This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

3 6105 025 717 906

Kirchenlexikon

oder

Encyklopädie

der katholiſchen Theologie und ihrer Hülfswiſſenſchaften.

Wetzer und Welte's

Kirchenlexikon

oder

Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften.

Zweite Auflage,

in neuer Bearbeitung, unter Mitwirkung vieler katholischen Gelehrten,

begonnen von

Joseph Cardinal Hergenröther,

fortgesetzt von

Dr. Franz Kaulen,

Hausprälaten Sr. Heiligkeit des Papstes, Professor der Theologie zu Bonn.

Mit Approbation des Hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

Achter Band.

Literae apostolicae bis Mythologie.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1893.
Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.
Wien I, Wollzeile 33: B. Herder, Verlag.

Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

Die Verlagshandlung übt und genießt die Rechte des Urhebers.

135660

LIBRARY
LELAND STANFORD JUNIOR
UNIVERSITY

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Literae apostolicae, Gesammtname für die verschiedenartigen Erlasse, welche durch den Papst selbst oder mit seiner Bevollmächtigung durch einzelne Curialbehörden gegeben werden. S. das Nähere im Art. Bullen und Breven.

Literae commendatitiae heißen die Zeugnisse, welche der Bischof seinen Clerikern zu dem Zwecke ausstellt, daß sie in auswärtigen Diöceesen zu kirchlichen Functionen, insbesondere zum Messelesen, zugelassen werden. Aus letzterem Grunde führen dieselben auch den Namen Celebret. In früherer Zeit wurden sie literae formatae oder einfach formatae genannt (c. 9, D. LXXI), weil, zur Verhütung von Betrügereien, genaue Vorschriften über die Form der literae commendatitiae bestanden (vgl. Pirhing in h. t. [sc. De clericis peregrinis 1, 22] n. 2 u. 3; Hinschius, K.-R. I, 93 Note 93). Die Bezeichnung literae commendatitiae erklärt sich leicht aus dem Zweck dieser Testimonialien. Dieselben sollen darthun, daß der betreffende Cleriker frei von Censuren und Irregularitäten wie von anderen Qualitäten sei, welche ihn von den kirchlichen Functionen ausschließen würden. Die bezügliche, für die heutige Disciplin maßgebende gemeinrechtliche Vorschrift findet sich Conc. Trid. Sess. XXIII, c. 16 De ref.: Nullus clericus peregrinus sine commendatitiis sui ordinarii literis ab ullo episcopo ad divina celebranda et sacramenta administranda admittatur. Nach dem canonischen Sprachgebrauch ist clericus peregrinus jeder nicht zu der betreffenden Diöceese gehörende Priester. Daher kann von jedem clericus extraneus die Vorweisung der literae commendatitiae verlangt werden, die selbstverständlich einen Werth nicht mehr beanspruchen können, wenn sie schon vor langer Zeit ausgestellt wurden. Werden hie und da die Priester der Nachbardiöceesen ohne Celebret zu dem Messelesen zugelassen, so beruht dieses auf einer Toleranz, aber nicht auf einem Gesetz. Den Ordenspriestern stellt ihr Superior das Celebret aus. Jedoch dürfen die Ordensleute unerachtet der Exemtion auch in ihren Kirchen sacerdotes saeculares extranei nicht zulassen, bevor letztere dem episcopus loci die literae commendatitiae vorgelegt haben (vgl. De Angelis in h. t. I, 1, 308). In früherer Zeit wurde gemäß c. 3, X 1, 22 unterschieden zwischen öffentlicher und geheimer Celebration und letztere auch ohne literae commendatitiae gestattet (vgl. Pirhing l. c. n. 5). Da aber das Tridentinum ganz allgemein die Zulassung ad divina celebranda untersagt, so dürfte die in c. 3, X 1, 22 gemachte Unterscheidung durch die tridentinische Vorschrift abrogirt sein. Der Mangel bezw. der Verlust der literae commendatitiae kann nicht durch bloßen Eid des betreffenden clericus extraneus, wohl aber durch andere Zeugnisse u. dgl. ersetzt werden, wobei es freilich ausschließlich in dem Ermessen des Bischofs liegt, inwiefern er diesen Ersatz für genügend erachtet. Wenn ein Cleriker berechtigt ist, zeitweilig oder dauernd die Diöceese zu verlassen, kann ihm der Bischof die literae commendatitiae nicht versagen (Pirhing u. De Angelis ll. cc.; Conc. Trid., ed. Richter-Schulte 207; vgl. auch die Vorschrift für die Erzdiöceese Köln: Quae a parochis circa sacerdotes extraneos et peregrinos observanda sint, bei Dumont, Sammlung 312 f.). S. noch d. Art. Communio peregrina, wobei jedoch zu beachten, daß in älterer Zeit den clerici peregrini, auch wenn sie literae commendatitiae vorzeigen konnten, doch nicht die communio in vollem Umfange gewährt wurde, so daß die communio peregrina eine Art Excommunication darstellte (Quellenstellen bei Ducange s. v. Communio peregrina). [Kreutzwald.]

Literae dimissoriae, s. Dimissorialien.

Literae encyclicae (von dem griechischen ἐγκύκλιος) sind Rundschreiben des Papstes an die Oberhirten der gesammten katholischen Kirche oder eines einzelnen Landes. Ihre Form ist diejenige der literae apostolicae im engern Sinne (vgl. Hinschius, K.-R. III, 782). Inhalt und dogmatische bezw. rechtliche Tragweite sind nach dem einzelnen Falle zu beurtheilen. [Kreutzwald.]

Literae formatae, s. Literae commendatitiae.

Literae obedientiales, s. Obedienz.

Literae testimoniales, s. Literae commendatitiae.

Literärgeschichte (Literaturgeschichte), theologische, eine Hilfswissenschaft der Theologie, ist die Lehre von den schriftlichen Denkmälern des christlichen Glaubens und Lebens in ihrer zeitlichen und pragmatischen Aufeinanderfolge.

I. Ihr Gebiet, ihr Zweck und ihre Methode. Das Gebiet der theologischen Literärgeschichte ist enger als das der christlichen Literaturgeschichte überhaupt. Letztere umfaßt alle von christlichen Auctoren überhaupt herrührenden Schriften, die theologische Literatur aber nur solche christliche Schriftwerke, welche sich auf die göttliche Offenbarung und die christliche Kirche beziehen. Beide Disciplinen behandeln das christliche Schriftthum und sind im Uebrigen weder zeitlich noch räumlich beschränkt, indem sie Schriften christlicher Auctoren zum Gegenstande haben, so verschieden dieselben auch nach Sprache und Nationen sind. Beide beschäftigen sich mit Werken, welche schrift-

lich (literis) überliefert sind, im Gegensatz zu denjenigen Geistes- und Kunsterzeugnissen, welche monumentalen Charakter tragen und einen Stoff (Metall, Stein, Farbe) geistig ausgestalten. Letztere sind Gegenstand der christlichen Alterthumswissenschaft oder der Archäologie (s. d. Art.). Soll die theologische Literaturgeschichte wirklich Geschichte sein, so darf sie sich nicht mit der bloßen Aufzählung der literarischen Denkmäler des christlichen Glaubens und Lebens befassen, sondern hat auch zugleich den Entwicklungsgang der christlich-theologischen Literatur darzulegen und nachzuweisen, aus welchen bewegenden Ursachen die christlichen Offenbarungslehren und Lebensverhältnisse im Verlaufe der Zeit schriftlichen Ausdruck gefunden haben, oder wodurch die Entwicklung der theologischen Literatur gefördert oder gehemmt worden sei. Diese historische Darstellung der Literatur muß eine kritische sein. Denn wenn in irgend einer Wissenschaft, so ist in der Theologie Wahrheit das Ziel der Forschung. Die theologischen Werke sind aber entweder Quellen oder Zeugnisse des christlichen Glaubens und Lebens. Durch unlautere Quellen werden die Glaubenslehren verdunkelt, die Normen der Sittlichkeit verrückt, die Tradition und Geschichte gefälscht und die größte Verwirrung angerichtet. Stützt der Theologe seine Beweise auf unächte oder gefälschte Schriftstücke, so ist seine Darlegung unhaltbar. Darum ist zur Sicherstellung der historischen Wahrheit von größter Wichtigkeit, das Unächte vom Aechten zu sondern; dieß geschieht durch die Kritik. Dieselbe ist in der Literatur die Richtschnur und Wage der Wahrheit, welche das Wahre, das Wahrscheinliche und das Falsche unterscheidet, das fälschlich Ueberlieferte beseitigt, das Angemessene aufsucht, das Ursprüngliche feststellt und so die Wahrheit rechtfertigt. Zur sachlichen Würdigung und zum richtigen Verständniß der Schriften, worin ja der höchste Zweck der Literaturgeschichte besteht, ist ein kurzer Lebensabriß über die Persönlichkeit, den Bildungsgang und die Charaktereigenschaften der Verfasser unentbehrlich; denn der beste Schlüssel zum Verständniß eines Buches liegt in der Individualität des Auctors und in den historischen Verhältnissen, unter denen er geschrieben hat. Hierbei ist Maß zu halten und die Lebens- und Zeitgeschichte nur insoweit zu behandeln, als ihre Kenntniß nöthig ist, um die Schriftwerke nach Aechtheit, Form und Inhalt würdigen und verstehen zu können. Weil aber kein Schriftsteller so isolirt und unabhängig in seiner Zeit dasteht, daß er nicht mit tausend Fäden an sie geknüpft wäre, ist auch die Zeitgeschichte zu berücksichtigen und eine Orientirung hierüber den einzelnen Perioden oder Gattungen, in denen die Literatur zur Behandlung kommt, vorauszuschicken, die Stellung der Auctoren in ihrer Zeit zu zeichnen und die äußeren Bedingungen ihrer literarischen Thätigkeit anzugeben. Deßgleichen sind auch die mit der Nationalität zusammenhangenden eigenthümlichen Charakterzüge der griechischen, lateinischen, syrischen u. dgl. Literatur zu erörtern. Nach der Biographie wird zur Bibliographie übergegangen und zunächst eine Uebersicht über die dem Verfasser beigelegten Werke gegeben. Hier ist vor Allem das Unächte auszuscheiden. Schriften, welche nach Inhalt und Geschichte so bedeutungsvoll sind, daß sie eine Behandlung erheischen, wie z. B. die dem römischen Clemens zugeschriebenen apostolischen Constitutionen, werden erst nach den ächten Schriften des Auctors behandelt oder, wenn sie nur relativ unächt sind, bei der historischen oder sachlichen Anordnung an der entsprechenden Stelle zur Sprache gebracht. Nach Ausscheidung des Unächten sind zunächst die ächten Schriften zu behandeln, Name und Veranlassung, Plan und Inhalt anzugeben, Sprache und Stil, ästhetischer und theologischer Werth und historische Bedeutung im Ganzen oder Einzelnen zu zeichnen und, wenn nöthig, die Gründe für die Aechtheit, Einheit und Integrität darzulegen. Die einzelnen Werke selbst haben ihre Geschichte, und ihre Auctoren waren mehr oder minder einflußreich auf die Nachwelt. Darum ist auch beizufügen, welchen Einfluß ihre Schriften auf die nachfolgenden Geschlechter geübt haben, und auf welchem Wege und in welcher Gestalt sie uns überliefert worden sind. Hieraus ergibt sich, daß auch Nachweise über die Handschriften, die Scholien, Uebersetzungen und Druckausgaben, über die gelehrten Hilfsmittel und den jetzigen Stand der Forschung beizugeben sind. Da nicht bloß die erhaltenen, sondern auch die verlorenen und fragmentarisch überlieferten Werke das Interesse des Theologen erregen, so müssen auch diejenigen Schriftsteller Berücksichtigung finden, welche solche Nachrichten oder Bruchstücke übermittelt haben.

In Betreff der Methode, welche der Literarhistoriker zu beobachten hat, kann die Darstellung der Literatur in historischer Aufeinanderfolge der Werke geschehen (chronologische Methode) oder von den verschiedenen Redegattungen ausgehen (generische oder eidologische Methode); innerhalb der letztern ist dann immerhin die Zeitfolge zu berücksichtigen. Die obersten Gattungen in der Literatur sind Prosa und Poesie. Die Prosa ist das Erzeugniß der Verstandesthätigkeit und des reflectirenden Denkens, die Poesie das Product der sinnbildlichen Vorstellungskraft oder der Phantasie. Hier muß ideale, dort begriffliche Gedankeneinheit herrschen. In der Poesie wiegt deßhalb die äußere, sinnfällige Darstellungsform, die kunstvolle Wortverbindung und der Rhythmus vor. Diese höchsten Redegattungen bilden nach der Auffassung griechischer Denker zwei vollkommen parallele Reihen. Die Poesie zerfällt in Epos, Lyrik und Drama; die Prosa in historische, philosophische und rhetorische Darstellung. Die Geschichte entspricht dem Epos; bei beiden herrscht die objective Einheit vor; beide haben die Erzählung von Thatsachen zum Gegenstande: die Geschichte als

verstandesmäßig ermittelte Thatsachen, das Epos als ideal verschönertes Bild einer Thatsache. Die Philosophie läuft der Lyrik parallel; in beiden überwiegt die subjective Einheit des Werkes. Die Philosophie bezweckt die Darstellung allgemeiner Begriffe und Gedanken, z. B. Gottes, des Staates, der Sittlichkeit; in der lyrischen Dichtung ist eine innere Empfindung, ein die Seele des Dichters bewegendes Gefühl verkörpert, welches Lust oder Schmerz zum Ausdrucke bringt. Das Drama hat sein Gegenstück in der Rhetorik; in diesen beiden Redegattungen sind objective und subjective Einheit verschmolzen. Der Redner ermittelt und entwickelt historisch gegebene Thatsachen; aber er thut dieß im Dienste eines subjectiven Zweckes. Das Nämliche geschieht im Drama in idealisirter Weise, so daß die subjectiven Empfindungen, die in der Lyrik herrschen, in die Seele fremder, handelnder Personen gelegt und die erzählten Ereignisse wie im Epos in objectiver Einheit vorgetragen werden. Die Kunstformen dieser Gattungen sind aus der Natur des menschlichen Geistes hervorgegangen und im Alterthum durch Reflexion ausgebildet worden (vgl. Böckh, Encykl. d. philol. Wiss., Leipz. 1877, 615). Die Geschichte einer Wissenschaft hat die Entwicklung der wissenschaftlichen Ideen zum Gegenstande, die Literaturgeschichte aber hat die Sprachwerke vornehmlich nach ihrer ästhetischen Seite als Kunstwerke zu betrachten. Sie ist die Erkenntniß und Darstellung ihres formellen Charakters.

II. Eintheilung. Während die literärgeschichtliche Darstellung des classischen Alterthums ihren Zweck erreicht, wenn sie die angeführten Literaturgattungen zur Grundlage der Eintheilung nimmt (so bei R. Nicolai, Griech. Literaturgesch., Magdeburg 1873; bei W. Christ, Geschichte der griechischen Literatur bis auf die Zeit Justinians, 2. Aufl., München 1890, wo die christliche Literatur im Anhang behandelt wird), so ist diese Eintheilung auf die christlich-theologische Literärgeschichte ebenso wenig anwendbar, als auf das moderne profane Schriftthum. Wollte man z. B. Göthe und Schiller, welche in Prosa und Poesie (Epen, Lieder, Dramen) geschrieben haben, in der alten Form zur Darstellung bringen, so müßte derselbe Schriftsteller bei den verschiedenen Literaturgattungen wiederholt behandelt und gewissermaßen auseinandergerissen werden. Das Nämliche ist bei den christlichen Schriftstellern auf dem Gebiete der Theologie der Fall, welche seit Hippolyt, Clemens von Alexandrien und Origenes, Tertullian und Lactantius Geschichtswerke und Commentare, dogmatische und rhetorische Schriften (Homilien, Reden), Briefe und Gedichte hinterlassen haben. Ueberdieß wäre die Eintheilung der poetischen Erzeugnisse in Epos, Lyrik, Drama in der christlichen, speciell theologischen Literatur incongruent. In den drei ersten Jahrhunderten unserer Aera haben wir so wenig ein Epos und ein Drama wie im Alten Testamente. Hingegen ist die Lyrik in der Psalmenpoesie vom Alten in den Neuen Bund zunächst zu liturgischen Zwecken übergegangen. Schon die Apologeten des 2. Jahrhunderts heben den Heiden gegenüber hervor, daß die christlichen Jungfrauen beim Rocken schöner singen als Sappho und andere Hetären. Lyrische Erzeugnisse behaupten also ohne Zweifel den ältesten Platz in der theologischen Literatur, und bei ihrer Darstellung könnte füglich von der Lyrik ausgegangen werden, obwohl dieß niemals geschehen ist. Das beste Verfahren in der Darstellung dieser theologischen Disciplin wird die Verbindung der chronologischen und sachlichen Methode mit einander sein, indem man die Verfasser theologischer Schriften theils nach der Zeitfolge aufführt, theils nach großen Gesichtspunkten gruppirt. Eine rein chronologische Ordnung würde einen Mechanismus erzeugen, eine Gruppirung nach Literaturgattungen würde Zusammengehöriges auseinanderreißen und Wiederholungen veranlassen. Die Schwierigkeit wächst mit dem 2. Jahrhundert, wo zur griechischen Literatur sich die lateinische gesellt hat; im Mittelalter erhob sich dann die lateinische Sprache zur Weltsprache auf theologischem Gebiete; seit den letzten zwei Jahrhunderten stehen die literarischen Erzeugnisse verschiedener Nationen, wie einst bei den Griechen und Römern, theils selbständig für sich, theils sind sie mit verwandten Gruppen verbunden. Bei der chronologisch-sachlichen Anordnung wird zugleich der von Feßler vorgenommenen Zusammenreihung der griechischen und lateinischen Kirchenschriftsteller nach den von ihnen bekämpften Häresien des 4. und der folgenden Jahrhunderte Rechnung getragen (Institutiones patrolog., Oenip. 1851). — Zum Zweck der chronologischen Darstellung sind große historische Ereignisse aufzusuchen, welche als Wendepunkte der Geschichte epochemachend, fördernd oder hemmend, auf die Entwicklung der christlichen Literatur einwirkten. Solche Ereignisse von universeller Bedeutung begründen einen Zeitraum; sind die historischen Wendepunkte minder wichtig, so leiten sie eine Periode ein. Gleich der Kirchengeschichte kann man die theologische Literärgeschichte in drei Zeiträume von je mehreren Perioden eintheilen.

Der erste Zeitraum begreift die Literatur des griechisch-römischen Zeitalters, in welchem sich die Entwicklung der christlichen Schriftstellerei vorzugsweise an die damals herrschende griechisch-römische Bildung angeschlossen hat. Dieser Zeitraum schließt mit dem Ende des 7. Jahrhunderts, wie ihn auch die Kirchengeschichte mit dem sechsten ökumenischen Concil gegen die Monotheleten (680) oder mit der trullanischen Synode (692) begrenzt. Die hierher gehörige theologische Literatur bildet den Gegenstand der Patrologie (s. d. Art.), welche jedoch ihrem etymologischen Begriffe gemäß nur Kirchenväter zu behandeln hat. Die theologische Literatur dieses Zeitraums kann in zwei Perioden abgetheilt werden, von den apostolischen Zeiten bis zum Edict von Mailand (313), welches den Christen Duldung und Freiheit der

Religion gewährte und hiermit einen Wendepunkt nicht bloß in der politischen und Kirchengeschichte, sondern auch in der christlichen Literatur begründete. Dieses epochemachende Ereigniß bedingte die Blütezeit der christlichen Schriftstellerei. Uebrigens könnte auch von der aufblühenden (bis 313), blühenden (bis zum Tode des hl. Augustin 430 und Cyrill 444) und abblühenden (bis zum hl. Bonifatius) christlichen Literatur des ersten Zeitraums gehandelt und dieser hiemit in drei Perioden zerlegt werden.

Der zweite Zeitraum umfaßt die germanisch-scholastische Literatur im Mittelalter, von den Zeiten des hl. Bonifatius (gest. 755) bis zum Ausgang des Mittelalters, bei welchem sich die christliche Wissenschaft im Anschluß an Aristoteles nach dem eigenthümlichen Genius der germanischen Völker entwickelt und vervollkommnet hat. Hier können vier Perioden unterschieden werden, die ihre Grenze mit dem Tode Karls des Großen (814), Gregors VII. (1085), Bonifaz' VIII. (1303), der Blütezeit der Scholastik — und mit dem Wiederaufblühen der classischen Wissenschaft und Kunst finden.

Der dritte Zeitraum behandelt die neuere christliche Literatur vom Ausgange des Mittelalters (um 1450) bis auf unsere Zeit, d. h. diejenige Periode, in welcher sich die christlich-germanische Bildung seit dem Wiedererwachen der antiken Wissenschaft und Kunst mit den Errungenschaften des griechischen und römischen Geistes verbunden hat und seitdem in einer von der mittelalterlichen Schriftstellerei verschiedenen Weise sich entfaltet. Dieser Zeitraum verläuft in drei Perioden: von der Renaissance bis zum westfälischen Frieden (1648), von da bis zur französischen Revolution und ihren verderblichen Folgen oder zum dritten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts, endlich von der Restauration des kirchlichen Geistes, Lebens und Schriftthums (um 1830) bis auf die Gegenwart. Uebrigens sind mehrere der bezeichneten Einschnitte und Knotenpunkte, welche die Perioden scheiden und verbinden, einer Modification fähig.

Eine Literaturgeschichte schreiben ist eine schwierige Aufgabe, besonders schwierig beim theologischen Schriftthum, weil dieses ungemein verzweigt ist und universalen Charakter hat, wie die Kirche. Eine solche Arbeit setzt das Verständniß sämmtlicher Schriftwerke nach den sprachlichen und historischen Beziehungen voraus. Die Individualität der Verfasser und der Gattungscharakter der Werke, welcher durch den Zweck bestimmt ist, müssen vorerst durchforscht sein. Durch diese Factoren ist die Geschichte der Theologie bedingt, und diese bildet wiederum die Voraussetzung der theologischen Literaturgeschichte. Versuche zu einer solchen können daher gemacht, aber Vollendetes kann erst dann geleistet werden, wenn die einzelnen Werke nach den Anforderungen der Kritik und Hermeneutik geprüft und zum Verständniß gebracht sind. Monographien über die kirchlichen Schriftsteller sind hierfür dankenswerthe Vorarbeiten. Auch dann bedarf es immerhin einer langjährigen Versenkung in das massenhafte Material, in die edelsten Erzeugnisse von Jahrhunderten, der Beherrschung durch einen weitblickenden Geist und der Reproduction einer von unzähligen Denkern geschaffenen Ideenwelt.

III. Bibliographie. 1. Quellen. Gegenstand der theologischen Literaturgeschichte sind sämmtliche erhaltene theologische Schriften. Seit Erfindung der Buchdruckerkunst erschienen zahlreiche Sammlungen derselben. Solche veranstalteten, abgesehen von den älteren Herausgebern, gelehrte Benedictiner, Oratorianer, Dominicaner, Jesuiten und andere Ordensgenossenschaften (s. die betr. Artt.). In Bezug auf Ausstattung und Correctheit zeichnen sich die Ausgaben und Sammelwerke der Mitglieder der Congregation des hl. Maurus aus, welche seit 1616 die Benedictiner strenger Observanz in Frankreich umfaßte und bis zur französischen Revolution in 6 Provinzen 180 Abteien und Priorate zählte (s. d. Art. Mauriner). Nic. le Nourry veröffentlichte die gelehrten Dissertationen seiner Ordensgenossen über Väter und Väterschriften in seinem Apparatus ad bibliothecam maximam vet. patrum, Paris. 1703 ad 1715, in 2 Bänden. Diese Sammlung selbst (Lugd. 1677) umfaßt in 27 Folianten literarische Werke der Kirchenschriftsteller bis zum 15. Jahrhundert. Die übrigen patristischen Collectionen sind zumeist in den Lehr- und Handbüchern der Patrologie und besonders bei C. de Smedt, Introd. in hist. eccl., Gandavi 1876, 102 sqq., verzeichnet. Zu nennen sind unter den neuesten Sammlungen: Migne, Patrologiae cursus completus, Par. 1843 sqq. Die Patrol. latina umfaßt die lateinischen Kirchenväter und Schriftsteller bis Innocenz III. (gest. 1216) in 221 Bänden in 4°, wovon die vier letzten die Indices enthalten; die Patrol. graeca aber die Griechen in 162 Bänden bis Cardinal Bessarion einschließlich (gest. 1472). Als Fortsetzung des Werkes erscheint, die Literatur von 1216 bis zum Concil von Trient umfassend und auf 100 Bände berechnet, die Collection von Abbé Horoy (Medii aevi bibliotheca patristica seu ejusdem temporis patrologia, Paris. 1880), worin sich auch Bullen und Constitutionen der betr. Päpste finden. Von Migne erschien auch Petri Lombardi Sententiarum libri IV necnon Thomae Aquinatis Summa theologiae, Par. 1845—1846, 4 voll. 4°, und Theologiae cursus completus, 28 voll., Par. 1879 sqq. Cardinal Pitra, früher Abt von Solesmes, edirte das Spicilegium Solesmense, Par. 1852—1858, 4 voll. Das Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum consilio et impensis Academiae litterarum Caesareae Vindobonensis, 1866 sq. umfaßt bis jetzt 25 Bände und ist eine dankenswerthe kritische Bearbeitung der lateinischen Kirchenschriftsteller, jedoch mit ausschließlich

philologischem Apparat. Ehrle, Bibliothek der scholastischen Theologie und Philosophie, bietet Ausgaben der bessern Werke der ältern und neuern Scholastik im Migne'schen Formate, Regensb. und Paris (im Erscheinen begriffen). Als neueste Publicationen sind zu erwähnen P. Batiffol, Studia patristica, Paris. 1890, und R. Graffin, Patrologia syriaca, Paris. 1891, auf 2 Bde. berechnet. Kleinere Ausgaben und Anthologien von Otto, Hurter u. A. s. unter d. Art. Patrologie.

Da die altchristliche Literatur zum Theil verloren gegangen ist, müssen für diese Werke die literarischen Notizen der Alten als Quellen dienen. Im Anschluß an Julius Africanus hat uns Eusebius in seiner Kirchengeschichte wichtige Nachrichten hierüber und Excerpte aufbewahrt; ebenso Hieronymus und Photius in den unten genannten Werken. Eine Bearbeitung der literarischen Inschriften ist dringendes Bedürfniß. Sie werden manches Dunkel, das auf Leben und Schriften christlicher Auctoren liegt, zerstreuen.

2. Theologische Schriften, Stoffsammlungen und Specialschriften sind vorgetragen in Fabricius, Bibliotheca graeca (1705), 3. Aufl., Hamburg 1718—1728, 14 Bde., neu herausgegeben von Harles, Hamb. 1790—1809, 12 Bde. (unvoll.); Id., Bibl. latina, 5. Aufl., 1721—1722, 3 Bde., neu ed. von Ernesti, Leipz. 1773—1774, 3 Bde.; Id., Bibl. latina mediae et infimae aetatis, Hamb. 1735—1746, 6 Bde., neu herausgeg. von Mansi, Padua 1754, Florenz 1858; Westermann, Biographi graeci seu vitarum scriptores graec. min., Brunsv. 1845; W. Engelmann, Bibliotheca scriptorum classicorum, herausgeg. von E. Preuß, 8. Aufl. 1. Abth. Scriptores graeci, Leipz. 1880, 2. Abth. Scriptores latini, Leipz. 1882, umfaßt die Literatur von 1700—1878 und ist ein alphabetisches Verzeichniß der Ausgaben, Uebersetzungen und Erläuterungsschriften der griechischen und lateinischen Schriftsteller im Alterthum. Ittig, De bibliothecis et catenis patrum, Lips. 1707. Einen Ueberblick über die reiche syrische Literatur und ihre Ausgaben gibt Bickell, Conspectus rei Syrorum literariae, Monast. 1871; über die armenische Sukias Somal, Quadro della Storia letteraria di Armenia, Venezia 1829; Neumann, Versuch einer Geschichte der armenischen Literatur, Leipz. 1836. Potthast, Bibliotheca historica medii aevi, Berlin 1862, Supplement 1868; W. Pöckl, Philolog. Schriftenlexikon, Leipz. 1882; Chevalier, Répertoire des sources historiques, Bio-Bibliographie, Paris 1880, Supplém. ibid. 1888; C. de Smedt, Introductio generalis ad histor. ecclesiasticam critice tractandam, Gandavi 1876. Arnold Schäfer, Abriß der Quellenkunde der griechischen und römischen Geschichte, I. Griech. Geschichte bis auf Polybius, 3. Aufl. Leipz. 1882, II. Periode des Römerreiches, Literatur bis auf Justinian, 2. Aufl. von Nissen, Leipz. 1885. Hurter, Nomenclator literarius recentioris theol. cath., theologos exhibens qui inde a Concilio Tridentino floruerunt, 3 voll., Oenip. 1871 ad 1886. Eine große Zahl von Monographien ist in des Verfassers demnächst erscheinender Encyklopädie der Theologie unter „Kirchengeschichte" und „Patrologie" verzeichnet.

3. Bearbeitungen. Von grundlegender Bedeutung für die christliche Literaturgeschichte sind die Arbeiten von Hieronymus (gest. 420) und Photius (gest. 891) gewesen. Jener führt in seinem Buch De viris illustribus sive catalogus de scriptoribus ecclesiasticis 135 biblische und kirchliche Schriftsteller mit Angabe ihrer Werke von der Zeit der Apostel bis zum Jahre 392 auf. Der Katalog fand viele Fortsetzer, unter anderen an Gennadius von Massilia, Isidor von Sevilla, Johannes Trithemius (gest. 1516), Abt in Würzburg, und Miräus von Antwerpen (gest. 1640), und ist mit diesen Fortsetzungen von J. A. Fabricius in der Bibliotheca ecclesiastica, Hamb. 1718, zusammengestellt. Photius verfaßte bei den Griechen ein ähnliches Werk, das Μυριοβίβλιον sive Bibliotheca, worin er 280 christliche und heidnische Schriftsteller charakterisirt und excerpirt (bei Migne, Patr. gr. CIII et CIV). Oft gedruckt wurde das Buch des Cardinals Bellarmin S. J. De scriptoribus ecclesiasticis, Rom. 1613, welches bis 1500 reicht und von Ph. Labbe S. J. und von Oudin O. Praem. ergänzt wurde.

Ellies Dupin, Professor an der Sorbonne, gallicanisch gesinnt, begründete durch sein Werk Nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques, contenant l'histoire de leur vie, le catalogue, la critique et la chronologie de leurs ouvrages, Paris 1686—1714, 47 vols., die theologische Literaturgeschichte und Patrologie als selbständige theologische Disciplin; die von R. Simon und Bossuet gerügten Fehler verbesserte der Verfasser großentheils noch selbst. Abbé Goujet setzte das Werk vom 17. bis in's 18. Jahrhundert fort. Ceillier O. S. B. legte in seiner gediegenen bis 1244 reichenden Histoire générale des Auteurs sacrés et ecclésiastiques etc. (Paris 1729—1763, 23 vols., nouv. éd. 1858 à 1869, 16 vols.) das Hauptgewicht auf den Inhalt der besprochenen Schriften. Der Anglicaner Cave hat in seiner Historia litteraria scriptorum ecclesiasticorum, Lond. 1688 u. ö., eine sorgfältige Arbeit geliefert. Die Histoire littéraire de la France wurde von den Maurinern (Par. 1733) begonnen, von Anderen fortgesetzt und gedieh 1888 bis zum 30. Bande. Ein gelungenes Handbuch der theologischen und christlichen Literärgeschichte von der ältesten bis zu unserer Zeit gehört noch zu den frommen Wünschen. Als Nachschlagebuch kann noch immer der veraltete und in vielen Punkten fehlerhafte Grundriß der christlichen Literatur von Busse, Münster 1828 bis 1829, dienen. Unter den Handbüchern der Patrologie sind die Arbeiten von Locherer, Möhler,

Feßler, Alzog, Nirschl (s. d. Art. Patrologie), für das Mittelalter und die Neuzeit die Werke von Stöckl, Werner, Bach zu gebrauchen (s. d. Art. Theologie); für die alte und mittlere Zeit können Ritter, Gesch. d. christl. Philosophie, Hamb. 1841; Ueberweg, Grundriß der Gesch. der Philosophie der patr. u. scholast. Zeit (2. Bd. des Grundr. der Gesch. d. Phil.), 7. Aufl., Berl. 1886, und Prantl, Gesch. der Logik, Dienste leisten.

4. Als Hilfsmittel mögen die Lehr- und Handbücher der allgemeinen und altclassischen Literatur beigezogen werden. Allgemeine Literatur. J. G. Eichhorn, Gesch. der Literatur von ihrem Ursprunge bis auf die neuesten Zeiten, Göttingen 1805—1812; Derf., Literärgeschichte, 2 Bde., Gött. 1812—1814; Gräsfe, Lehrb. einer allgem. Literärgesch., Leipz. 1837—1859, 4 Bde.; Derf., Handb. der allgem. Literärgesch., Leipz. 1844—1848 (Auszug aus dem erstern), 3 Bde.; Fr. v. Raumer, Handb. zur Gesch. der Literatur, Leipz. 1864—1866, 4 Thle.; A. Wolf, Die Classiker aller Zeiten und Nationen, ihr Leben, Charakteristik ihrer Schriften, auserlesene Stücke, Berlin 1858—1871, 5 Bde.

Griechische Literatur. O. Müller, Gesch. der griech. Literatur, neu bearbeitet und fortgesetzt von E. Heitz, 4. Aufl. 1882, von Donaldson fortgeführt bis zur Einnahme von Constantinopel durch die Türken, London 1858, 3 Bde.; Th. Bergk, Griech. Literaturgesch., und zwar bis Justinian I., in Erfch und Grubers Encyklopädie, Leipz. 1863, LXXXI, 283—455; bis zur Eroberung von Constantinopel LXXXVII (I. Sect.), 237 bis 386; Nicolai, Gesch. der griech. Literatur in neuer Bearbeitung, mit Einschluß der byzantinischen Literatur, Magdeb. 1873, 3 Bde., Auszug in einem Bd. 1883; Bernhardy, Grundriß der griechischen Literatur mit einem vergleichenden Ueberblick aus der römischen, Halle 1836, 4. Aufl. 1876—1880; Croiset, Histoire de la littérature grecque, Paris, im Erscheinen begriffen; W. Christ, Gesch. der griech. Literatur bis auf die Zeit Justinians, 2. Aufl., Münch. 1890, in Iwan Müllers Handbuch der class. Alterthumswissenschaft VII (die zahlreichen Fehler des Abschnittes „Christliche Schriftsteller" der 1. Aufl. sind in der 2. Aufl. zum großen Theil verbessert). Ebenda als IX. Bd.: K. Krumbacher, Gesch. der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches, München 1891. Horrmann, Leitfaden der griech. Literatur, Magdeb. 1849, umgearbeitet als Gesch. der ges. griech. Literatur nebst der Literatur der alexandrinischen, römisch-byzantinischen Zeit, 2 Hefte, 1866—1867.

Lateinische Literatur. Bähr, Gesch. der römischen Literatur, Karlsr. 1828—1832, 4. Ausg. 1868—1870, 3 Bde. Dazu als Supplement die christl. Dichter und Geschichtschreiber, die christlich-römische Theologie, die christlich-römische Literatur des karolingischen Zeitalters, Karlsruhe 1836 bis 1840, 3 Bde. (Bd. I in 2. Aufl. 1872 als IV. Bd. der römischen Literatur); Bernhardy, Grundriß der römischen Literaturgeschichte, Halle 1830, 5. Aufl. 1869—1872; Teuffel, Gesch. der römischen Literatur, Leipzig 1870, 5. Aufl. 1890; Derf., Studien und Charakteristiken zur griech.-römischen und deutschen Literaturgeschichte, Leipz. 1871; Ad. Ebert, Allg. Gesch. der Literatur des Mittelalters, Leipz. 1874—1887, 3 Bde. (von Min. Felix bis zum Beginn des 11. Jahrh.); M. Schanz, Gesch. der römischen Literatur, München 1890.

Entferntere Hilfsmittel sind die biographischen und bibliographischen Werke in lexikaler Form. Wir nennen: Hederich, Notitia auctorum antiqua et media, Wittenb. 1709, vermehrt von Schwabe 1767, 2 Bde.; Mencke, Compend. Gelehrtenlexikon, Leipz. 1715, 2. Aufl. von Jöcher 1726; Jöcher, Allg. Gelehrtenlexikon, Leipz. 1750, 4 Bde.; Hamberger, Zuverlässige Nachrichten von den vornehmsten Schriftstellern von Anfang der Welt bis 1500, Lemgo 1756 bis 1764, 4 Bde., im Auszug 2 Bde.; Pierer, Universallexikon, Altenb. 1824—1830, 26 Bde.; Derf., Conversationslexikon, 7. Aufl., herausgeg. von Kürschner, Berlin 1888 ff., 12 Bde.; Wetzer und Welte's Kirchenlexikon; Herzog, Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 2. Aufl. von Herzog und Plitt, Leipz. 1877, fortgesetzt und vollendet von Hauck 1888, 18 Bde.; Pauly, Realencyklopädie der class. Alterthumswissenschaften, Stuttg. 1839—1852, 8 Bde.; Hoffmann, Lexicon bibliographicum sive Index script. graecorum tum sacrorum tum profanorum, Lips. 1832—1835, 3 voll., fortgef. Leipzig 1838 f.; Ebert, Allg. bibliographisches Lexikon, Leipz. 1821—1830, 2 Bde.; Erfch, Allg. Repertorium der Literatur für 1785—1800, Jena, Weim. 1793—1807, 8 Bde.; Erfch u. Gruber, Allg. Encyklopädie der Wissensch. u. Künste, Leipz. 1818 ff., bisher 170 Bde. in 4°.

Aehnliche Werke erschienen in England und Frankreich: Noothouck, Historical and classical Dictionary, Lond. 1876, 2 vols.; Chalmers, Lond. 1798—1810, 15 vols.; ferner von Gorton, Rose, Godwin; Rich, Cyclopaedia of Biography, Glasg. 1854; Darling, Cyclopaedia bibliographica. A library manual of theological and general Literature, Lond. 1854; P. Bayle, Dictionnaire historique et critique, 2 foll., Rott. 1697 u. ö., z. B. Paris 1820—1824, 16 vols., deutsch Leipzig 1741—1744, 4 Bde.; Marchand, Dict. historique ou Mémoires crit. et littér., La Haye 1758—1759, 2 foll.; Michaud, Biographie universelle, ancienne et moderne, Par. 1811—1838, 52 vols.; 1845 à 1853, 27 vols.; Hoefer, Nouv. Biogr. génér., 46 vols., Par. 1857—1866; Schoell, Répertoire de la littér. ancienne, Par. 1808, 2 vols., in gekürzter Ausg. v. Roulez, Brux. 1837; Glaire (Abbé) et Walsh (Théobald), Encyclopédie catholique. Répertoire univ. et raisonné des

sciences, des lettres, des arts etc., Par. 1852 à 1854, 9 vols. (fehlerhaftes Excerpt aus Michaud). Vgl. auch Brunet, Manuel du Libraire VI, Par. 1865, 1—104. 1132—1225. [Kihn.]

Lithoſtroton (Λιθόστρωτον), wörtlich Steinpflaſter, nach Joh. 19, 13 die Stätte, auf welcher von Pilatus Gericht über den Herrn gehalten wurde, in der Sprache der damaligen Juden (ἑβραϊστί) γαββαθᾶ (גבתא). Immerhin rührt der aramäiſche Name von der Erhöhung des Ortes her; über die Bedeutung des Griechiſchen an unſerer Stelle beſtehen verſchiedene Anſichten. Viele Erklärer denken an einen Marmor-Muſivboden (aus farbigen viereckigen Stücken zuſammengeſetzt, parvulae crustulae, Plin. 36, 25. 60), wie er bei den Römern ſeit Sulla (Plin. l. c.) beſonders in den Prachtzimmern gebräuchlich war; die Beamten und Feldherren führten dergleichen pavimenta tessellata mit ſich auf ihren Reiſen in den Provinzen und im Kriege, um darauf den Gerichtsſtuhl (βῆμα) zu ſetzen (Suet. Caes. 46). Andere (vgl. Winer, Bibl. R.-W. s. v.) halten dieſe Erklärung an der berührten Stelle des Johannes für unſtatthaft; die Beifügung des aramäiſchen Namens wäre allerdings ganz überflüſſig, weil beſagten Luxusgegenſtand nicht bezeichnend. Dieß hebt ſich, wenn man annimmt, es ſei in der Nähe des Prätoriums ein etwa mit Steinplatten, die nicht gerade aus Marmor ſein mußten, belegter Platz geweſen, den die aramäiſch Redenden Gabbatha, die griechiſch Redenden Lithoſtroton nannten, auf welchen Pilatus den Richterſtuhl aufſtellen ließ. Joſephus erwähnt (Bell. jud. 6, 1, 8; 3, 2) ein ſolches Lithoſtroton zwiſchen der Burg Antonia und dem weſtlichen Porticus des Tempels; dieſe Lage paßt ganz treffend zu der des Prätoriums in dem mit der Burg Antonia zuſammenhängenden Palaſte des Herodes. Hier fand das Verhören und das Anhören des Angeklagten ſtatt. Der feierliche Richterſpruch wurde dort im Freien vom Richterſtuhle herab gegeben (Hug, Einleitung I, 17). [König.]

Litta, Lorenzo, Cardinal, entſtammte einem bekannten lombardiſchen Adelsgeſchlechte und wurde zu Mailand am 25. Februar 1756 geboren. Er machte ſeine Studien im clementiniſchen Colleg zu Rom, wo ſeine Begabung und ſeine Fortſchritte die Aufmerkſamkeit der römiſchen Behörden ſchon früh auf ſich zogen. Nachdem er ſich für den geiſtlichen Stand entſchieden hatte, wurde er ſchon 1782 unter die apoſtoliſchen Protonotare aufgenommen. Als Ponente der Conſulta und als päpſtlicher Commiſſer bei dem Ausbruch der republikaniſchen Unruhen an der toscaniſchen Grenze (1792) bewies er ſo viel Tüchtigkeit, daß Pius VI. ihn für die wichtigſten Poſten in's Auge faßte. Er ernannte ihn 1793 zum Titular-Erzbiſchofe von Theben und ſchickte ihn bald darauf als Nuntius nach Polen, wo die Lage der Kirche ſowohl wegen der Umtriebe des franzöſiſchen „Philoſophismus" unter Zamoiski's Führung, als durch die troſtloſen politiſchen Verhältniſſe ſich zu einer äußerſt ſchwierigen geſtaltet hatte. Die Häupter der nationalen Partei, Thaddäus Kosciuszko, Hugo Kolontaj u. A., hatten die blutige Erhebung gegen die Conföderation von Targowice vorbereitet. Am 24. März 1794, am ſelben Tage, wo Kosciuszko als Dictator die allgemeine Erhebung des Reiches proclamirte, kam Litta in Warſchau an und ſah alle Greuel des Aufſtandes, der ſich ſchnell nach Warſchau gewälzt hatte. Die Klugheit, der Muth, die ruhige Feſtigkeit und das äußerſt maßvolle Auftreten des Nuntius gewannen ihm allgemeine Achtung und ſeltenes Vertrauen. Durch ſein perſönliches Eintreten vor Kosciuszko rettete er den als „Ruſſenfreund" vor ein Kriegsgericht geſtellten Biſchof Scharzenski von Chelm, und er würde auch die Biſchöfe von Wilna und Livland gerettet haben, wenn er rechtzeitig von ihrer traurigen Lage unterrichtet worden wäre. Die unglücklichen Kämpfe endeten nach der blutigen Erſtürmung Warſchau's durch Suwarow mit der dritten Theilung Polens (Tractat vom 24. October 1795). Als die verbündeten Mächte Januar 1796 ihren neuen Beſitz antraten, war Litta's Miſſion thatſächlich zu Ende, denn es gab kein polniſches Reich mehr; indeſſen hielt ihn die ſchwere Lage der Katholiken in Ruſſiſch-Polen zurück. Hier trieb Katharina II. ſeit 1794 im Einverſtändniß mit dem polniſchen Metropoliten Stanislaus Bohusz Sieſtrzencewicz von Mohilew die unirten Ruthenen durch unerhörte Gewalt maſſenweiſe in's Schisma. Die Unterdrückung aller ruthenisch-unirten Bisthümer ihrer Staaten und die Aufhebung faſt aller Baſilianerklöſter war bei ihrem Tode (17. November 1796) trotz der dreimal in den Verträgen von 1773, 1793 und 1795 ſtipulirten und beſchworenen Rechte der Katholiken und trotz der mit dem apoſtoliſchen Stuhle 1783 vereinbarten Errichtung des Erzbisthums Mohilew und ihrer Beſtätigung durch die Bulle Onerosa pastoralis officii (15. April 1783) vollendete Thatſache. Mit dem Regierungsantritte Pauls I. hörten die blutigen Verfolgungen auf, und der Kaiſer erſuchte Papſt Pius VI. um Abſendung eines apoſtoliſchen Nuntius zu ſeiner feierlichen Krönung in Moskau (16. April 1797). Litta wurde in dieſer Eigenſchaft nach Moskau geſandt und begleitete den Kaiſer auch nach St. Petersburg. Hier überreichte er demſelben eine Denkſchrift über die Wiederherſtellung der Klöſter und der ruthenisch-unirten Bisthümer mit Einſchluß der Metropole von Kiew und bat um Anerkennung der in den Verträgen von 1768, 1773 und 1793 garantirten freien Religionsübung der Katholiken. Trotz der Intriguen des heiligen Synods und des lateiniſchen Erzbiſchofs von Mohilew, welcher mit aller Macht gegen die Wiederherſtellung der ruthenisch-unirten Metropole Kiew arbeitete, erreichte Litta eine neue Circumſcription von ſechs lateiniſchen und drei ruthenisch-unirten Diöceſen im Bereich der alten polniſchen Provinzen, die Herausgabe eines Theiles des den Kirchen und den

Klöstern entrissenen Eigenthums und die kaiserliche Zusage einer Besoldung der Bischöfe. Pius VI. bestätigte durch die Bulle Maxime undique pressi vom 18. October 1798 dieses Abkommen. Nach demselben wurde für die ruthenisch-unirte Kirche der erzbischöfliche Stuhl von Polock wieder hergestellt und mit dem von Katharina II. vertriebenen Prälaten Heraclius Lissowski besetzt. Für die beiden Bisthümer Luck und Brest erzielte Litta die Rückberufung des von Katharina II. verbannten ruthenischen Eparchen Stephan Lewinski und die Erhebung Josaphat Bulhaks, vorher Coadjutor des unterdrückten Bisthums Pinsk-Turow. Die in ihre Klöster zurückkehrenden Basilianer verehrten in Litta ihren größten Wohlthäter. Hinsichtlich der Diöcesen des lateinischen Ritus in Polen, welche Katharina II. ebenfalls zerstört hatte, erlangte Litta, daß in Mohilew ein Erzbisthum mit zwei Titular-Suffraganbischöfen für Weißrußland, die Ukraine, Petersburg, Moskau, Livonien, Saratow, Astrachan und die Krim errichtet wurde. Dieser neuen Metropole wurden folgende fünf Bisthümer unterstellt: Samogitien (mit einem Suffragan und einem Coadjutor); Wilna (mit vier Suffraganen) für Litauen, Kurland und die unterdrückte Diöcese Livland; Luck-Zytomir (mit zwei Suffraganen und zwei Kathedralen, welche am 16. December 1798 unirt und dem ehemaligen Bischof von Kiew, Cäsar Colonna, verliehen wurden) für Volhynien und Kiew; Kaminiec (mit einem Suffragan) und Minsk (abgetrennt von Wilna). Um die Größe der von Litta der Kirche geleisteten Dienste zu erkennen, sei bemerkt, daß die Zahl der erwachsenen Katholiken in der Kirchenprovinz Mohilew lateinischen Ritus' im J. 1804 sich auf 1 635 490 Seelen belief. Am 29. August 1799 war Pius VI. zu Valence gestorben, und Litta begab sich nach Venedig zu dem unter russischem Schutze (seit 30. November 1799) tagenden Conclave, um dort Rechenschaft von seiner Mission abzulegen. Der am 14. März 1800 gewählte Pius VII. nahm Litta mit großem Wohlwollen auf und ernannte ihn alsbald zum Generalschatzmeister, ein Amt, welches bei der ungeheuren Schuldenlast (50 Millionen Scudi) des verkleinerten Kirchenstaates außerordentliche Fähigkeiten inmitten einer neu einzurichtenden Verwaltung erforderte. In Anerkennung für den ungewöhnlichen Eifer, die Uneigennützigkeit und Umsicht Litta's reservirte ihn Pius VII. in petto bei den Cardinalsernennungen des 23. Februar 1801 und proclamirte ihn im Consistorium vom 28. September dieses Jahres als Cardinalpriester unter dem Titel der hl. Pudentiana. Litta wurde Präfect der Indexcongregation und theilte in dieser, wie in Allem, die wechselvollen Schicksale Pius' VII. und des Kirchenstaates. Als der Papst gegen die Einverleibung einer Reihe von päpstlichen Provinzen in das Königreich Italien (am 16. März 1808) protestirte, wollte Napoleon das Cardinalscollegium auflösen und befahl deßhalb, daß alle Prälaten des Königreiches bis zum 25. Mai in ihre Heimat zurückzukehren hätten. Zu den gewaltsam abgeführten Cardinälen gehörte auch Litta, welcher im Juni nach Mailand gebracht wurde. Am 17. Februar 1810 hatte Napoleon den Kirchenstaat seinem Kaiserreiche einverleibt. Alle Cardinäle, die nicht Krankheit hinderte, wurden nach Paris befohlen, wohin auch die römischen Archive gebracht worden waren. Die Kirchenverwaltung sollte ein Departement der französischen Staatsverwaltung sein und die Cardinäle eine neue Art Hofstaat für „den Nachfolger Karls des Großen" bilden. Mit Consalvi war auch Litta nach Paris gekommen, hatte gleich ihm die Dotation von 30 000 Francs ausgeschlagen und mußte ebenso wie Consalvi bei öffentlichen Audienzen mehrfach unter dem barschen und verletzenden Benehmen des Kaisers leiden. Eine Adresse der Cardinäle zu Gunsten des in Savona gefangen gesetzten Papstes zerriß Bonaparte in Gegenwart der Ueberbringer. Auf's Höchste stieg der Zorn des Kaisers, als Litta mit zwölf anderen Cardinälen sich weigerte, in den Tuilerien seiner Hochzeit mit Marie Luise von Oesterreich beizuwohnen, nachdem der Papst von vorneherein von der ganzen Angelegenheit ausgeschlossen worden war. Bonaparte beraubte sie aller Einkünfte, verbot ihnen das Tragen der Cardinalsabzeichen (daher die „schwarzen" Cardinäle im Gegensatz zu den loyalen „rothen") und verbannte sie in einzelne Städte, wo sie unter die kleinlichste Polizeiaufsicht gestellt wurden. Alle litten bittere Noth, bis sich ein geheimer Unterstützungsverein gebildet hatte, von dem sie monatliche Gaben erhielten. Zwei und ein halbes Jahr weilte Litta in dieser Weise zu St. Quentin, bis er Ende 1812 mit den übrigen Cardinälen nach Fontainebleau zum gefangenen Papste gebracht wurde. Da gerade der Rath dieser „schwarzen" Cardinäle Papst Pius VII. bestimmte, das erpreßte Concordat von Fontainebleau am 24. März 1813 zu widerrufen, wurde Cardinal di Pietro neuerdings deportirt, die anderen aber unter polizeiliche Ueberwachung gestellt, bis auch sie zu Anfang 1814 in einzelne Städte vertheilt wurden. Erst der Einzug der Alliirten in Paris (31. März 1814) gab ihnen die Freiheit. Litta eilte zum Papste nach Rom, wurde Cardinalbischof von Sabina, Präfect der Propaganda, deren alten Glanz er wiederherstellte, und 1818 Generalvicar der römischen Diöcese. Im Frühjahr 1820 befiel ihn während einer Visitationsreise eine Lungenentzündung, der er schon am 1. Mai erlag. Seine Leiche wurde nach Rom gebracht und in der Kirche der hll. Johannes und Paulus auf dem Cölius beigesetzt. Litta hatte sich während seines Aufenthaltes in Frankreich vielfach literarisch beschäftigt, unter Anderem mit einer italienischen Uebersetzung der Ilias, die aber nicht veröffentlicht wurde, dann mit Studien über die Declaration des gallicanischen Clerus von 1682. Da Napoleon zur Rechtfertigung seiner Politik sich stets auf diese Declaration berief und bei den

Verhandlungen in Fontainebleau eigenhändig in die Instruction den Satz geschrieben hatte, jeder Papst müsse vor seiner Krönung schwören, nichts gegen die vier Artikel zu unternehmen, so verfaßte Litta seine berühmten, in der Form ebenso maßvollen, wie in der Ausführung klaren und genauen Briefe, die zuerst ohne sein Zuthun mit dem falschen Druckort Paris und vordatirt 1808, in Wirklichkeit zu Lyon 1818 erschienen (Lettres diverses et intéressantes sur les quatre articles dits du clergé de France, par un professeur en théologie, exjésuite). Sie wurden später, mit Noten, welche Lamennais zugeschrieben wurden, und einer kurzen Biographie versehen, vom Redacteur des Mémorial catholique herausgegeben (Lettres sur les quatre articles dits du clergé de France, Paris 1826); eine deutsche Uebersetzung mit Einleitung von Robiano von Borsbeck und einem Anhange verschiedener Documente über die Retractation des Febronius erschien 1844 zu Münster. (Vgl. Baruldi, Notizia biografica sul Cardinale L. Litta, in den Memor. di Relig. XIV, Firenze 1828.) [Weinand.]

Liturgien heißen die Formulare oder Anweisungen zur Feier der heiligen Messe, welche zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten in der Kirche vorgeschrieben waren und zum Theil noch im Gebrauche stehen. Ursprünglich bedeutete das griechische Wort λειτουργία gewisse öffentliche Dienste, welche die Bürger der Republiken persönlich und auf eigene Kosten übernahmen (Plat. Legg. 12, p. 949 c.). Allmälig bekam es den allgemeinern Sinn einer Dienstleistung überhaupt (Aristot. Oec. 1, 3), und so wird es in der Septuaginta gebraucht (Ex. 38, 21 u. ö.). Gleich dem zugehörigen Verbum λειτουργέω wird es aber in letzterer auch speciell vom priesterlichen Dienst gebraucht (Joel 1, 9; 2, 17), und diese Bedeutung hat das Wort im Neuen Testament als die gewöhnliche (z. B. Luc. 1, 23. Hebr. 8, 6). In der Kirchensprache wurde λειτουργία schon frühe die specifische Bezeichnung für das eucharistische Opfer und seinen Ritus, im weitern Sprachgebrauche auch Bezeichnung des gesammten priesterlichen Dienstes (vgl. Thalhofer, Handbuch der Liturgik I, 2 ff.). Obgleich das eucharistische Opfer vom Anfange an nicht nur dem Inhalte, sondern auch der Grundform nach unverändert dasselbe geblieben, so lag es doch in der Natur der Sache, daß seine Feier sowohl an verschiedenen Orten und bei verschiedenen Völkern sich verschieden gestaltete, als auch am nämlichen Orte mit der Zeit sozusagen von Innen heraus sich erweiterte oder entwickelte. Hier sollen die wichtigeren Liturgien, welche in kirchlicher Anwendung zu Tage getreten sind, übersichtlich aufgezählt werden; von bloßen Andeutungen, wie sie sich in der neu aufgefundenen Doctrina Apostolorum und bei Justin finden, kann hier keine Rede sein.

Die vorhandenen bekannten Liturgien zerfallen rücksichtlich ihrer ursprünglichen Heimat in zwei Hauptstämme, von denen der eine die morgenländischen, der andere die abendländischen enthält. Diese Eintheilung ist keineswegs bloß auf die Oertlichkeit des Ursprunges, sondern zugleich auf die je dem Orient und dem Occident eigenthümliche Auffassung der heiligen Handlung gegründet.

I. Morgenländische Liturgien. Aus der reichen Sammlung derselben verdienen nach Alter und Ausdehnung des Gebrauchs die folgenden besondere Erwähnung. a. Die Liturgie der Kirche von Jerusalem, gewöhnlich „Liturgie des hl. Jacobus" genannt und ohne Zweifel in ihren Grundzügen von diesem ersten Bischof von Jerusalem herrührend. Sie ist in griechischer Sprache vorhanden (bei Jos. Al. Assemani, Codex liturgicus universae ecclesiae IV, 2, 1 sqq., Romae 1752; Daniel, Codex liturg. IV, Lipsiae 1853, 88 sq.); ob sie ursprünglich in dieser oder in der gemeinen Landessprache Palästina's abgefaßt gewesen sei, ist nicht absolut entschieden, doch ist ersteres wahrscheinlicher. Die erste lateinische Uebersetzung, die 1560 zu Paris herauskam, hat der Canonicus Johannes a Sancto Andrea unter Mitwirkung Claudius' de Saintes, des nachmaligen Bischofs von Evreux, und des Theologen Gentian Hervet angefertigt. Die Auctorität einer Liturgie hängt nicht davon ab, daß sie aus der Feder irgend eines berühmten Mannes geflossen sei, sondern davon, daß sie die öffentliche Anerkennung und den öffentlichen Gebrauch irgend einer Kirche für sich habe. Für das Ansehen der in Rede stehenden Liturgie ist daher die Frage entscheidend, ob sie in der Kirche von Jerusalem im Gebrauch gewesen sei. Die Antwort lautet bejahend. In der Liturgie selbst heißt es nach der Consecration u. A.: „Wir opfern dir, o Herr, auch für deine heiligen Orte, welche du durch die göttliche Erscheinung deines Gesalbten und durch die Ankunft deines heiligen Geistes verherrlicht hast" u. s. w. Diese Worte hat man, weil sie ihr ausschließlich eigen sind, von jeher und mit Recht auf den Ort der Feier bezogen. Der Ritus, welchen der hl. Cyrill von Jerusalem in der fünften mystagogischen Katechese erklärt, stimmt in der Hauptsache mit unserer Liturgie überein. Warum bloß in der Hauptsache, nicht auch in allen Einzelheiten? Weil der heilige Lehrer keine Darstellung oder Beschreibung der Liturgie, sondern einen Unterricht, eine Erklärung über einzelne Theile derselben beabsichtigte und deßhalb die wichtigsten Punkte und solche, die eine passende Unterlage für die Belehrung darboten, aus dem gesammten Ritus hervorhob; sodann, weil er sich, wie eine sorgfältige Vergleichung erkennen läßt, nicht an ein einziges liturgisches Formular band, sondern auch andere berücksichtigte. Mehr als das Bisherige zeugt die Tradition der Griechen und Orientalen für die Liturgie von Jerusalem, die sie dem hl. Jacobus zuschreibt und der höchsten Achtung werth hält; die trullanische Synode vom Jahre 692 beruft sich auf sie, um den Armeniern zu beweisen, daß der Opferwein mit Wasser ge-

miſcht werden müſſe; die griechiſchen Gelehrten, wie Nicolaus von Methone, Marcus von Epheſus u. A. bis herab auf den conſtantinopolitaniſchen Patriarchen Jeremias, erkennen ſie an. Im Laufe der Zeit gelang es den Patriarchen von „Neu-Rom", die Liturgie ihrer Kirche den Patriarchaten des Orients aufzudrängen; nichtsdeſtoweniger wurde in Jeruſalem die alte Liturgie einmal im Jahr, am Feſte des hl. Jacobus, den 23. October, fortan gefeiert. Der Titel, der die Liturgie der Mutterkirche Paläſtina's dem hl. Jacobus zueignet, hat zu einem höchſt unerquicklichen Streite Anlaß gegeben, weil proteſtantiſche Gelehrte einzelne Sätze, Ausdrücke und Namen aus derſelben, z. B. das Triſagion, ὁμοούσιος und θεοτόκος, die Erwähnung der Confeſſoren und Anachoreten hervorhoben, welche nicht vom hl. Jacobus herrühren könnten, ſo daß die Liturgie ſelbſt nicht von ihm ſtamme, ſondern unterſchoben ſei und deßwegen keinerlei Beachtung verdiene. Man kann ohne Weiteres zugeben, daß die beanſtandeten Partien nicht aus der apoſtoliſchen Zeit ſtammen; allein daraus folgt nicht, daß die Liturgie das Werk eines literariſchen Freibeuters ſei und mit Unrecht den Namen des heiligen Jacobus an der Stirne trage. Es fragt ſich zunächſt, ob die Kirche von Jeruſalem ſie anerkannt und gebraucht habe, und ob ſich etwa nachweiſen laſſe, daß ſie dort in ſpäterer Zeit eingeführt worden ſei. Das Eine iſt ebenſo entſchieden zu bejahen, als das Andere zu verneinen, und dieß berechtigt zu dem Schluſſe, daß die fragliche Liturgie die älteſte und urſprüngliche der Kirche von Jeruſalem iſt. Weil aber dieſe Kirche den hl. Jacobus als ihren erſten Biſchof verehrt, auf ihn ihre Gründung zurückführt, ſo behauptet ſie auch, von ihm die Ordnung ihres Gottesdienſtes empfangen zu haben. — Die Liturgie von Jeruſalem kann gewiſſermaßen als das Vorbild oder als der Grundriß der bekannteſten Liturgien des Orients betrachtet werden. Nach der altüblichen Eintheilung zerfällt ſie in die Liturgie der Katechumenen und in die der Gläubigen (ſ. d. Art. Meſſe). Jene beſteht aus Gebeten, Geſängen und Leſungen aus den Büchern des Alten und Neuen Bundes; dieſe beginnt mit der Darbringung der Opfergaben, an die das Glaubensbekenntniß und der Friedenskuß ſich anſchließen; dann wird durch die Präfation und eine paränetiſche Darſtellung der göttlichen Heilsanſtalten die Conſecration eingeleitet. Nach den Einſetzungsworten, die mit lauter Stimme ausgeſprochen und von Seiten des Volkes mit „Amen" beantwortet werden, folgt das Andenken an das Leiden, den Tod, die Auferſtehung, die Himmelfahrt und zweite Ankunft Jeſu Chriſti mit der Bitte um Tilgung der alten Schuld und Verleihung der himmliſchen Gaben. Nun kommt die vielbeſprochene, den morgenländiſchen Liturgien eigenthümliche „Anrufung des heiligen Geiſtes" (ſ. d. Art. Epikleſe), worauf der Prieſter einige Gebete und Fürbitten verrichtet und zur nähern Vorbereitung auf die heilige Communion übergeht. Mit den Worten „Das Heilige dem Heiligen" werden die heiligen Gaben emporgehoben, und dann wird die Theilung der Hoſtie, von der ein Theil in den Kelch geſenkt wird, vorgenommen. Unter verſchiedenen Gebeten und Geſängen folgt jetzt die Communion des Prieſters und des Volkes; Dankſagung, Segnung und feierliche Entlaſſung der Gemeinde bilden den Schluß (ſ. das claſſiſche Werk von C. A. Swainson, The Greek Liturgies, chiefly from original authorities, Lond. 1884). Mit der Liturgie der Kirche von Jeruſalem wird die im achten Buche der apoſtoliſchen Conſtitutionen c. 6—15 (Migne, PP. gr. I, 1075; Daniel l. c. IV, 48) enthaltene gewöhnlich in Verbindung gebracht. Die Verwandtſchaft zwiſchen beiden iſt jedoch nicht größer, als die der orientaliſchen Liturgien überhaupt zu einander. Die Abfaſſung der Liturgie der Conſtitutionen wird in das Ende des 3. oder den Anfang des 4. Jahrhunderts geſetzt (vgl. d. Art. Constitutiones apostolicae). Goar und Renaudot behaupten, die Liturgie der Conſtitutionen ſei in keiner orientaliſchen Kirche im Gebrauche geweſen; nach Probſt (Liturgie der erſten drei Jahrhunderte, Tüb. 1870, § 86) und Bickell (bei Kraus, Realencykl. II, 310 ff.) dagegen war ſie mit geringen Abweichungen ſogar im Abendlande in den erſten drei Jahrhunderten gemeinüblich. Um annehmbar zu machen, daß ſie älter ſei als die übrigen Liturgien, die auf uns gekommen, wird unter Anderem bemerkt, ſie habe das „Vaterunſer" vor der Communion noch nicht; in dem Memento der Hingeſchiedenen werden „noch keine beſonderen Namen von Heiligen, am wenigſten die Gottesmutter erwähnt", und in den Fürbitten für die Lebenden ſtehen die Asceten ſtatt der Mönche; auch diejenigen Vorbereitungsgebete des Prieſters, welche in der Liturgie des hl. Jacobus ſich finden und auf die ſpätere Geſtaltung des Gottesdienſtes hinweiſen, kommen in ihr nicht vor. Allein, was das „Vaterunſer" betrifft, ſo iſt die Vorausſetzung, als ob es erſt ſpäter, etwa im 4. Jahrhundert, der Liturgie einverleibt worden, ganz unbegründet und widerſpricht der älteſten kirchlichen Tradition. Es wird zugegeben, daß die Erwähnung der „Gottesgebärerin" im öffentlichen Gottesdienſte nach dem Concilium zu Epheſus (431) allgemein üblich wurde, daß die namentliche Aufzählung von Heiligen, die Fürbitte für die Mönche, die angedeuteten Vorbereitungsgebete des Prieſters ſpätere Zuſätze ſind; folgt nun unfehlbar, ein liturgiſches Formular, welches nichts von dieſen Zuſätzen hat, ſei älter als andere, die ſie aufgenommen haben? Richtiger iſt es, anzunehmen, daß die Liturgie der apoſtoliſchen Conſtitutionen deßwegen von Zuſätzen und Veränderungen freigeblieben iſt, weil ſie nicht öffentlich gebraucht wurde und darum dem Einfluſſe der Bewegungen und Entwicklungen im kirchlichen Leben entrückt war. Allerdings wird man zugeben müſſen, daß Beſtandtheile dieſer Liturgie bis in

die apostolische Zeit hinaufreichen, und in diesem Sinne wird sie unter dem Namen „Liturgie des hl. Clemens“ von Thalhofer (Liturgik I, 334) für die älteste der auf uns gekommenen selbständigen Liturgien des Orients erklärt. Aehnlich ist Bickells Ansicht, der auch eine vollständige Beschreibung dieser Liturgie gibt (Kraus, Realencykl. II, 313 ff.). — b. **Die Liturgie von Antiochien** fällt mit der hierosolymitanischen zusammen. Bekanntlich gehörte Palästina in den drei ersten Jahrhunderten zum Patriarchate von Antiochien (s. d. Art. Antiochien, Patriarchat), bis dem Bischofe von Jerusalem zuerst durch die Synode von Nicäa ein Ehrenvorrang (ohne Exemtion von der Gerichtsbarkeit des Erzbischofs von Cäsarea), sodann aber durch die vierte allgemeine Synode von Chalcedon das Patriarchat über die drei Provinzen von Palästina zuerkannt wurde. Außer der griechischen Liturgie des hl. Jacobus war im antiochenischen Sprengel auch eine syrische dieses Namens im Gebrauche (bei Assemani l. c. 131 sqq.; lateinisch und vervollständigt bei Renaudot, Liturg. orient. collectio, Paris. 1716, II, 29 sqq.). Sie ist eine freie Bearbeitung der ersteren für die Syrer. Da sie nach der monophysitischen Spaltung nicht nur von den Melchiten (damals den Orthodoxen), sondern auch von den Häretikern anerkannt und gebraucht wurde, so ist anzunehmen, daß sie zur Zeit des Conciliums von Chalcedon im J. 451 nicht nur vorhanden war, sondern auch in hohem Ansehen stand. Die Monophysiten, in der Folge Jacobiten genannt, producirten eine Menge von Liturgien unter erdichteten Titeln; Abraham Ecchellensis gibt ihre Zahl auf 50 an, Renaudot gibt die lateinische Uebersetzung von 38. Die Melchiten hielten sich an die althergebrachte Liturgie, bis es den Patriarchen von Constantinopel gelang, die Einführung der ihrigen durchzusetzen. Näheres bei Bickell a. a. O. 323 ff. — c. **Die Liturgie des hl. Marcus, d. i. der Kirche von Alexandrien.** Sie wurde im J. 1583 zu Paris mit einer lateinischen Uebersetzung von dem Canonicus Johannes a Sancto Andrea herausgegeben. Das griechische Manuscript hatte sich in einem Kloster der Mönche des hl. Basilius in Calabrien vorgefunden, und der Cardinal Wilhelm Sirlet ließ eine Abschrift desselben für den Herausgeber fertigen. Die Scheidung der ägyptischen Christen nach der Synode von Chalcedon in Melchiten und Monophysiten (gewöhnlicher Jacobiten oder Kopten, s. d. Art.) darf hier als bekannt vorausgesetzt werden. Die genannte Liturgie nun ist allem Anschein nach die alte, vor der monophysitischen Spaltung in Aegypten eingeführte, die von den Melchiten auch nach der Spaltung beibehalten und erst im 12. Jahrhunderte durch die Liturgie von Constantinopel verdrängt wurde. Sie wird dem hl. Marcus zugeschrieben, weil er die Kirche von Alexandrien gegründet hat. Daß sie spätere Zusätze aufgenommen hat dem Wachsthume und den Bewegungen des kirchlichen Lebens nicht verschlossen geblieben ist, bildet keinen Beweis gegen ihren apostolischen Ursprung. Die beste Ausgabe ist jetzt die von Swainson (l. c.); eine deutsche Uebersetzung gab Probst (Liturg. 318). Während diese rechtgläubige Liturgie nur griechisch vorhanden ist, enthalten die meisten Handschriften die monophysitischen Liturgien in koptischer Sprache, jedoch vielfach unter Beibehaltung des griechischen Textes für das laut zu Recitirende. Die Kopten haben nämlich viele Liturgien verfaßt, von denen aber nur drei gebraucht werden dürfen: die Liturgie des hl. Basilius, die an gewöhnlichen Sonn- und Wochentagen sowie zum Gottesdienste für die Verstorbenen genommen wird; die Liturgie des hl. Gregor des Theologen, die an den Festen des Herrn und anderen hohen Feiertagen vorgeschrieben ist; endlich die des hl. Cyrill, die für die Fastenzeit und den Weihnachtsabend bestimmt ist. Der ersten ist das vollständige Meßformular angehängt. Das koptische Missale erschien 1736 zu Rom; englische Uebersetzungen gaben J. M. Rodwell in den Occasional Papers of the Eastern Church Assoc. n. 12, London 1870, S. C. Malan in den Orig. Docum. of the Coptic Church n. 1. 5. 6, London 1872—1875, und der Marquis of Bute, The Coptic Morning Service, London 1882. Gabriel, Tarichs Sohn, der 70. koptische Patriarch, verbot bei Strafe der Excommunication den Gebrauch jeder andern Liturgie. Während die Melchiten fortwährend den Gottesdienst in der griechischen Sprache feierten, entschieden sich die Häretiker für die sog. koptische Sprache, die zur Zeit des Einfalles der Araber in Aegypten Umgangssprache war. Uebrigens wurde in weniger als 200 Jahren die Sprache der Eroberer die herrschende, so zwar, daß selbst die Priester die alte Landessprache nicht mehr verstanden und man sich genöthigt sah, dem koptischen Texte der liturgischen Bücher eine arabische Uebersetzung beizufügen. Es ist mehr als naiv, wenn man sich da und dort auf die koptische Liturgie beruft, um die Einführung der Landessprache beim Gottesdienst zu urgiren (vgl. d. Art. Kirchensprache). Einmal ist die koptische Sprache seit dem Ende des 9. oder Anfang des 10. Jahrhunderts aus der Reihe der lebenden Sprachen verschwunden; wäre dieß aber auch nicht der Fall, so sollte sich ein Katholik doch besinnen, ehe er seiner Kirche zumuthet, daß sie das Beispiel der Häretiker nachahme. Mit der Kirche von Aegypten hängt die abessinische von ihrer Gründung an zusammen. Der hl. Frumentius, dem Abessinien (s. d. Art.) seine Bekehrung verdankt, wurde in Alexandrien durch den großen Athanasius zum Bischofe geweiht, und von da an empfing Abessinien von Aegypten seine Oberhirten, seine kirchliche Verfassung, seine Gottesdienstordnung und zuletzt die monophysitische Häresie, der es zur Stunde noch verfallen ist. Die Zahl der abessinischen Liturgien wird von Einigen auf zwölf, von Anderen wohl richtiger auf zehn angegeben, nämlich die Liturgie

1. des hl. Johannes des Evangeliſten, 2. der 318 Väter von Nicäa, 3. des Epiphanius, 4. des Jacob von Sarug (ſ. d. Art.), 5. des Johannes Chryſoſtomus, 6. eines Ungenannten, 7. der heiligen Apoſtel, 8. des Cyriac, 9. des Gregor von Nazianz und 10. des Patriarchen Dioscur. Die unter 7. genannte Liturgie der heiligen Apoſtel wurde in Rom 1548 durch den abeſſiniſchen Archimandriten Petrus, auch Teſfa (Sion) genannt, äthiopiſch herausgegeben. Im folgenden Jahre erſchien eine lateiniſche Ueberſetzung. In's Engliſche ward ſie von Rodwell, London 1864, überſetzt, theilweiſe auch von C. Bezold am Ende des Swainſon'ſchen Werkes. Die unter 5. genannte Liturgie des hl. Johannes Chryſoſtomus gaben Wansleben in Ludolfs Gramm. aethiop., ed. II 1661, und Dillmann in der Chrestom. Aethiop., Lipsiae 1866, 51 sq., heraus; eine andere ſteht mit lateiniſcher Ueberſetzung in Ludolfs Comment. in hist. Aethiop., Francof. 1691, 341. (Vgl. A. Schulte, Die in Aethiopien gebräuchliche Liturgie des hl. Joh. Chryſ., im Katholik 1888, I, 417.) Die Liturgie der heiligen Apoſtel enthält den vollſtändigen Ordo des abeſſiniſchen Gottesdienſtes, und die übrigen Liturgien müſſen aus ihr ergänzt werden. Ohne Mühe kann man in ihr eine Nachbildung der koptiſchen Liturgie des hl. Baſilius erkennen. — d. Die byzantiniſchen Liturgien. Die Kirche von Conſtantinopel oder Byzanz hat ſeit mehr denn 1300 Jahren zwei Liturgien, von denen die eine dem hl. Baſilius, die andere dem hl. Chryſoſtomus zugeſchrieben wird. α. Daß der hl. Baſilius, vom Jahre 370—379 Biſchof zu Cäſarea in Cappadocien, eine Liturgie verfaßt habe, ſteht außer Zweifel und wird von Proclus (Περὶ παραδόσεως τῆς θείας λειτουργίας, Migne, PP. gr. LXV, 849), von dem Diacon Petrus (De incarnatione et gratia D. n. J. Chr. etc. c. 8), vom zweiten Concil von Nicäa (Harduin IV, 370) und vielen Anderen bezeugt. Ob aber die Liturgie, welche unter dem Namen des hl. Baſilius in der conſtantinopolitaniſchen Kirche gebraucht wird, oder ein anderes Exemplar deſſen ächtes Werk ſei, iſt völlig ungewiß, und ohne Rückſicht auf die Tradition der Griechen glaubt Goar (Eucholog. 180), einem Exemplare der baſilianiſchen Liturgie, das ihm Iſidor Pyromalus mitgetheilt, den Vorzug geben zu müſſen. Immerhin zeigen die ſehr bedeutenden Abweichungen der Codices von einander, daß die Liturgie durch den Namen, mit dem ſie geſchmückt iſt, gegen die Verbeſſerungsverſuche keineswegs geſchützt worden ſei. Der Gottesdienſt wird nach der Liturgie des hl. Baſilius gefeiert: an den Sonntagen der heiligen und großen Faſtenzeit mit Ausnahme des Palmſonntags; am hohen Gründonnerstage; am großen Sabbat, d. i. am Charſamstage; an den Vigilien von Weihnachten und Epiphanie und am Feſte des hl. Baſilius, welches nach dem griechiſchen Kalender am Neujahr, dem Todestage des hl. Baſilius, begangen wird. Dieſe Liturgie findet ſich griechiſch bei Daniel, Codex liturg. IV, 421 sq.; in neueren deutſchen Ueberſetzungen bei Storf, Die griechiſchen Liturgien, Kempten 1877, und Maltzew, Die göttlichen Liturgien unſerer hll. Väter, Berlin 1890. (Vgl. Probſt, Die Liturgie des Baſilius, im Katholik 1882, II, 561 ff., 1883, I, 1 ff. 113 ff.) β. Die Liturgie des hl. Chryſoſtomus, welche, die genannten Tage ausgenommen, das ganze Jahr hindurch im Gebrauche iſt, wird im 7. Jahrhundert noch von Leontius „die Liturgie der heiligen Apoſtel" genannt und ſcheint erſt im 8. den Namen des Johannes „mit dem goldenen Mund" erhalten zu haben. Durch die Ueberlieferung der Orientalen, durch die gläubige Annahme der Occidentalen und durch die Zeugniſſe ſehr vieler Schriftſteller wird dem hl. Chryſoſtomus die Bearbeitung einer Liturgie, und zwar der in der Kirche von Conſtantinopel gebräuchlichen, zuerkannt. Er habe, ſagt Proclus, wegen der Schlaffheit der menſchlichen Natur und in der Abſicht, jede teufliſche Ausflucht gleichſam zu entwurzeln, den Gottesdienſt in Vielem abgekürzt. Uebrigens iſt die Verſchiedenheit der vorhandenen Exemplare dieſer Liturgie ſo groß, daß Goar zweifelhaft war, welches derſelben er einer Vergleichung zu Grunde legen ſollte, und erklärt: Tanta . . . varietas, ut nos qui octo sola (sc. exemplaria) ex illis tibi, Lector . . ., ob oculos ponimus, cuncta illa simul, tantae dissimilitudinis aspectu territi, inter sese conferre, vitandae nimiae confusionis gratia, non potuerimus etc. Den griechiſchen Text dieſer Liturgie hat auch Migne, PP. gr. LXIII, 901 sqq.; LXIV, 1062 sq. (Vgl. Denzinger, Ritus Oriental. I, Wirceb. 1863, 6—16; Hammond, The Ancient Liturgy of Antioch and other Liturgical Fragments, Oxford 1878.) Deutſch ſteht ſie in den vorher angegebenen Büchern von Storf und Maltzew, auch bei Cracau, Die Liturgie des hl. Johannes Chryſoſtomus, Gütersloh 1890; eine Beſchreibung ihres Verlaufes gibt Thalhofer, Liturgik II, 46 ff. Die Ordnung der beiden Liturgien von Conſtantinopel iſt der in der Liturgie des hl. Jacobus eingehaltenen ähnlich. Wir begegnen der Eintheilung in Katechumenen- und Gläubigen-Liturgie; der Friedenskuß, dem hier das Symbolum folgt, wird nach der erſten Oblation ertheilt; die Präfation und die unmittelbare Vorbereitung auf die Conſecration beſteht im Dank und Preis für die Heilsanſtalten Gottes; die Einſetzungsworte werden laut geſprochen und mit „Amen" beantwortet; dann folgt die „Anrufung des heiligen Geiſtes", die Aufopferung zu Ehren der Heiligen, die Fürbitten für die Verſtorbenen und die Lebenden, die Elevation und Brechung der Hoſtie, die Communion und zuletzt die Dankſagung und Segnung. — Die Liturgien von Conſtantinopel wurden in ſlaviſcher Ueberſetzung von den hll. Cyrillus und Methodius (ſ. d. Artt.) zuerſt in Pannonien und Mähren eingeführt. Methodius mußte ſich in Rom im J. 880 ſowohl

wegen seiner Lehre als auch wegen der Sprache des Gottesdienstes verantworten. „Wir hören auch," schrieb ihm Papst Johann VIII. unterm 14. Juni 879, „daß du die Messe in einer fremden (barbara), d. i. in der slavischen Sprache feierst, weßhalb wir schon durch unser Schreiben untersagt haben, daß du die heilige Feier der Messe in jener Sprache begehest, sondern entweder in der lateinischen oder der griechischen Sprache" u. s. w. Es gelang dem Apostel der Slaven, den Papst in diesem Punkte zur Nachgiebigkeit zu bewegen. Ohne Zweifel leitete den heiligen Vater hierbei hauptsächlich die Rücksicht auf die Erhaltung der Kircheneinigkeit, welche gerade damals durch Photius gefährdet war. „Es sei", erklärte er, „dem wahren Glauben oder der Lehre nicht entgegen, in der slavischen Sprache die Messe zu feiern, das heilige Evangelium und die gut übersetzten Stücke aus dem Alten und Neuen Testamente vorzulesen, sowie die Tagzeiten zu beten oder zu singen. Jedoch sollte das Evangelium zur größern Verherrlichung erst lateinisch, dann slavisch gelesen werden. „Und wenn es dir", heißt es am Schlusse des päpstlichen Briefes an Svatopluk, „und deinen Beamten besser gefällt, die Messe in lateinischer Sprache zu hören, so befehlen wir, daß dir die heilige Messe lateinisch gefeiert werde" (s. den Brief bei Thalhofer, Liturgik I, 401). Die slavische Uebersetzung der griechischen Liturgie fand auch in Rußland Eingang, wo sie heute noch gebraucht wird (M. Rajewski, Euchologion der orthodox-kathol. Kirche aus dem griech. Originaltext mit Berücksichtigung der altslavischen Uebersetzung in's Deutsche übertragen, I, Wien 1861, 169 ff.). — e. Die Liturgie der Armenier, wahrscheinlich im 4. Jahrhundert verfaßt, doch so, daß sie im 5. ihre Vollendung erhielt, hat große Aehnlichkeit mit der byzantinischen, was nicht befremdet, wenn man bedenkt, daß der Mann, dem die Bekehrung von Groß-Armenien vorzugsweise zugeschrieben wird, Gregor der Erleuchter (s. d. Art.), in Cäsarea unterrichtet und geweiht worden, und daß der hl. Chrysostomus zu Comana in Pontus starb und bei den Armeniern hoch verehrt wird. Die älteste zusammenhangende Darstellung derselben stammt aus dem 10. Jahrhundert (Chosroae Magni Episcopi monophysitici explicatio precum missae, e lingua armeniaca in latinam versa op. Dr. P. Vetter, Frib. 1880). Das ächte Missale ward, nachdem es stark veränderte Ausgaben erschienen waren, armenisch zu Rom 1686 herausgegeben; außerdem erschien Liturgia Armeniaca cum imaginibus zu Venedig 1823 in zwei Ausgaben. Die bekannteren Uebersetzungen sind: 1. Die unter dem Titel Codex mysterii Missae Armenorum, sive Liturgia Armena, 1677 aus der Typographie der Propaganda hervorgegangene. Sie ist in zwei Bücher gesondert, wovon das eine für den Priester, das andere für die Diener bestimmt ist. 2. Die lateinische Uebersetzung des Theatiners L. M. Pisani, mit dem Zunamen von St. Olon (geb. 1659, gest. 1717), welche Lebrun in den fünften Band seiner Explication de la Messe aufgenommen und mit gelehrten Untersuchungen begleitet hat. Sie ist betitelt Liturgia Armena, cum ritu et cantu ministerii, ex originali Armeno manuscripto. Die Handschrift enthielt bloß die priesterlichen Gebete und Formeln, das Uebrige mußte aus der römischen Ausgabe von 1677 und aus dem Gedächtniß des Uebersetzers ergänzt werden. 3. Die italienische Uebersetzung des P. Gabriel Avedichian, Mechitaristen im Kloster S. Lazaro bei Venedig. Sie wurde von J. B. E. Pascal nach letzterer Ausgabe 1826 und 1832 in's Französische übertragen. 4. Eine deutsche Uebersetzung von F. X. Steck: Die Liturgie der katholischen Armenier, Tübingen 1845. Die genannten Uebersetzungen weichen in einem wichtigen Punkte von einander ab, in der „Anrufung des heiligen Geistes". Die erste und vierte drücken die bereits vollzogene Consecration aus: „durch welchen (heiligen Geist) du dieses gesegnete Brod wahrhaftig zum Leibe unseres Herrn und Erlösers Jesu Christi gemacht hast" u. s. w. In der zweiten und dritten lautet die Formel: „durch welchen du dieses gesegnete Brod wahrhaft zum Leibe unseres Herrn und Erlösers Jesu Christi machest", oder: „durch welchen dieses gesegnete Brod u. s. w. gemacht werde". Es ist kein Zweifel, daß hier die armenische Liturgie, wie sie ist, dort, wie sie gewünscht wurde, erscheint. — f. Die Secte der Nestorianer, deren eigentliche Geburtsstätte Syrien ist, hatte nach dem Concil von Ephesus (431) ihre Hauptniederlassung in Mesopotamien, von wo sie sich über Persien, die Tatarei, China und Ostindien ausbreitete. Ihr Oberhaupt zu Bagdad usurpirte den Titel Patriarch oder Katholikos. Jetzt ist sie sehr zusammengeschmolzen. Sie hat drei Liturgien: 1. Die der heiligen Apostel, die zugleich den Ordo und die allen gemeinschaftlichen Gebete enthält, so daß in den beiden anderen vielfach auf diese verwiesen wird. Bei Renaudot (II, 584 sq.) führt sie eine doppelte Aufschrift; vor dem Eingang: Liturgia apostolorum sanctorum, seu ordo sacramentorum; vor der Anaphora (Missa fidelium): Liturgia beatorum apostolorum, composita a S. Adaeo et S. Mari orientalium doctoribus. Der Titel kündigt sie also als das Werk des hl. Adäus oder Thaddäus, des Apostels von Mesopotamien, an, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß sie in Mesopotamien schon im Gebrauche war, ehe sich die Nestorianer dort niederließen. (S. über diese Liturgie Bickell, Der kathol. Orient, 1874, 25.) 2. Die Liturgie des Theodor von Mopsveste, der seiner exegetischen Leistungen wegen den Zunamen Interpres erhielt und nicht bloß ein Anhänger des Nestorius war, sondern als der Urheber der Häresie, die von letzterem den Namen erhielt, zu betrachten ist. Sie ist überschrieben: Liturgia Theodori Interpretis, und hat beigefügt: quae celebratur a dominica prima Annuntiationis usque ad dominicam Oschanae (i. e. Palmarum). Sie

wird also vom ersten Adventsonntage an bis zum Palmsonntag, und zwar, wie Renaudot meint, bloß an Sonntagen gebraucht. 3. Die Liturgie des Nestorius. Die dem Titel Liturgia Nestorii angehängte Rubrik bezeichnet die fünf Tage im Jahr, an welchen der Gottesdienst nach dieser Liturgie gefeiert wird. Doch macht sich hier eine Abweichung bemerkbar. In dem Missale, welches R. Simon von einem Priester aus Babylon erhalten, heißt die Rubrik: quae celebratur quinquies per annum: in Epiphania; in festo divi Joannis Baptistae; die festo doctorum Graecorum; feria quarta rogationum Ninivae, et Paschate. Bei Renaudot (l. c. 626) werden die Vigilien vom hl. Johannes dem Täufer und von den griechischen Kirchenlehrern angegeben. Die Doctores graeci, deren Andenken die Nestorianer am Freitag der fünften Woche nach Epiphanie feiern, sind: Diodor von Tarsus, Theodor von Mopsveste und Nestorius. Die Bitt- oder Bußtage von Ninive, auch „Festtage Jonas'" genannt, sind drei Fasttage, die vor der großen Fasten zur Erinnerung an die dreitägige Buße der Niniviten gehalten werden. Auf der Synode von Diampur 1599 wurde für die indischen Thomaschristen eine veränderte Ausgabe der nestorianischen Liturgie festgestellt, welche öfter übersetzt worden ist (Gouvea Jornada do arcebispo de Goa Aleixo de Menezeres, Coimbra 1606; Raulin, Historia ecclesiae malabaricae cum Diampestina synodo, Romae 1745). Die Sprache des nestorianischen Gottesdienstes ist allenthalben die syrische. Die beiden letztgenannten Liturgien sollen im 6. Jahrhundert von dem Patriarchen Mar Abbas aus dem Griechischen in's Syrische übersetzt worden sein. (Vgl. Neale and Littledale, The Liturgies of St. Mark, James, Clement, Chrysostom and Basil, and the Church of Malabar, London 1869; Badger, The Nestorians and their Rituals, London 1852; The same, in the Occasional Papers of the Eastern Church Association n. 17, London 1875.) Ueber diese Liturgien des Orients ist noch zu vgl. L. Duchesne, Origines du culte chrétien, Par. 1889.

II. Liturgien des Abendlandes. Der Occident ist bei weitem nicht so reich an Liturgien als der Orient, und die wenigen, die er zählt, gehören nach Charakter und Abstammung theilweise dem Morgenlande an. Hier muß 1. von der römischen Liturgie die Rede sein, deren Pflanzung mit Recht den Aposteln zugeschrieben wird, doch so, daß sie unter dem Beistande des heiligen Geistes mit der Zeit herangewachsen ist und in allen Jahrhunderten neue Zweige und Blüten erhält. Die ältesten schriftlichen Aufzeichnungen der römischen Liturgie liegen in drei Sacramentarien vor, die nach den drei Päpsten Leo, Gelasius und Gregor benannt werden. a. Das Sacramentarium Leonianum, auch Sacram. Veronense, wurde zum ersten Mal im J. 1735 von Joseph Blanchini *aus einem* Codex der Bibliothek des Capitels von Verona herausgegeben, wiederholt bei Migne, PP. lat. LV, 21 sqq. Die Aufschrift, welche Leo I. als den Auctor bezeichnet, ist eine Zugabe des Herausgebers, welcher den gemachten Fund wohl etwas zu hoch werthete. J. A. Orsi und mit ihm Caj. M. Merati und J. A. Assemani halten Gelasius für den Verfasser. Eusebius Amort ist der Ansicht, es sei nicht das Werk eines Papstes, sondern das Sacramentarium der römischen Päpste überhaupt. Lud. Ant. Muratori hat die Frage über das Alter und den Urheber dieses Sacramentariums einer umsichtigen Prüfung unterzogen, deren Ergebniß dahin geht, es stamme dasselbe aus der Zeit Felix' III. (483—492), sei das Werk eines ungenannten und dazu noch ungeschickten Privaten, der, was er an Orationen, Präfationen u. dgl. vorgefunden, ohne Wahl und Ordnung zusammengestellt. Dieses Urtheil, mit welchem das der Brüder Ballerini, Herausgeber der Werke Leo's I., wesentlich übereinstimmt, erscheint bei genauerer Einsicht in das Buch gerechtfertigt. Das Ganze stellt sich als das Bruchstück einer, man möchte fast sagen planlosen Sammlung liturgischer Formularien dar. Während einzelne Nummern eine Collecte, ein Opferungsgebet (Secreta), eine Präfation und Postcommunion enthalten, dem hergebrachten römischen Ritus gemäß, zeigen andere die größte Unregelmäßigkeit; Nr. 7 z. B. besteht aus drei Collecten, zwei Secreten und zwei Präfationen; Nr. 9 aus zwei Collecten, einer Secreta und einer Präfation; Nr. 10 aus einer Secreta, zwei Präfationen und zwei Postcommunionen; Nr. 19 aus vier Collecten, einer Secreta, zwei Präfationen und zwei Postcommunionen; und so durch das ganze Buch. Ein solches Operat konnte nur dadurch entstehen, daß jemand die liturgischen Formularien, welche ihm da und dort begegneten, zusammenstellte. An eine Bestimmung zum kirchlichen Gebrauche ist nicht zu denken, weßhalb ihm auch der Name Sacramentarium, sofern darunter ein Kirchenbuch verstanden wird, nicht gebührt. Uebrigens sind in vorliegender Sammlung die ältesten Monumente der römischen Liturgie gegeben. Für das hohe Alter zeugt der Umstand, daß weder Feste der Confessoren noch die Feste des heiligen Kreuzes und der Geburt der seligsten Jungfrau Maria in der Sammlung vorkommen, und daß die darin enthaltene Reihenfolge der Feste dem Festverzeichnisse des Aegidius Bucherius, angeblich aus der Mitte des 4. Jahrhunderts, sehr ähnlich ist. Daß man in der Sammlung Bestandtheile der römischen Liturgie vor sich habe, wird aus dem Inhalte mehrerer Gebete und Präfationen, sowie aus der Angabe der Cömeterien und heiligen Orte, wo einzelne Feste gefeiert wurden, unwiderleglich bewiesen. (Vgl. L. A. Muratorii De rebus liturgicis dissertatio, cap. 4.) — b. Das Sacramentarium Gelasianum. Die eigentliche Aufschrift lautet: In nomine Domini nostri Jesu Christi. Incipit liber Sacramentorum Romanae ecclesiae ordinis anni cir-

culi. Es wurde von Joseph Maria Thomasius im J. 1680 zu Rom dem Drucke übergeben. Die Handschrift, früher Eigenthum des Pariser Senators Petavius (Petau), kam in der Folge in die Bibliothek der Königin Christina von Schweden. Ein neuer Abdruck steht bei Migne, PP. lat. LXXIV, 1055. Wird dieses Sacramentarium mit Recht dem hl. Gelasius I. zugeeignet? Ja, antworten die katholischen Gelehrten einstimmig; denn daß Gelasius ein Sacramentarium verfaßt, bezeugen Gennadius, das Papstbuch, Johannes der Diacon und die alten Verzeichnisse der römischen Päpste bei den Bollandisten (April. I, 34). Nun kennt aber die römische Kirche blos zwei officielle, d. h. für den öffentlichen Gebrauch bestimmte und herausgegebene Sacramentarien, das gregorianische und das vor Gregor gebrauchte, von ihm emendirte gelasianische. Das vorliegende ist ein Sacramentarium der römischen Kirche, was nicht bloß aus dem Titel, sondern auch aus den darin vorkommenden Festen ersichtlich ist. Daß es das gregorianische sei, behauptet niemand; es muß also das gelasianische sein. Für das Alter des Codex führt der Herausgeber Thomasius in seiner Vorrede Folgendes an: α. In dem Symbolum fehlt der Zusatz Filioque; β. der Codex enthält die Messen für die Donnerstage der Fastenzeit noch nicht; γ. es fehlen mehrere Messen (Feste), die vom 7. Jahrhunderte an üblich waren; δ. es sind weniger Heiligenfeste aufgenommen als in die späteren Sacramentarien; ε. nur die Martyr haben eigene Feste. Aber der Codex hat Bestandtheile, welche auf eine spätere Zeit hinweisen? Allerdings; der Codex ist eben nicht zum Zwecke der Erudition, sondern für den öffentlichen Gebrauch abgefaßt worden; er konnte und sollte daher der Entfaltung des gottesdienstlichen Lebens nicht verschlossen bleiben. Das gelasianische Sacramentarium ist in drei Theile getheilt, wovon der erste, De anni circulo überschrieben, die kirchliche Zeit von der Weihnachtsvigil bis zur Pfingstoctav umfaßt, der zweite mit der Aufschrift De natalitiis Sanctorum die Feste der Heiligen, und der dritte, De dominicis diebus betitelt, die Gebete für die Sonntage nach Pfingsten sowie den Canon der heiligen Messe enthält. Ueber den erst 1879 von F. E. Warren nach einem irischen Missale herausgegebenen ächten Meßcanon, welcher für die römische Liturgie den Uebergang von dem „großen Dankgebete" der ältesten Zeit zum Canon des Mittelalters gibt, vgl. Grisar in der Innsbr. Zeitschrift f. kath. Theol. 1886, 1 ff. — c. Das Sacramentarium Gregorianum. Die gewichtigsten Stimmen bezeugen einhellig, daß sich der hl. Gregor I., der von 590—604 auf dem Stuhle des Apostelfürsten saß, ganz vorzüglich um die Liturgie verdient gemacht habe. Namentlich wird diesem außerordentlichen Manne, diesem nicht minder bewunderungswürdigen Lehrer als großen Hirten, dessen Geist, in die himmlischen Geheimnisse vertieft, zugleich die irdischen Anliegen, die Leiden und Bedürfnisse der Kirche sorgend und helfend umfaßte, die Bearbeitung eines Sacramentariums zugeschrieben. „Er hat auch", schreibt sein Biograph, der Diacon Johannes (2, 17), „den gelasianischen Meßcodex in Ein Buch zusammengedrängt, wobei er Vieles ausgelassen, Weniges geändert, Einiges für die Erläuterung der evangelischen Lesestücke hinzugethan." Welches Exemplar des gregorianischen Sacramentars aus der Zahl der vorhandenen am wenigsten interpolirt sei, ist schwer zu entscheiden. Die erste Ausgabe gab Pamel aus einer Kölner Handschrift 1571 (s. u.); die zweite Angelus Rocca aus einem vaticanischen Codex, Romae 1597; die dritte der Mauriner Menard 1642 nach einem Missale aus Corvey; L. A. Muratori als vierter gab einem Codex der vaticanischen Bibliothek, welchen er in seiner Liturgia Romana vetus Tom. II abdrucken ließ (wiederholt bei Migne, PP. lat. LXXVIII, 25 sqq.), den Vorzug. Er beginnt mit einer Rubrik, welche die Bestandtheile der heiligen Messe vom Introitus an verzeichnet; darauf folgt die Präfation, der Canon, das Vaterunser mit dem Embolismus (s. d. Art.) und das Agnus Dei. Nach diesem kommen die Formularien für einzelne Tage und Anlässe, von der Weihnachtsvigil anfangend. Jede Messe hat in der Regel nur eine Collecte, eine Secreta und eine Postcommunio. Manchmal sind mehrere Orationen angehängt, über deren Gebrauch nichts Bestimmtes beizubringen ist. Dasselbe gilt von den Präfationen, die am Ende des Codex in großer Anzahl verzeichnet sind. Außer dem, was zur heiligen Messe gehört, enthält der Codex viele Benedictionen, Exorcismen, Gebete u. s. w. Der Schluß des Sacramentars von der benedictio cerei paschalis an rührt von dem um 840 lebenden Abt Grimoald von St. Gallen her. (Vgl. H. Grisar, Das römische Sacramentar und die liturg. Reformen des 6. Jahrh. in der Innsbr. Zeitschrift f. kath. Theol. 1885, 561 ff.) Sacramentarien aus dem 11. und 12. Jahrhundert stehen bei Migne, PP. lat. CLI, 823 sq. (Vgl. Pamelius, Liturgicon latinum, Coloniae 1571; Muratori, Liturgia Rom. vet., Venet. 1748; Daniel, Cod. liturg. eccl. rom.-cathol. in epit. red., Lips. 1847; Hittorp, De divinis eccl. cathol. officiis et mysteriis, Par. 1619; Thomasii Opp. omnia, ed. Verzosi, Romae 1747; Martène, De ant. eccl. ritt., Rothom. 1700; Brenner, Geschichtl. Darstellung der Verrichtung und Ausspendung der Eucharistie, Bamberg 1824; Gräser, Die römisch-katholische Liturgie nach Entstehung und Ausbildung, Halle 1829; Binterim, Denkwürdigkeiten IV, 3; L. Duchesne, Origines du culte chrétien, Par. 1889; gegen letzteren F. Probst, Duchesne über die drei ältesten römischen Sacramentarien in der Innsbr. Zeitschrift f. kath. Theol. 1891, 193 ff.)

Die Sacramentarien der alten Kirche enthalten nicht den vollständigen Ritus der heiligen Messe, sondern bloß das, was der Priester zu beten oder

Wortlaute nach ab. Nach der Ingressa (dem Introitus) folgt ein Dominus vobiscum, dann das Gloria, nach diesem ein dreimaliges Kyrie eleyson. Viele Messen haben vor dem Evangelium zwei Lectionen, eine aus dem Alten und eine aus dem Neuen Testament; die Gebete zur Darbringung der Opfergaben sind von den römischen verschieden; das Symbolum wird erst nach der Opferung recitirt; in die Heiligenverzeichnisse des Canon sind einige Diöcesanheilige aufgenommen; das Haec quotiescunque nach den Consecrationsworten ist paraphrasirt; das Schlußgebet des Canon Per quem haec etc. hat eine doppelte Erweiterung; die Theilung der Hostie geschieht vor dem Pater noster nach eigenem Formulare; das Agnus Dei ist bloß in den Seelenmessen vorgeschrieben; die zweite Oration vor der Communion und die zweite Sumtionsformel weichen ab; auch in dem, was nach der Communion folgt, sind einige Eigenthümlichkeiten (vgl. Thalhofer II, 40 ff.). Die Mailänder, Clerus und Volk, haben stets eine solche Anhänglichkeit an ihre Liturgie bethätigt, daß die wiederholten Versuche, sie zu verdrängen, nie von Erfolg waren. Schon Karl d. Gr. mußte seinen Plan, den römischen Ritus auch in Mailand einzuführen, wieder aufgeben. Im J. 1060 machte Nicolaus II. den nämlichen Versuch; derselbe mißlang aber ebenfalls, obgleich der eifrige, umsichtige und thatkräftige hl. Petrus Damiani zur Vollführung ausersehen worden war. Später unternahm es der Cardinal Branda de Castiglione, welchen Eugen IV. im J. 1440 als Legat in die Lombardei abgeordnet hatte, den römischen Ritus in Mailand einzuführen; die Folge seines Versuches war, daß er sich aus der Stadt flüchten mußte. Im J. 1497 wurde der mailändische Ritus von Alexander VI. feierlich anerkannt und gutgeheißen, und da der hl. Pius V. in seinen Bullen, mit denen er das verbesserte Missale und Brevier einführte, die Erklärung gab, daß von der Pflicht, die liturgischen Bücher der römischen Kirche anzunehmen, alle Kirchen eximirt seien, die seit 200 Jahren einen eigenen Ritus haben, so war damit auch die ambrosianische Liturgie in ihrem Bestand gesichert. Der hl. Karl Borromäus schützte und vertheidigte mit größtem Eifer den Ritus seiner Kirche, und als der damalige Gouverneur von Mailand die Erlaubniß von Rom erwirkt hatte, die heilige Messe in jeder Kirche, die er besuchen würde, nach römischem Ritus celebriren zu lassen, reclamirte der Heilige kräftig gegen diese Concession, wie aus seinem Briefe vom 12. November 1578 an den apostolischen Protonotar Speciano zu ersehen ist. Der mailändische Ritus, sagte der hl. Karl bei einem andern Anlaß, sei nicht bloß mailändisch, sondern kraft der päpstlichen Auctorität und Bestätigung römisch und apostolisch. Die neueste Ausgabe des ambrosianischen Missale erschien unter dem 1846 verstorbenen Erzbischof, Cardinal Karl Cajetan von Gaisruck, im J. 1831. (Vgl. Rationale caeremoniarum Missae Ambros., Mediol. 1499, und bei Pamelius; Beroldi Mediol. Ordo et Caerem. Eccles. Ambros., bei Muratori, Antiquitt. IV, 831.) — 3. Die gotische, später mozarabisch genannte Liturgie. Als „gotische" wird sie bezeichnet, weil ihre Ausbildung und Blüte in die Zeit der gotischen Herrschaft in Spanien fällt; „mozarabische" Liturgie wurde sie nach der Eroberung Spaniens durch die Araber genannt. Die Einwohner des Landes, die sich den Mauren unterworfen hatten, bekamen nämlich den Namen Mozaraber (Mostarabes oder Mustarabes), gleichsam „arabisirende Araber" zum Unterschiede von den wirklichen, ächten, ursprünglichen Arabern. Das Wort ist nicht aus der Verbindung von mixti und Arabes, oder von Muza (Name des maurischen Heerführers, der Spanien unterjochte) und Arabes, sondern von dem Zeitworte araba, dessen Participium der zehnten Conjugation es entspricht, herzuleiten. Die Frage nach dem Ursprunge der mozarabischen Liturgie führt zu unlösbaren Schwierigkeiten. Das Hauptgepräge dieser Liturgie weist auf ihre Abstammung aus dem Morgenlande hin. Wann und durch wen ist der anatolische Ritus nach Spanien gekommen? Haben ihn die Goten im Anfange des 5. Jahrhunderts erst von Kleinasien und Constantinopel her nach Spanien gebracht, oder fanden sie ihn bei ihrem Einfalle in dieses Land schon vor? Joh. Pinius in seiner ausgezeichneten Abhandlung De Liturgia antiqua Hispanica, AA. SS. Julii VI, 1—112, vertheidigt die Ansicht, daß in den vier ersten Jahrhunderten der römische Ritus in Spanien üblich gewesen sei; daß die Goten im 5. Jahrhundert eine der griechischen ähnliche Liturgie mitgebracht hätten, und daß durch diese die alte, ursprüngliche verdrängt worden sei. Uebrigens habe die von den Goten eingeführte Liturgie namhafte Veränderungen erfahren und scheine besonders durch die heiligen Bischöfe Leander und Isidor von Sevilla überarbeitet und ausgebildet worden zu sein. Alexander Lesley behauptet das Gegentheil; nach ihm hätte das alte Spanien seinen Ritus aus dem Orient bekommen, und die Goten hätten sich um so leichter damit befreundet, als er dem ihrigen in der Hauptsache ähnlich war. Auf die beiderseits geltend gemachten Gründe kann hier begreiflich nicht eingegangen werden. (Vgl. Probst, Die spanische Messe von ihren Anfängen bis zum 8. Jahrhundert, in der Innsbr. Zeitschrift für kathol. Theologie 1888, 1 ff.) In der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts, unter Alexander II. und Gregor VII., fing man an, den römischen Ritus auf der Halbinsel einzuführen; als aber im J. 1088 ein Synodalbeschluß die Beseitigung der mozarabischen Liturgie auch in Toledo anordnete, fand die Maßregel heftigen Widerstand, und man entschloß sich, nach der Sitte der damaligen Zeit, die Entscheidung erst von einem Zweikampfe, dann von einer Feuerprobe abhängig zu machen. Beide fielen zu Gunsten der mozarabischen Liturgie aus; der König Alfons VI. aber sprach sich dahin aus, daß

Liturgia Gallicana, Paris. 1685 [Migne, PP. lat. LXXII, 99 sq.]; Museum Italicum I, 2, 273 sq., Lutetiae Parisiorum 1687 [Abdruck bei Migne, PP. lat. LXXII, 447 sq.]; Martène et Durand, Thesaurus anecdotorum V, Paris. 1717; Neale and Forbes, The ancient Liturgies of the Gallican Church, Burntisland 1855; Probst, Die gallicanische Messe vom 4. bis zum 8. Jahrhundert, im Katholik 1886, I, 73 ff.; Duchesne l. c. 143 ss. In neuester Zeit wurden auch alte Liturgien aus England veröffentlicht, nämlich das dem 9. Jahrhundert angehörige Stowe Missal, Lond. 1881, ein Reisemissal aus dem 12. Jahrhundert unter dem Titel Irish Missal, Lond. 1879, Leofric Missal, ib. 1883; ferner von W. Maskell The ancient Liturgy of the Church of England, according to the use of Jarum, York, Hereford and Bangor, 3. ed. Oxf. 1882. Ueber die allgemeine Literatur s. d. Art. Liturgik.) [Kössing (Kaulen).]

Liturgik (λειτουργικὴ scilicet ἐπιστήμη) nennt man katholischerseits jetzt diejenige Zweigdisciplin der Pastoraltheologie, in welcher die Liturgie der katholischen Kirche oder der katholische Cultus wissenschaftlich behandelt wird. Kürzer ausgedrückt ist Liturgik die Wissenschaft der Liturgie (von λεῖτα ἔργα = munus vel officium publicum). Als **Liturgie** aber bezeichnen wir Katholiken die Gesammtheit derjenigen sinnenfälligen Thätigkeiten (oder Handlungen [ἔργα]), welche in der Kirche Gottes auf Erden von hierarchischen oder mittlerischen Personen, als den ordinirten Organen und gottbestellten sichtbaren Stellvertretern Christi, des himmlischen Hohenpriesters oder Liturgen (Hebr. 8, 1—4), für das gläubige Volk (λεός = λεώς, wovon λεῖτον) und im engsten Zusammenschluß mit demselben als schuldiger religiöser Dienst vor Gottes Majestät (daher Gottesdienst, officium divinum, cultus Dei) nach den von Christo und seiner Kirche auctoritativ festgestellten Normen vollzogen werden. Kürzer kann man die katholische Liturgie auch definiren als Gesammtheit der priesteramtlichen Handlungen in der katholischen Kirche. Die wichtigste derselben und Mittelpunkt des gesammten öffentlichen Gottesdienstes ist die Feier des eucharistischen Opfers, welche daher nach dem Vorgang der apostolischen Constitutionen (8. B., 6. Kap.) noch jetzt von den Griechen in einem engern Sinn oder in sensu eminenti als Liturgie κατ' ἐξοχήν bezeichnet wird (vgl. d. Art. Liturgie); deßgleichen thun in allerneuester Zeit die Irvingianer. Unter den Protestanten ist der Begriff Liturgie und darum auch der oft in neuester Zeit von ihnen adoptirte Begriff Liturgik noch schwankend; dieß erklärt sich aus ihrer Verwerfung des eucharistischen Opfers, welches das tragende und belebende Centrum aller Liturgie ist, und aus ihrer Läugnung eines mittlerischen Priesterthums, ohne welches es keine eigentlichen Liturgen, weil keine von Gott (nicht von der Gemeinde) bestellten sichtbaren Repräsentanten des himmlischen Liturgen, des gottmenschlichen Opferers, Fürbitters und Gnadenspenders gibt (Hebr. 7, 24 ff.; 8, 1 ff.). Harnack und andere Protestanten betrachten als Gegenstand der Liturgik nur die zum Gemeindegottesdienst gehörigen, durch Agende und Gesangbuch fixirten Acte, schließen daher nicht nur die Predigt als sogen. freien Act, sondern auch die Taufe und alle Benedictionsacte (Confirmation, Trauung, Ordination, Begräbniß u. s. w.) von ihr aus, während letztere von Otto (Prakt. Theologie I, 508 ff.) in der Liturgik behandelt werden, und während nach Hagenbach sogar die Predigt in's Bereich der Liturgik gehört, in welcher die Homiletik nur ein Hauptstück der speciellen Liturgik bildet. Unbestrittenes Object der katholischen Liturgik ist in erster Reihe die Feier des heiligen Meßopfers, sodann das liturgische Stundengebet, ferner die Sacramente und Sacramentalien, lauter mittlerische Acte, endlich die Feier des liturgischen Jahres, gewöhnlich Kirchenjahr genannt.

Während noch Fluck die Liturgik als eine selbständige theologische Wissenschaft, wie z. B. das Kirchenrecht, die Moraltheologie u. s. w., betrachtete, wird sie dermalen von den katholischen Theologen durchweg nur als Zweigdisciplin der Pastoraltheologie angesehen; auch bei den Protestanten bildet sie gewöhnlich nur einen Bestandtheil der sog. praktischen Theologie. Die Pastoraltheologie selber (vgl. d. Art.) ist die Wissenschaft von der Hirtenthätigkeit, welche der verklärte Gottmensch als unsichtbarer pastor et episcopus animarum (1 Petr. 2, 25) in seiner Kirche auf Erden durch eigens (in der Ordination) hierfür bestellte sichtbare Organe, nämlich durch die kirchlichen Hirten höhern und niedern Ranges, bis an's Ende der Tage zu dem Zwecke vollzieht, ut oves vitam habeant et abundantius habeant (Joh. 10, 10). Wie Christus, der gute Hirte, nur Einer ist, so ist auch seine Hirtenthätigkeit wesentlich Eine, in ihrer Erscheinung aber dreigestaltig, seinen drei Aemtern entsprechend, dem Lehramt, dem Priesteramt und dem königlichen Amt. Daß nicht etwa bloß die kirchliche Lehrthätigkeit, welcher die Katechetik und Homiletik entsprechen, und die königliche oder Regierungsthätigkeit, welcher die mit verschiedenen Namen bezeichnete Lehre von der Seelsorge im engern Sinne entspricht, sondern auch und allererst die priesterliche und hohepriesterliche Thätigkeit unter den Begriff des ποιμαίνειν falle; daß Christus in erster Reihe durch sein Opfer und die Zuwendung der Früchte desselben an die Menschheit sich als Hirten, als den „guten Hirten", als den „großen Hirten der Schafe" erwiesen habe und erweise, ergibt sich unzweideutig aus Joh. 10, 11, wo der Heiland selber gerade durch den Hinweis auf sein Lebensopfer sich als den guten Hirten charakterisirt, und aus Hebr. 13, 20, wo der Apostel Christum den „großen Hirten der Schafe im Blute des ewigen Bundes" nennt. Am Altare beim eucharistischen Opfer werden die Schäflein auf die fetteste Weide

geführt; in den Sacramenten und Segnungen der Kirche ist dafür gesorgt, daß die Schäflein das Leben haben und es in Fülle haben; im Stundengebet wird dieses Leben nicht bloß bethätigt, sondern auch gemehrt und befestigt — gewiß Grund genug, die priesteramtlichen Thätigkeiten unter den Begriff der Hirtenthätigkeiten zu subsumiren, und die Liturgik, welche Wissenschaft dieser priesteramtlichen Thätigkeiten ist, nur als Zweigdisciplin der Pastoraltheologie zu betrachten und zu behandeln. Wollte man die einzelnen Zweigdisciplinen der Pastoraltheologie nach der Wichtigkeit ihrer Objecte ordnen, so müßte die Liturgik den ersten Platz einnehmen, da ja vor allen Hirtenthätigkeiten die priesteramtliche die wichtigste ist. In Rücksicht darauf aber, daß die priesteramtlichen Thätigkeiten in der Regel wenigstens die grundlegende Lehrthätigkeit zur Voraussetzung haben, ist es entsprechend, daß im speciellen Theil der Pastoraltheologie (die allgemeine hat von den Organen aller Pastoralthätigkeit zu handeln) an erster Stelle die Katechetik steht, hierauf die Homiletik oder die Liturgik folgt, und an letzter Stelle diejenige Disciplin, deren Object die Seelsorge im engern Sinn ist, ihren Platz erhält, die aber noch keinen allgemein recipirten Namen hat, sondern bald als kirchliche Pädagogik, bald als Pädeutik, Disciplinarik, Kybernetik u. dgl. bezeichnet wird.

Die Protestanten betrachten die gottesdienstlichen Formen meistens nur als freies Product des „Gemeindegeistes" und bezeichnen daher als Aufgabe der Liturgik die wissenschaftliche Entwicklung der Principien, nach welchen diese Production sich in entsprechender Weise zu gestalten habe. Uns Katholiken dagegen sind die gottesdienstlichen Formen und ist die Liturgie durchaus etwas positiv Gegebenes, theils Product direct göttlicher (durch Christus) oder indirect göttlicher Anordnung (durch die von Christus auctorisirten Apostel), theils Product vielhundertjähriger, unter dem Einfluß des heiligen Geistes und unter der ordnenden Hand der gottbestellten kirchlichen Oberen vollzogener geschichtlicher Entwicklung, und darum in allen ihren Einzelheiten rechtsverbindlicher Natur. Die katholische Liturgik ist daher eine wahrhaft positive Wissenschaft und hat als solche den thatsächlich bestehenden kirchlichen Cultus in allen seinen Einzelheiten geistig zu durchdringen, hat das empirisch Gegebene, die sinnenfälligen Cultformen (Worte, Handlungen, Symbole u. s. w.) als Erscheinungen eines νοητόν, als Ausdruck eines Geistigen (einer Glaubenswahrheit, einer religiösen Idee, eines innern Cultactes u. s. w.) und respective als sinnenfällige Träger unsichtbarer übernatürlicher Gnaden gründlich zu erklären, und namentlich die fast zahllosen Einzelformen unserer Liturgie in ihrem organischen Zusammenhang darzustellen. Denn die Liturgie der katholischen Kirche ist kein loses Aggregat willkürlich eingeführter Cultformen, sondern ein lebensvoller Organismus, durchwaltet nicht bloß von den logischen und psychologischen Gesetzen des Menschengeistes, sondern auch vom göttlichen Geiste, der in der Kirche, speciell in der Liturgie lebt und wirkt bis an's Ende der Tage. Kürzer gesagt: die katholische Liturgik hat ein möglichst gründliches, organisches Verständniß der gesammten katholischen Liturgie zu vermitteln. Um nun diese Aufgabe zu lösen, darf sie keineswegs rein theoretisch verfahren, sondern muß durchweg auch die Geschichte sowohl der Liturgie im Ganzen als auch der einzelnen liturgischen Handlungen, Formen u. s. w. dabei berücksichtigen. Nichts schützt mehr vor falscher Beurtheilung und subjectivistisch künstlicher Deutung der einzelnen Cultformen, als die genaue historische Kenntniß ihrer Entstehung und ihrer allmäligen Entwicklung bis zur vorliegenden Gestalt, und wo es sich auf liturgischem Gebiete um Aenderungen am Bestehenden handelt, ist das sicherste Schutzmittel vor Mißgriffen die gründliche historische Kenntniß von den betreffenden Cultformen. Ein schlagender Beweis, wohin man bei Cultreformen mit bloßen sogen. Principien und ohne genauere Kenntniß der Cultgeschichte kommt, ist z. B. Luthers Formula Missae und sind innerhalb der katholischen Kirche die von den Josephinern eingeführten oder angestrebten Cultreformen. Bekanntlich ist auch unter den Protestanten in neuester Zeit, seitdem sie eingehendere historisch-liturgische Studien machen, ein bedeutender Umschwung zum Bessern in Sachen ihrer Liturgien erfolgt (vgl. Köstlin, Geschichte des christl. Gottesdienstes 239 ff.). Allerdings kann, wie jede Wissenschaft, so auch die Liturgik wissenschaftlich feststehender Principien nicht entbehren; allein dieselben reichen ohne Geschichte nicht aus und können ohne Berücksichtigung der Cultgeschichte überhaupt nicht gewonnen werden. Man hat daher mit Recht gesagt, die Liturgik solle ein „historisch-ideales Wissen" sein resp. begründen; dadurch unterscheidet sie sich auch von der sogenannten Rubricistik, welche lediglich eine genaue Kenntniß der äußern Cultformen und der Art ihrer vorschriftsmäßigen Ausführung, aber nicht ein eigentliches und tieferes Verständniß derselben vermittelt, wie es gewiß für jeden einzelnen Liturgen von großer Wichtigkeit ist. Allerdings stammt die ächte Weihe und Erbauung, mit welcher der einzelne Liturg functioniren soll, zuletzt nicht aus gründlichem Studium der Liturgik, sondern aus festem, vom heiligen Geist gewirktem Glauben, aus wahrer Frömmigkeit, welche am wirksamsten durch gutes mündliches und betrachtendes Gebet erlangt und gepflegt wird; allein diese Frömmigkeit wird nicht bloß erleuchteter, sondern auch nachhaltiger sein, wenn sie mit klarem Einblick in das innere Wesen, in die Bedeutung und Geschichte der Cultformen verbunden ist. Ist ein Priester gläubig, fromm, dabei aber auch über Wesen, Bedeutung und Geschichte der von ihm zu vollziehenden Culthandlungen gründlich orientirt, so wird er dieselben sicherlich noch würdiger, schwungvoller, erbaulicher vollziehen als ein anderer, der ebenso gläubig und

fromm ist, aber jenes gründlichen Verständnisses entbehrt. Schon die Art der Betonung beim Lesen oder Singen der zugehörigen liturgischen Texte wird den Unterschied zwischen beiden mehr oder weniger bemerklich machen. Es ist daher von großer Wichtigkeit, daß in den Priesterseminarien nicht bloß Rubricistik, sondern neben und resp. in Verbindung mit derselben auch Liturgik docirt werde, und zwar möglichst eingehend.

An der jetzt fast allgemein angenommenen Eintheilung oder vielmehr Ausscheidung in allgemeine und specielle Liturgik wird für alle Zukunft entschieden festzuhalten sein. In der allgemeinen Liturgik muß allererst vom Wesen des Cultus überhaupt, speciell vom Wesen des katholischen Cultus, sodann im Allgemeinen von den Cultformen und deren Eigenschaften gehandelt werden. Im Interesse größerer Einheit und Uebersichtlichkeit, sowie auch, um Wiederholungen zu vermeiden, erscheint es als geboten, solche Culthandlungen und anderweitige Cultformen, welche durch die gesammte Liturgie hin bei verschiedenen Cultacten wiederkehren und insofern allgemeiner Natur sind, desgleichen solche Cultrequisite, welche man für alle oder doch für mehrere liturgische Acte braucht, ein für allemal und möglichst übersichtlich in der allgemeinen Liturgik zu behandeln. Aufgabe der speciellen Liturgik wird es sodann sein, die einzelnen organisch zusammengehörigen Reihen oder Complexe liturgischer Formen wissenschaftlich darzustellen, und zwar an erster Stelle den Gesammtritus der eucharistischen Opferfeier, als der Liturgie κατ' ἐξοχήν; sodann wird von dem mit dem Opfer innigst zusammenhängenden liturgischen Stundengebet, hierauf von den Sacramenten und Sacramentalien zu handeln sein, die ihren Lebensquell im Opfer haben; schließlich muß dann eingehend auch vom Kirchenjahr gehandelt werden, das durch die Liturgie seine Weihe zum heiligen Jahr empfängt, dessen übernatürliche Lebenspulse im heiligen Meßopfer und im kirchlichen Stundengebet schlagen, und welchem früherhin, wie theilweise noch jetzt, die feierliche Spendung von Sacramenten und Sacramentalien organisch eingegliedert war.

Der katholische Liturgiker hat allerdings zunächst ein wissenschaftliches Verständniß der römischen Liturgie in allen ihren Theilen zu vermitteln; wenn er aber hierbei wahrhaft gründlich und darum auch allseitig historisch zu Werke geht, so muß er außer der römischen Liturgie, welche selbst schon in verschiedenen Jahrhunderten und Diöcesen im Einzelnen mancherlei Verschiedenheiten aufweist, auch die anderen abendländischen Liturgien (die altgallicanische, mailändische und mozarabische, s. d. vorigen Art.), die altgriechischen, sowie die noch jetzt bei den Griechen in Gebrauch stehenden Liturgien (Basilius- und Chrysostomusliturgie) und die zahlreichen Liturgien der Orientalen berücksichtigen; selbst die Liturgien und liturgischen Arbeiten der Protestanten darf er schon aus dem Grund nicht ganz unberücksichtigt lassen, weil am Gegensatz und durch denselben Manches noch klarer wird. Selbstverständlich können Quellen und Literatur, welche der Liturgiker behufs Lösung seiner Aufgabe benutzen muß, hier auch nicht einmal annäherungsweise so vollständig verzeichnet werden, wie Verf. das in seinem Handbuch der Liturgik (I, 32—147) gethan hat; nur das Allerwichtigste soll namhaft gemacht werden.

Die nächstliegenden und unentbehrlichsten Quellen sind die jetzt im vorschriftsmäßigen Gebrauch stehenden liturgischen Bücher (s. d. Art.) der römischen Kirche, das römische Missale (editio typica 1884), Brevier (edit. typ. 1885), Pontificale (edit. typ. 1888), Cerimoniale episcoporum (edit. typ. 1886), Rituale (edit. typ. 1884), Antiphonarium (edit. authent. 1879 ad 1881), Graduale (edit. typ. 1886), Vesperale (edit. typ. 1888) und Octavarium (edit. a C. R. approb. 1883). Um diese Bücher wissenschaftlich, nach ihrem vollen Werth zu beurtheilen, muß man die alten römischen Sacramentarien (Sacram. Gelasianum et Gregorianum, ed. Muratori), Lectionarien resp. Epistolarien und Evangeliarien (vgl. d. Art.), Antiphonarien, Martyrologien und namentlich die alten Ordines romani (vgl. d. Artt.) gründlich kennen. Um sodann einen klaren Einblick in die Gestaltung der Liturgie durch's ganze Abendland hin im Laufe des frühern Mittelalters zu gewinnen, ist Kenntnißnahme vom Missale gothicum, vom Missale Francorum und vom Missale gallicanum vetus (edit. Murator.), sowie von den einschlägigen Quellen aus England erforderlich, welche in neuester Zeit von Maskell, Warren u. A. publicirt wurden (vgl. Duchesne, Origines du culte chrétien, chap. 5). Reiches Material, besonders für das historische Verständniß der Liturgie, bieten die Concilienacten (Hardouin, Mansi, Hartzheim, Collectio Lacensis), welche der Liturgiker durchgängig berücksichtigen muß.

Es ist zwar nicht Aufgabe der Liturgik, sondern der christlichen Archäologie, eingehend auch von den griechischen und zahlreichen orientalischen Liturgien zu handeln; aber wenigstens summarisch wird der Liturgiker auch die Geschichte und Gestaltung dieser Liturgien und deren Verhältniß zu den abendländischen besprechen müssen. Die für diesen Zweck ihm dienenden Quellenwerke sind: Swainson, The Greek Liturgies, London 1884; Goar, Euchologium Graecorum, Paris. 1645, Venet. 1730; Renaudot, Collectio liturgiarum orientalium, Paris. 1716, Francofurti a. M. 1847, 2 voll. 4°. Den griechischen Text der Liturgie des achten Buches der apostolischen Constitutionen oder der sogen. Clementinischen Liturgie, ferner den griechischen Text der Jacobus-, Marcus-, Basilius- und Chrysostomus-Liturgie und in lateinischer Sprache die Liturgie der Apostel Addäus und Maris, sowie die armenische Liturgie enthält der IV. Band des sehr brauchbaren Codex liturgicus von Daniel (Lips. 1847—1854).

Werthvolle Materialien zur Erklärung der Liturgie finden sich bei zahlreichen Vätern und alten Kirchenschriftstellern des Morgen- und Abendlandes, angefangen von Justin dem Martyrer bis herab auf Gregor d. Gr. (Dialoge und Briefe); speciell seien hier genannt die mystagogischen Katechesen des hl. Cyrill von Jerusalem (gest. 386), die Schrift des Pseudodionysius Areopagita (ca. 370) De hierarchia ecclesiastica, des hl. Ambrosius (gest. 397) De mysteriis und die ihm vielfach beigelegte Schrift De sacramentis. Eine kurze historisch-mystische Erklärung der griechischen Liturgie (Commentarius liturgicus) schrieb schon der Patriarch Sophronius von Jerusalem (gest. 638), eine Brevis expositio antiquae liturgiae gallicanae der Bischof Germanus von Paris (gest. 576), und die altspanische (mozarabische) Liturgie erklärte bereits Isidor von Hispalis (gest. 636) in seiner Schrift De ecclesiasticis officiis, die von den liturgischen Schriftstellern des Mittelalters viel benutzt wurde. Infolge der Anregung von Seiten Karls des Großen und seitens der unter den Karolingern gehaltenen Synoden herrschte eine ganz besondere Thätigkeit für Erklärung der Liturgie, speciell der Taufliturgie, im 9. Jahrhundert, worüber nähere Aufschlüsse sich finden in meiner Liturgik (I, 60 ff.) und besonders in dem werthvollen akademischen Programm von Krieg, Die liturg. Bestrebungen im karolingischen Zeitalter. Freiburg 1888. Werthvolle Aufschlüsse für die Geschichte und das Verständniß der Liturgie geben von den zahlreichen liturgischen Schriftstellern des frühern und spätern Mittelalters ganz besonders folgende: Amalarius von Metz (gest. 857) in seinen beiden Schriften De ecclesiasticis officiis (Kirchenjahr, Messe, Stundengebet) und De ordine antiphonarii (für Geschichte und Verständniß des Breviers wichtig); Walafried Strabo (gest. 849) in seiner für die Geschichte fast der gesammten Liturgie sehr belangreichen Schrift De rerum ecclesiasticarum exordiis et incrementis; der aus Bescheidenheit sich so nennende Micrologus (Ivo von Chartres?), De eccl. observationibus, für Geschichte und Verständniß von Messe und Kirchenjahr sehr werthvoll; Pseudo-Alcuin in der von Mittelalterlichen viel benutzten Schrift De divinis officiis, in welcher außer anderen gottesdienstlichen Handlungen besonders eingehend die heilige Messe behandelt ist (neuestens hat man vermuthet, daß diese Schrift nur eine verstümmelte Abschrift sei von der Schrift De divinis officiis, welche der Trierer Bischof Amalarius Fortunatus zu Anfang des 9. Jahrhunderts verfaßt haben soll); der tiefsinnige Rupert von Deutz (gest. 1135), welcher in seiner Schrift De divinis officiis zunächst in Kürze die heilige Messe erklärt, dann sehr ausführlich und geistvoll das ganze Kirchenjahr behandelt. Honorius von Autun (gest. 1145) bezeichnet den Gottesdienst als Gemma animae (Edelstein für die Seele) und behandelt in seiner Schrift, welche den Titel Gemma animae führt, fast das gesammte Gebiet der Liturgie, welches auch in seinem Sacramentarium (auch von den gottesdienstlichen Geheimnissen), aber weniger geordnet und vielfach kürzer zur Darstellung kommt; Beleth (gest. nach 1165), der berühmte Rector der Pariser theologischen Schule, gibt in seiner Explicatio divinorum officiorum eine gründliche und zugleich kurze Erklärung von Messe und Stundengebet und handelt ziemlich eingehend auch vom Kirchenjahr; dieselben Gegenstände — aber mehr tropologisirend und allegorisirend — behandelt der gelehrte Bischof Sicard von Cremona (gest. 1215) in seinem Mitrale (zunächst auf das Studium seitens der mitrati berechnet). Mit Recht die größte Verbreitung fand schon im Mittelalter die Schrift Innocenz' III. De sacrificio Missae, in welcher der große Papst die Meßliturgie (auch die bischöfliche und päpstliche) ihrem grammatischen und mystischen Sinn nach in sechs Büchern sehr anziehend erklärt. Als eine Art Zusammenfassung alles dessen, was seit Amalarius von den liturgischen Schriftstellern des Mittelalters geleistet worden, erscheint das berühmte Rationale divinorum officiorum (1286) des Bischofs von Mende, Wilhelm Durantis (Durandus), in welchem die inneren Gründe (rationes) für die äußeren Formen der gesammten kirchlichen Liturgie eingehend erörtert werden, und welches für den wissenschaftlichen Betrieb liturgischer Studien auch jetzt noch schlechthin unentbehrlich ist. In der Blütezeit der Scholastik traten die eigentlich liturgischen Studien etwas in den Hintergrund. Die Meßerklärungen Alexanders von Hales und Alberts d. Gr. sind fleißig verwerthet in der Literalis et mystica canonis Missae expositio des „letzten Scholastikers" Gabriel Biel (gest. 1495), dessen Meßauslegung gleich der werthvollen Expositio Missae des Dionysius Carthusianus (gest. 1471) schon von den Zeitgenossen hoch geschätzt wurde. Für die Geschichte des Stundengebetes im Mittelalter ist sehr wichtig die zu Anfang des 14. Jahrhunderts verfaßte Schrift des Windesheimer Augustiner-Chorherrn Radulf von Tungern De canonum observantia; die Hymnen des Breviers und die in damaliger Zeit sehr zahlreichen Sequenzen wurden zu Anfang des 16. Jahrhunderts erklärt von dem Pariser Theologen Clichtoväus (in seinem Elucidatorium ecclesiasticum) und dem Straßburger Johannes Adelphus.

Einen wichtigen Gegenstand der Liturgik bildet die Kirchenmusik, über welche seit dem 10. Jahrhundert im Zusammenhang mit der Entwicklung des polyphonen Gesanges allmälig eine reiche Literatur erwuchs, bezüglich deren der Kürze halber auf das classische Werk des Abtes Gerbert De cantu et musica sacra (2 voll.) mit zugehörigen drei Bänden Scriptores eccl. de musica sacra, dann auf Coussemakers Scriptorum de musica medii aevi nova series a Gerbertina altera (4 voll.) und die zahlreichen einschlägigen Monographien aus neuester Zeit (von Brambach, Her-

mersdorf, Kornmüller, Hans Müller, Schubiger u. A.) verwiesen werden muß.

Einen neuen Aufschwung nahmen die liturgischen Studien infolge der sogen. Reformation, die so recht als antiliturgische Häresie sich erwies, und der gegenüber katholischerseits aus den Vätern der Kirche, sowie aus den alten Liturgien des Abendlandes und Morgenlandes wissenschaftlich dargethan werden mußte, der katholische Cult sei keineswegs ein „Product des finstern Mittelalters", sondern reiche in seinen Hauptbestandtheilen in die altchristliche Zeit hinauf. Zu diesem Zwecke wurden noch im Laufe des 16. Jahrhunderts (von Cassander, Pamel, Rocca) verschiedene Quellen der römischen Liturgie (Sacramentarien, Lectionarien), sowie auch einzelne griechische und orientalische Liturgien (durch Erasmus von Rotterdam, Claudius de Sainctes, Scialach u. A.) im Druck veröffentlicht, und um dem Vorwurf des geistlichen Mechanismus gegenüber zu zeigen, daß man im Mittelalter ein lebensfrisches Verständniß der Liturgie gehabt habe, gab man (Cochläus, Hittorp) Collectionen der wichtigeren liturgischen Schriften des Mittelalters heraus. Damit sodann das Volk sich nicht so leicht zu den cerimonienlosen Liturgien der Protestanten in den Volkssprachen verführen lasse, suchten nicht bloß die Prediger und Katecheten (vgl. die Katechismen von Soto, Gropper, Contarini) dasselbe in's Verständniß des katholischen Cultus einzuführen, sondern für diesen Zweck veröffentlichte Wicelius (gest. 1573) mehrere Schriften und der Bischof Berthold von Chiemsee sein „Rational deutsch über das Amt der heiligen Meß" (1535).

Als Glanzperiode der liturgisch-wissenschaftlichen Literatur erscheint die zweite Hälfte des 17. und die erste des 18. Jahrhunderts. Wohl waren auch schon früher, wie oben bereits erwähnt, verschiedene Quellen für die liturgische Wissenschaft veröffentlicht worden, aber erst in dieser Periode erschienen Quellenausgaben, welche den streng kritischen Anforderungen der Wissenschaft entsprachen. Es braucht hierbezüglich nur erinnert zu werden an Goar und Renaudot (vgl. oben), Menard (gest. 1644; edit. Sacrament. Gregoriani), Mabillon (gest. 1707; Röm. Ordines im II. Bd. des Museum ital.; ferner De liturgia gallicana), Martène (gest. 1739; De antiquis eccl. ritibus), Muratori (gest. 1750; Liturgia romana, die abendländischen Sacramentarien enthaltend) und Gerbert (gest. 1793; von ihm sind außer dem schon erwähnten Werk De cantu et musica sacra die beiden Schriften Vetus liturgia alemannica und Monumenta veteris liturgiae alemannicae). Von zahlreichen Gelehrten wurde das erschlossene Quellenmaterial bald mehr bald weniger systematisch zu dem Zweck verarbeitet, einen klaren Einblick in die Geschichte der Liturgie und ein gründliches Verständniß ihrer Formen und Formularien zu vermitteln. Wir nennen hier speciell nur den gelehrten Cardinal Bona, welcher in seiner Schrift Rerum liturgicarum libri duo sehr gründlich von der heiligen Messe und in der Schrift De divina psalmodia vom Stundengebet handelt; den großen Papst Benedict XIV. (gest. 1758), welcher die liturgische Literatur seiner Zeit vollständig beherrschte und sie durch die zwei werthvollen Schriften De sacrosanctae Missae sacrificio und De festis Domini nostri J. Chr. et beatae Mariae virginis bereicherte; den Oratorianer Lebrun (gest. 1729), der in seiner grammatisch-historisch-dogmatischen Meßerklärung besonders eine gründliche Kenntniß der Geschichte unserer Liturgie beurkundete, was fast noch in höherem Maße von den liturgischen Schriften des Doctor sorbonicus Grancolas (gest. 1732), speciell von seinem Commentaire historique sur le bréviaire romain gilt. Bleibenden Werth für den Liturgiker haben auch die Commentare des Hieronymiten Catalani zum Pontificale romanum (3 voll. fol., 1738—1740), zum Cerimoniale episcoporum (3 voll. fol., 1747), zum Cerimoniale romanum (Papstliturgie enthaltend, 2 voll. fol., 1750—1751) und zum Rituale romanum (2 voll. fol., 1757), ferner die Schrift Liturgia romani pontificis in celebratione Missarum (1731; 3 voll. 4°) von Dominicus Georgius (Giorgi) und die vorwiegend rubricistischen Werke von Gavantus, Merati, Quarti, Baruffaldi und Cavalieri.

Unter den Protestanten und Reformirten, welche im Lauf des 16. Jahrhunderts unter der Auctorität ihrer weltlichen Fürsten sich wasserklare Liturgien für die einzelnen Länder zurecht gemacht hatten, ruhten die liturgischen Studien bis in die neueste Zeit herein vollständig; von bleibendem Werth ist (abgesehen von einzelnen kleineren Dissertationen) nur das archäologisch-liturgische Werk des Oxforder Theologen Bingham (gest. 1723) Origins Eccl. or the Antiquities of the Christian Church, 8 vols.; in's Lateinische übersetzt von Grischovius: Origines sive antiquitates eccl., 1724—1738, 10 voll. 4°. Dieser Mangel an gründlichen, zumal historischen Kenntnissen auf dem Gebiete der Liturgie trug sicherlich eine Hauptschuld daran, daß in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts die zahlreichen protestantischen Liturgien unter dem Einfluß des Rationalismus immer noch mehr verflacht und fast aller liturgischen Bestandtheile (Kyrie, Gloria, Collecte, Symbolum, Präfation u. s. w.) beraubt wurden, so daß der Gottesdienst fast ganz auf die Predigt zusammenschrumpfte.

Leider hat der Rationalismus (Gallicanismus, Febronianismus, Josephinismus) zu Ende des vorigen und im Anfang unseres Jahrhunderts auch unter den Katholiken in Sachen der Liturgie mitunter verflachend eingewirkt, ohne jedoch einen tiefergehenden und nachhaltigen Einfluß üben zu können. Was bei uns in Deutschland die Männer dieser Richtung (Graser, Pracher, Reichenberger, Werkmeister, Wessenberg, Vitus Winter) zum Zwecke ihrer angeblichen Reform der katholischen Liturgie geschrieben haben, ist ohne wahrhaft

wissenschaftlichen Werth; freilich standen auch die Gegenschriftsteller (Goldhagen, Heren. Hayd, Gregor Köhler, Menne u. A.) nicht auf der Höhe liturgischen Wissens, da ja auch bei den Katholiken die liturgischen Studien schon seit einigen Jahrzehnten fast allgemein darnieder gelegen waren.

Seit dem vierten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts nahm unter den Katholiken wie die gesammte Theologie, so speciell die liturgische Wissenschaft einen neuen Aufschwung. Infolge gründlicher patristischer und kirchenhistorischer Studien wurde die gesammte Theologie wieder ächt positiv; man fing an, das Christenthum wieder tief realistisch aufzufassen und in das Wesen und die Bedeutung des eucharistischen Opfers, der Sacramente, Sacramentalien und des Kirchenjahres wieder einen lebensvollen Einblick zu gewinnen, wozu namentlich auch das eingehende Studium der Geschichte unserer kirchlichen Liturgie beitrug. Der erste, welcher unsere gesammte Liturgie selbständig und nach einheitlichen Principien zu behandeln unternahm, war der damalige Subregens in Passau, Xaver Schmid (gest. 1871), in seiner „Liturgik der christkatholischen Religion" (1832, 3. Aufl. 1840—1842). Wiewohl in mehr als einer Hinsicht noch sehr mangelhaft, hat diese verdienstliche Arbeit wenigstens kräftigen Anstoß zu einheitlicher und principienhafter Behandlung der Liturgie gegeben und die vordem nicht übliche Bezeichnung „Liturgik" zu allgemeiner Aufnahme gebracht. Fast gleichzeitig veröffentlichten die beiden Luzerner Marzohl und Schneller ihre, wenn auch nicht streng wissenschaftliche, doch jetzt noch brauchbare „Liturgia sacra oder die Gebräuche und Alterthümer der katholischen Kirche sammt ihrer Bedeutung, nachgewiesen aus der heiligen Schrift, den Schriften frühester Jahrhunderte, seltenen Codices u. s. w." (1834—1843; 5 Bde.). Ein streng wissenschaftliches Gepräge erhielt die liturgische Wissenschaft erst durch J. B. Lüft (gest. 1870) in seiner „Liturgik oder wissenschaftlichen Darstellung des katholischen Cultus" (1844—1847), einem sehr werthvollen Werk, von dem leider nur 2 Bände, die allgemeine Liturgik enthaltend, erschienen sind. Fluck (gest. 1864), Lüfts Nachfolger auf dem Lehrstuhl in Gießen, ist in seiner „Katholischen Liturgik" weniger selbständig und gründlich als Lüft, hat aber auf verhältnißmäßig engem Raum (2 Bde.; 1853 und 1855) die gesammte Liturgie in sehr brauchbarer Weise behandelt.

Wir haben schon oben dargethan, daß und warum die Liturgik als Wissenschaft der Liturgie keineswegs eine selbständige theologische Disciplin, sondern nur eine Zweigdisciplin der Pastoraltheologie sei; als solche wurde sie in Deutschland bald mehr bald weniger ausführlich behandelt in den Pastoraltheologien von Amberger (4. Aufl. 1883 bis 1885, im II. Bd.), Benger (2. Aufl. 1890, im I. Bd.), Gaßner (1868—1869, im I. Bd.), Kerschbaumer (2. Aufl. 1871, nur 1 Bd.), Pohl 1862, nur 1 Bd.), R. Ricker (2. Aufl. 1878, nur 1 Bd.) und Schüch (8. Aufl. 1889, nur 1 Bd.). Wenn der Verfasser des gegenwärtigen Artikels die Liturgik für die Herder'sche Theologische Bibliothek nicht in äußerer Verbindung mit der Pastoraltheologie, sondern gesondert im „Handbuch der Liturgik" behandelte, so geschah dieß lediglich aus Zweckmäßigkeitsrücksichten, in der ausgesprochenen Ueberzeugung (I, 22), daß die Liturgik keine selbständige theologische Disciplin neben der Pastoraltheologie, sondern nur eine Zweigdisciplin derselben sei; die Gründe, welche in der Innsbrucker Theologischen Zeitschrift (1889, 351) dafür vorgebracht werden, daß die Liturgik eine selbständige Wissenschaft sei gleich der Dogmatik und dem Kirchenrecht, erscheinen mir nicht als durchschlagend. — Für Frankreich waren von größtem Einfluß auf Studium und liturgische Praxis (allgemeine Wiedereinführung der römischen Liturgie in Frankreich) die Institutions liturgiques (2. Aufl. 1878—1885, 4 Bde.) des berühmten Abtes von Solesmes, Prosper Guéranger (s. d. Art.), ein Werk, das für die Geschichte der Liturgie überhaupt und speciell der Liturgie in Frankreich einen großen und bleibenden Werth hat. Ein lebensvolles, fruchtbringendes Verständniß des Kirchenjahres zu vermitteln ist ganz besonders geeignet Guérangers L'année liturgique (10 Bde.; die 3 letzten von dem Ordensgenossen Fromage), ein Werk, das in Frankreich bereits in sieben Auflagen verbreitet ist, und das auch in's Deutsche übersetzt wurde (Mainz 1874 ff.). Noch sollen hier außer der schon oben citirten Schrift des gelehrten Abbé Duchesne: Origines du culte chrétien, erwähnt werden des Jules Corblet archäologisch-liturgische Schriften über Taufe und Altarssacrament und Gautiers Geschichte der liturgischen Poesie im Mittelalter.

Seitdem die Liturgik unter den Katholiken in neuester Zeit einen so erfreulichen Aufschwung genommen, sind auch gründliche Monographien über einzelne Materien der Liturgik erschienen, so z. B. über die heilige Messe von Kössing, Gihr, Bole, Walter u. A., über das Breviergebet von Bole, Pleitner, über das Marianische Officium von Schäfer, über das Kirchenjahr von Kist, Löper, Nilles u. A. Auch sind zahlreiche Bearbeitungen der ganzen Liturgik oder einzelner Theile derselben für Gymnasien, Realschulen, ja sogar für die Volksschulen erschienen, welche einzeln verzeichnet und beurtheilt sind in der Linzer Theol. prakt. Quartalschrift, Jahrg. 1888, S. 315 ff. Besondere Verdienste um den wissenschaftlichen Betrieb der liturgischen Studien hat sich Dr. Ferdinand Probst erworben durch seine Schriften über Brevier und Breviergebet (1854), über die Exsequien (1856), über die kirchlichen Benedictionen (1. Aufl. 1857), über die Liturgie in den drei ersten christlichen Jahrhunderten (1870), über Lehre und Gebet (1871), über Sacramente und Sacramentalien (1872), über die kirchliche Disciplin in den drei ersten christlichen Jahrhunderten (1873); sodann durch

zahlreiche archäologisch-liturgische Abhandlungen im Mainzer „Katholik“ und in der Innsbrucker Theologischen Zeitschrift. In Kürze und in specieller Rücksicht auf die Bedürfnisse der Studirenden hat der genannte hochverdiente Auctor die Resultate seiner Studien über das gesammte Gebiet der Liturgik dargelegt in den beiden Schriftchen: Verwaltung des hohenpriesterlichen Amtes (1881) und Lehre vom liturgischen Gebet (1885).

Sehr eingehend und gründlich wurde in neuester Zeit auch die Rubricistik, welche Voraussetzung für die Liturgik ist, behandelt, besonders von de Herdt, Hartmann und Martinucci. Bezüglich der bedeutenderen wissenschaftlichen Leistungen auf den Gebieten der christlichen Archäologie und der christlichen Kunst, welche der Liturgiker für seine Zwecke zu berücksichtigen hat, verweise ich Kürze halber auf mein Handbuch der katholischen Liturgik I, 132—140.

Bereits oben ist erwähnt, daß in neuester Zeit auch die Protestanten durch das Verlangen nach gründlicher Umgestaltung ihrer sogen. Liturgie zu eingehenden, namentlich auch historischen Studien über den christlichen Cultus gedrängt wurden, und zwar zunächst in England (wir erinnern nur an die Tractarianer, Irvingianer und Ritualisten), dann auch in Deutschland. „Noch nie,“ so schrieb im Jahr 1856 der gelehrte, orthodox gesinnte badische Oberkirchenrath Bähr, „seit es eine evangelische Kirche gibt, ist der Cultus so wie jetzt zu einer kirchlichen Tagesfrage geworden. Theoretisch und praktisch wird dieser Gegenstand von den Evangelischen mit einem früher nie dagewesenen Eifer behandelt, und in 300 Jahren ist nicht so viel darüber geschrieben worden als in den letzten 10 bis 20 Jahren.“ Man stellte vom wissenschaftlichen Standpunkte aus sogen. Cultustheorien auf (so Bähr, Ehrenfeuchter, Höfling, Harbeck, Kliefoth, Schöberlein u. A.), entwarf neue Agenden nach dem Vorbild der altprotestantischen, bearbeitete (freilich nicht immer vorurtheilsfrei) die Geschichte der Liturgie in der altchristlichen Zeit und ihrer Entwicklung im Laufe des Mittelalters (Alt, Harnack, Kliefoth, Köstlin, Lenke), veröffentlichte liturgische Quellen aus älterer und späterer Zeit (Daniel) und behandelte die „Liturgik“ im protestantischen Sinn theils in eigenen Schriften (Klöpper, Ebrard, Hagenbach), theils in den Handbüchern der „praktischen Theologie“ (Nitzsch, Gaupp, Otto, Zezschwitz); des Näheren verweise ich hierüber auf mein „Handbuch der kath. Liturgik“ I, 140—147. [Thalhofer.]

Liturgische Bücher heißen diejenigen Schriftwerke, in welchen die Formularien für den liturgischen Gottesdienst geschrieben oder gedruckt aufbewahrt sind. Es liegt im Wesen der Kirche, als einer sichtbaren Gemeinschaft, daß sie einen äußern geordneten Gottesdienst besitzt oder „daß Alles nach Ordnung geschehe“ (1 Cor. 14, 40). Diese gottesdienstliche Vorschrift enthält nämlich die Voraussetzung, der Gottesdienst vollziehe sich in äußeren Gebeten und geordneten Handlungen oder Gewohnheiten. In einer Anstalt, deren Princip Einheit und Allgemeinheit ist, verkörpern sich aber die Gebete in Gebetsformularien, und in einer auf Auctorität gegründeten Anstalt erzeugt die Gewohnheit das Gesetz aus sich. Solche geschriebene Gebetsformulare sind in der orientalischen Kirche die Liturgien (s. d. Art.). Neben denselben gehen Schriften her, welche vorzugsweise Handlungen oder das liturgische Gewohnheitsrecht und Gesetz darstellen. Zu diesen gehören in der ältesten Zeit die Doctrina duodecim Apostolorum (s. d. Art.), die arabischen Canones Hippolyts (s. d. Art.), die ersten sechs Bücher der apostolischen Constitutionen, die Canones der Apostel und der Synoden. Von den letzteren sind die Canones der angeblich vierten carthaginensischen Synode zu erwähnen, da sie eine Sammlung von Synodalbeschlüssen bilden. Endlich gehören hierher die sogenannten römischen Ordines (s. d. Art.). Weil die Feier der heiligen Messe und die Verwaltung der Sacramente nicht nur aus Gebeten, sondern auch aus Handlungen besteht, so waren bei ihr die einen wie die anderen Bücher nöthig, denn Missale mit beigefügten Rubriken kommen erst in späterer Zeit vor. Ja nicht einmal alle Worte, welche bei der Feier der Liturgie gesprochen wurden, fanden sich in Einem Buche beisammen. Die Sacramentarien enthielten die Collecte, Secret, Präfation, Postcommunio der Messe und den Canon; die übrigen Bestandtheile derselben waren in anderen Büchern aufgenommen. Das älteste derselben ist das Lectionarium (s. d. Art.) oder der Comes, das einerseits das Epistolare (epistolarium, apostolicum, apostolus), andererseits das Evangeliarium (evangelistarium) umfaßte. Ein Register mit den Anfangs- und Schlußworten der epistolischen oder evangelischen Pericopen hieß Capitulare und fand sich sowohl als eigenes Buch, wie als ein dem Lectionarium angehängtes Inhaltsverzeichniß vor. Im erstern Fall hieß es auch Comes major, im letztern Comes minor. Die Aechtheit des von Hieronymus an Constantius gerichteten Briefes vorausgesetzt, hatten die Kirchen zur Zeit dieses Kirchenvaters bereits Lectionarien, welche er bei seiner Arbeit benutzte. Der Introitus, das Graduale, der Tractus, das Offertorium, die Communio, die Responsorien ꝛc. wurden zwar schon vor Gregor I. in der Messe und dem Stundengebet gesungen und recitirt; aber er sammelte diese Gebete und Gesänge in dem Antiphonarium (Liber antiphonalis, Liber responsorialis), das auch Cantatorium, Graduale (von den Stufen, auf welchen man die betreffenden Worte sang) genannt wurde. Als im 9. Jahrhundert die ersten Sequenzen gedichtet und im 11. dem Introitus, Sanctus ꝛc. der heiligen Messe Zusätze beigefügt wurden, welche man Tropen nannte, entstanden als liturgische Bücher die Libri troparii und sequentiales.

Dienten diese Bücher vorherrschend zur Feier des Meßopfers, so wurden außer dem Lectionarium,

welches die Leſeſtücke aus der Schrift und das Pſalterium enthielt, und dem Antiphonarium, welches die Reſponſorien ꝛc. in ſich begriff, in dem Stundengebet das Homiliarium (ſ. d. Art.) gebraucht, aus dem die Homilien der Väter vorgeleſen wurden; eine Leſung, die ſchon Cäſarius von Arles kannte. Die ſpäteren Homiliarien, z. B. das auf Befehl Karls des Großen von Paul Warnefried verfaßte, dienten mehr dem Homileten. Die Leidensgeſchichten der Martyrer (Passiones martyrum) wurden gleichfalls in dem Stundengebet vorgeleſen, eine Uebung, welcher die Martyrologien (ſ. d. Art.; bei den Griechen Menologien genannt, weil dieſe Verzeichniſſe der Martyrer nach den Monatstagen eingerichtet waren) ihre Entwicklung verdanken. Das älteſte, das ſog. Martyrologium Hieronymianum, gehört zwar in ſeiner jetzigen Geſtalt dem 7. oder 8. Jahrhundert an, ſein Kern entſtand jedoch wahrſcheinlich in der erſten Hälfte des 3. Jahrhunderts. Nach den Unterſuchungen von Roſſi haben alle uns erhaltenen Codices aus einem zu Ende des 6. oder Anfang des 7. Jahrhunderts von dem Biſchof Aunarius in Auxerre verfaßten Martyrologium geſchöpft. Die ſpäteren Martyrologien haben Beda (?), Florus, Ado, Uſuard zu Verfaſſern. Das des Uſuardus, im 9. Jahrhundert im Auftrag Karls des Kahlen verfaßt, wurde bald überall eingeführt und bildet auch die Grundlage des römiſchen Martyrologiums, das von Gregor XIII. neu herausgegeben und von Baronius mit einem Commentar begleitet wurde (vgl. Lämmer, De martyrologio romano, Ratisb. 1878). Das Promulgationsbreve vom 14. Januar 1584 verpflichtet den Regular- und Säcularclerus, beim Chorofficium ſich desſelben unverändert zu bedienen.

An der Hand dieſer Bücher wurde der Gottesdienſt bis zum 11. Jahrhundert gehalten und die Spendung der Sacramente vollzogen. Von da an machte ſich aber das Bedürfniß geltend, die zur Feier der Meſſe ꝛc. nothwendigen Gebete, Leſungen, Vorſchriften zuſammenzuſtellen. Gregor VII. war es, der, dieſem Bedürfniſſe zu Hilfe kommend, die zum Stundengebet dienlichen Gebete ꝛc. in einem Buche ſammelte und ſo der Vater des römiſchen Breviers wurde. Ebenſo entſtanden Missalia plenaria oder Missalia cum Graduali et Sequentionali. Ferner gab es ein Liber missalis de feria et dominica, Liber missalis de sanctis, Liber missalis defunctorum. Die einfachſten Meßbücher glichen jedoch immer noch den Sacramentarien. Die Umwandlung ging nämlich ſehr allmälig vor ſich und vollzog ſich erſt im 16. Jahrhundert vollſtändig. Auch Gebete und Vorſchriften für die Verwaltung der Sacramente und Sacramentalien löſten ſich allmälig von den alten Sacramentarien ab und geſtalteten ſich zu eigenen liturgiſchen Büchern, Rituale, Agenda, Pastorale, Sacerdotale genannt. Anfänglich verſtand man unter Agenda den Ordo celebrandi, ſpäter „wurde aus dem Gerundium ein Subſtantivum und bedeutete Ritualbücher, worin für die Verwaltung der Sacramente und für andere Pfarrdienſte die Vorſchriften, Ordnungen und Formeln enthalten ſind. Damit der Barbarismus voll wurde, ſagte man endlich Agenda (in singulari) Mechliniensis, Coloniensis“ (Binterim, Denkwürdigkeiten IV, 1, 264). Der Terminus ordo celebrandi bezieht ſich auf die im Mittelalter übliche Eintheilung der liturgiſchen Bücher. Die erſte Klaſſe enthielt den ordo celebrandi, oder die Ordnung, wie der Gottesdienſt (Meſſe und Breviergebet) verrichtet werden ſollte. Der ordo ministrandi oder die zweite Klaſſe liturgiſcher Bücher begriff die Gebete und Regeln für die Spendung der Sacramente in ſich, und der ordo inserviendi umfaßte die Antiphonarien und alle jene Gebete und Geſänge, welche die im Chore Bedienſteten vortrugen.

Dieß war die Beſchaffenheit der liturgiſchen Bücher bis zum 15. Jahrhundert. In demſelben trat eine bedeutende Reform derſelben ein, welche ihr Gegenbild in der Verbeſſerung dieſer Schriften zu Ende des 4. und Anfang des 5. Jahrhunderts hat. Es hatte ſich nämlich nicht nur Unpaſſendes, ſondern ſelbſt Irrthümliches, dem alten Culte Widerſprechendes in die liturgiſchen Bücher eingeſchlichen; und wenn auch im Abendlande im Allgemeinen der römiſche Ritus herrſchte, ſo war doch, dem Proteſtantismus gegenüber, die Einheit im Gottesdienſt zu noch größerer Geltung zu bringen. Die Synode von Trient wandte darum dieſem Gegenſtande ihre Sorge zu. Da jedoch die von ihr niedergeſetzte Commiſſion wegen der Menge und Verſchiedenheit der Bücher zu keinem Ergebniß kam, überließ ſie dem Papſte die Herausgabe des Miſſale und des Breviers (ſ. d. Artt.). Pius V. „beauftragte auserleſene Gelehrte mit dieſem Geſchäfte, die, nach fleißiger Vergleichung mit alten, unverdorbenen Codices der vaticaniſchen wie anderer Bibliotheken und mit Benutzung alter und erprobter Schriftſteller über den Ritus, denſelben nach der Norm der heiligen Väter wiederherſtellten“. Dieſe Worte aus der Bulle Pius' V. Quo primum geben das Verfahren bei Herſtellung aller dieſer Bücher an, wie ſie auch auf die Verbeſſerung durch die folgenden Päpſte Anwendung finden. Da nämlich die erſte Ausgabe des Miſſale ꝛc. nicht fehlerfrei war, beſorgten Clemens VIII. und Urban VIII. eine zweite und dritte.

Die erſten Bauſteine für dieſe Reform der liturgiſchen Bücher lieferten Johannes Burchardus und Paris de' Craſſi. Beide waren päpſtliche Ceremoniarier, der Eine unter Sixtus IV., Innocenz VIII. und Alexander VI., der Andere unter Pius III., Julius II. und Leo X. Burchardus ſtellte aus den vorhandenen Ordines Romani mit Benutzung anderer Schriften einerſeits die Meßrubriken in dem Buche Ordo servandus per sacerdotem in celebratione missae, Romae 1502, andererſeits die Rubriken des Pontificale zuſammen. Den Ritus der päpſtlichen Kapelle bearbeitete im Auftrag von Innocenz VIII. der Biſchof

Auguſtin von Pienza, eine Arbeit, welche der Erzbiſchof Chriſtoph Marcelli ohne vorherige Anfrage drucken ließ (Rituum ecclesiasticorum sive sacrarum cerimoniarum s. romanae ecclesiae libri tres non ante impressi, Venet. 1516). Obwohl Paris mit einer heftigen Klage vor Leo X. gegen ihn auftrat (Mabillon, Museum ital. II, 587), wurde das Buch bald neu aufgelegt, und mit Benutzung eines von Paris handſchriftlich hinterlaſſenen Ordo Romanus entſtand auf dieſe Weiſe das Romanum ecclesiae cerimoniale. Dasſelbe enthält nach Gaßner (Paſtoral I, 229 [der Unterzeichnete kennt es nicht]) „die Ratio creandi pontificem, die Krönung des römiſchen Kaiſers, Ritus der Canoniſation und alle Functionen, die nur dem heiligen Vater zuſtehen, alſo auch päpſtlichen Gottesdienſt u. ſ. w.“ Der Ordo des Burchardus erſcheint bereits im J. 1534 als Beſtandtheil eines in Venedig gedruckten Miſſale. Pius V. (a. 1570), Clemens VIII. und Urban VIII. ediren denſelben und nahmen ihn unter der Aufſchrift Rubricae generales missalis in das römiſche Meßbuch auf. Von den Rubriken des Breviers, welches Pius V. (1568) edirte und die beiden genannten Päpſte (1602 und 1631) verbeſſerten, iſt es ſehr wahrſcheinlich, daß ſie gleichfalls dem Ordo des Burchardus entlehnt ſind (P. Guéranger, Geſchichte der Liturgie, überſ. v. Fluck, I, 392). Die auf die Celebration der biſchöflichen Meſſe bezüglichen Regeln, die ſich gleichfalls in den Ordines Romani befanden, bildeten einen Theil des von Clemens VIII. (1600) herausgegebenen Cerimoniale episcoporum. Dieſes Buch regelt auch die Verrichtungen der dem Biſchofe aſſiſtirenden Presbyter, Diaconen ꝛc. und handelt von dem biſchöflichen Throne, dem Pallium, der Mitra ꝛc. Im zweiten Buche wird der Ritus der feierlichen Vesper beſchrieben, wie die Cerimonien bei verſchiedenen Feſten, Mariä Reinigung, Charwoche ꝛc. Schließlich ſtellt es das Verfahren dar, das bei der Krankheit, dem Tode und Begräbniſſe eines Biſchofes zu beobachten iſt. Aus den Sacramentarien wurde ſchon früher das auf die Spendung und Verwaltung der Sacramente und Sacramentalien Bezügliche in eigenen Büchern zuſammengeſtellt. Sie lieferten das hauptſächlichſte Material für das römiſche Pontificale und Rituale (ſ. d. Artt.), von welchen das erſte, von Clemens VIII. (1596) herausgegeben und von Urban VIII. (1644) revidirt, die betreffenden biſchöflichen, das letzte, von Paul V. (1614) herausgegeben und von Benedict XIV. reformirt, die betreffenden prieſterlichen Verrichtungen umfaßte. Pius V. wie Clemens VIII. und Urban VIII. ſchrieben den Gebrauch des von ihnen herausgegebenen Miſſale und Breviers ſtricte für alle Kirchen des Erdkreiſes vor, ſolche ausgenommen, deren Brevier und Miſſale einen mehr als 200jährigen Beſitzſtand für ſich hatten. Deßgleichen ſetzte Clemens VIII. durch die Conſtitution, mit welcher er die Herausgabe des Pontificale begleitete, ausnahmslos alle bis dahin üblichen Pontificale zu Gunſten des von ihm edirten außer Gebrauch. Bezüglich des Cerimoniale episcoporum erklärt er hingegen, daß er die alten Cerimonialien, ſoweit ſie mit dem reformirten übereinſtimmen, durchaus nicht aufgehoben und abgeſchafft wiſſen wolle. Das neue Cerimoniale aber, einmal rechtmäßig angenommen, ſollte ganz und unverſehrt beibehalten und nie mehr verlaſſen werden (S. R. C. 10. Jun. 1656). In der Publicationsbulle des Rituale Romanum ſetzt Paul V. weder die ſämmtlichen vorhandenen Ritualien außer Gebrauch, noch geſtattet er ihren Gebrauch, ſoweit ſie dem römiſchen conform ſind, wie dieſes bei dem Cerimoniale episcoporum der Fall iſt. Die Urſache deſſen gibt Benger alſo an: „Die gewaltſame Zerſtörung der dießfallſigen Gewohnheiten würde Aergerniß beim Volke und Murren beim Clerus hervorgerufen haben. Das Tridentinum ſelbſt hatte dieſe Verſchiedenheit, wenigſtens in einigen Stücken, als Factum und als Recht anerkannt (Sess. XXIV, c. 1 De ref. matr.). Das reformirte Ritual wiederholt die Worte desſelben und verweiſt ſelbſt öfter auf Localgewohnheiten. Sehr weiſe gab daher Paul V. keinen ſtrengen Befehl, ſein Rituale ad unguem aufzunehmen; er that, was er unter dieſen Umſtänden (in tanta ritualium multitudine) thun konnte ... er gab in dem Rituale ein Muſter-Ritual, nach welchem man den heiligen Dienſt verrichten, und unter deſſen Leitung man ſicher und in Eintracht wandeln ſoll, und ermahnt zum Schluſſe Alle, als Kinder der römiſchen Kirche ſich des mit Auctorität derſelben Kirche, der Mutter und Lehrmeiſterin Aller, herausgegebenen Rituals zu bedienen und in einer ſo wichtigen Sache das unverletzt zu beobachten, was die katholiſche Kirche und der von ihr gebilligte Gebrauch des Alterthums feſtgeſetzt hat. Damit wurden die alten Diöceſanrituale geduldet, wenn ſie nur unverletzt bewahrten, was die katholiſche Kirche und der von ihr gebilligte Gebrauch des Alterthums feſtgeſetzt hat; ſie dürfen aber der aufgeſtellten Norm nicht widerſprechen“ (Paſtoraltheologie II, 30).

Im Vorausgehenden ſind die meiſten liturgiſchen Bücher namhaft gemacht, die nicht nur die hauptſächlichſte Quelle für die Liturgik, ſondern auch von Bedeutung für die übrigen theologiſchen Disciplinen ſind. Schon die älteſten Väter (Irenäus) berufen ſich für das Dogma der göttlichen Weltſchöpfung, für das der wahren Menſchheit Chriſti und die Auferſtehung des Fleiſches auf die Feier der Euchariſtie. In dem Kampfe gegen die Pelagianer citirt Auguſtin Meßgebete zu Gunſten der katholiſchen Lehre. Das zweite allgemeine Concil von Nicäa bedient ſich zu einem ähnlichen Zwecke der Liturgie des hl. Baſilius, ſpäterer Theologen bis auf unſere Zeit herab nicht zu gedenken. Die claſſiſche Stelle aus dem Briefe des Papſtes Cöleſtin I. an die galliſchen Biſchöfe darf jedoch nicht übergangen werden. In derſelben beruft ſich der Papſt nicht nur auf die unantaſtbaren (inviola-

biles) Entscheidungen des apostolischen Stuhles, sondern auch auf die Geheimnisse der priesterlichen Gebete, welche, von den Aposteln überliefert, auf dem ganzen Erdkreis und in der ganzen katholischen Kirche gleichförmig gefeiert werden, damit das Gesetz zu beten das Gesetz zu glauben feststelle (ut legem credendi lex statuat supplicandi; Schönemann n. 12, 869). Die liturgischen Gebete bilden hiernach eine bedeutende Quelle für den dogmatischen Traditionsbeweis, weil sie zu allen Zeiten und in der ganzen Kirche in Uebung waren. Aus ihnen tönt nicht die Stimme eines, wenn auch noch so angesehenen Kirchenlehrers, sondern die der berühmtesten Kirchen (Jerusalem, Alexandrien, Rom ꝛc.), deren Hirten sie während Jahrhunderten durch den Gebrauch approbirten. Weil ferner die wichtigeren Gebete und Handlungen der einzelnen Kirchen unter einander in Einklang stehen, geben sie ein wahrhaft katholisches Zeugniß für die Lehre vom Priesterthum und Opfer, für die Lehre von der Gegenwart Christi in der Eucharistie, für die Lehre von dem Zusammenhange der triumphirenden, streitenden und leidenden Kirche, anderer Lehrsätze nicht zu gedenken (vgl. Zaccaria, Bibliotheca ritualis 70 ad 78). Dieses Zeugniß gewinnt dadurch an Bedeutung, daß die betreffenden Worte, bestimmt, vom Volke gehört zu werden, mit Ausschluß einer künstlichen Exegese nach dem Wortlaut zu erklären sind. Zudem wachten Clerus und Volk mit gleicher Sorgfalt über der Integrität ihrer gottesdienstlichen Gebete und Riten (Renaudot, Liturgiarum orientalium collectio, dissert. I, 47 ad 53). [Probst.]

Livin, der hl., Glaubensprediger und Martyrer in Flandern, war in Irland geboren. Vom hl. Augustin, dem Apostel der Angelsachsen (gest. 605 oder 607), soll er als Kind getauft und später auch zum Priester oder Bischof geweiht worden sein; dieses ist jedoch bei dem nur zwölfjährigen Aufenthalt Augustins in Britannien eine falsche Angabe. Nachdem Livin, wie der Biograph angibt, einige Zeit einem Erzbisthum in Irland vorgestanden, faßte er den Entschluß, auf Missionsreisen zu gehen, bestellte einen Vicar für die Erzkirche und traf kurze Zeit nach dem Tode des hl. Bavo (s. d. Art.) im Kloster zu Gent ein, dem damals Florebert (gest. 660) als Abt vorstand. Hier hielt er sich 30 Tage auf und zog dann, vom Kloster mit dem Nöthigen unterstützt, in die Gegend von Hauthem, einem Dorfe drei Meilen von Gent, wo er mit Erfolg Heiden und Christen predigte, öfter in Todesgefahr gerieth und zuletzt um 659 von den heidnischen Gegnern getödtet wurde. Ist die poetische Epistel und die damit verbundene Grabschrift auf den hl. Bavo, welche den Namen Livins tragen (Usser, Epist. Hib. sylloge; Mabill., Act. Ord. S. B. II, 404, und Migne, PP. lat. LXXXVII, 345, abgedruckt), ächt, wie auch Moll (Kerkegeschiedenis van Nederland I, 77) mit guten Gründen behauptet, so muß man sich von der Bildung Livins und seinem Dichtertalent eine hohe Vorstellung machen. Livins Biographie (Mabill., Act. II, 449 sq.; auch bei Migne, PP. lat. LXXXIX, 871 und LXXXVII, 327), welche bis zu dessen Ankunft auf dem Continent ziemlich fabelhaft ist, kann wegen der vorkommenden Verstöße gegen die englische und irische Kirchengeschichte keinen Irländer oder Angelsachsen, am wenigsten den hl. Bonifatius, unter dessen Schriften sie aufgeführt wurde, zum Verfasser haben, sondern erscheint als ein späteres Machwerk. Die Gebeine des Martyrers wurden am 27. Juni 1006 in das Petruskloster nach Gent übertragen. Gent wählte ihn zum Stadtpatron. Sein Fest ist am 12. November. (Vgl. de Smet, Vie de St. Livin, patron de Gand et apôtre du pays d'Alost, Gand 1857.) [Schrödl.]

Llorente, Johann Anton, der Repräsentant der Aufklärung unter dem spanischen Clerus an der Wende des 18. Jahrhunderts, ward aus einer adeligen Familie Aragoniens am 30. März 1756 geboren, studirte das weltliche und canonische Recht zu Saragossa und wurde 1779 Priester der Diöcese Calahorra und Doctor des canonischen Rechts zu Valencia. Schon damals gehörte er zu den sog. Aufgeklärten, und da die spanische Regierung eben diese Richtung begünstigte, so eröffnete sich ihm schnell die Bahn der bürgerlichen und kirchlichen Ehren. Schon zwei Jahre nach seiner Priesterweihe ward er zu Madrid Advocat bei dem hohen Rath von Castilien und Mitglied der Akademie zum hl. Isidor, welche sich nach Vertreibung der Jesuiten gebildet und von Anfang an dem Jansenismus gehuldigt hatte. Im folgenden Jahre 1782 wurde Llorente, obgleich erst 26 Jahre alt, Generalvicar des Bisthums Calahorra und soll sich, nach seinem eigenen Geständniß, im J. 1784 durch Verbindung mit einem unterrichteten Manne von den letzten Resten des ultramontanen Sauerteigs vollends gereinigt haben. Nach seinen eigenen Worten ist kaum ein Zweifel, daß er damals mit Freimaurern in Verbindung kam. Seine Fortschritte in der neuen Richtung bewirkten aber, daß er jetzt von dem König auch zum Domherrn von Calahorra, von dem aufgeklärten Minister Graf Floridablanca zum Mitglied der neuen Akademie für Geschichte, von dem Großinquisitor Augustin Rubin de Cevallos, Bischof von Jaen, aber zum Generalsecretär des Tribunals zu Madrid ernannt wurde (1789). Die Stelle eines Inquisitionssecretärs bekleidete er bis 1791, in welchem Jahre er aus der Hauptstadt verbannt und in sein Canonicat nach Calahorra gewiesen wurde; aber von dem aufgeklärten Großinquisitor Manuel Abad y la Sierra 1793 wieder herbeigerufen, arbeitete er mit diesem und nach dessen Sturze mit dem Minister Jovellanos, der Gräfin Montijo u. A. an der Herbeiführung einer kirchlich- und politisch-liberalen Umgestaltung Spaniens. Durch aufgefangene Briefe compromittirt, wurde Llorente, obgleich er schon auf dem Ver-

zeichniß der Candidaten für ein Bisthum stand, verhaftet, seiner Stelle bei der Inquisition entsetzt und zu einer einmonatlichen Bußübung in einem Kloster verurtheilt. Die Ungnade dauerte bis zum Jahre 1805, in welchem der berüchtigte Friedensfürst, der spanische Minister Godoy, den baskischen Provinzen ihre Freiheiten (fueros) zu rauben und sie seinem Despotismus zu unterwerfen beschloß. Damit das Werk der Tyrannei leichter gelinge, sollte die Gewaltthat von einer sogen. wissenschaftlichen Begründung begleitet und gerechtfertigt werden, und Godoy warf hierzu seine Augen auf Llorente. Derselbe ward jetzt nach Madrid berufen und schnell zum Domherrn an der Primatialkirche von Toledo, zum Scholasticus des Erzstifts, Kanzler der Universität und Ritter des Ordens Karls III. erhoben, weil er in einem dreibändigen Werke Noticias historicas sobre las tres provincias bascongadas (Madrid 1806) die Freiheiten der genannten Provinzen bestritten hatte. Der freisinnige Llorente hatte sich als Werkzeug des Despotismus gebrauchen lassen und wurde nun dafür, den besiegten Provinzen zum Hohne, zum Mitglied der patriotischen Gesellschaft der baskischen Provinzen ernannt. Als dann Napoleon am 10. Mai 1808 den König Ferdinand VII. von Spanien zu Bayonne zur Abdankung zwang, um den spanischen Thron seinem Bruder Joseph geben zu können, erhoben sich die spanischen Patrioten gegen den aufgedrungenen Fremdling; aber es gab auch eine Partei, welche, der Nationalehre vergessend, sich an den französischen Zwingherrn verkaufte, und zu dieser gehörte Llorente. Die geistlichen Orden wurden jetzt unterdrückt, die Klöster ihrer Güter beraubt, und der Priester Llorente übernahm den schönen Auftrag, das Klosteraufhebungsdecret in Vollzug zu setzen, einen Raubzug durch Spanien zu machen und das säcularisirte Gut zu verwalten, wobei mancher Edelstein von Kirchenparamenten in seine Privatkasse gefallen sein soll. Er zeigte solche Tüchtigkeit im Confisciren, daß er bald zum Generaldirector der sogen. Nationalgüter erhoben ward, mit welchem Titel man das confiscirte Eigenthum der Patrioten belegte. Einer Unterschlagung von 11 Millionen Realen angeklagt, verlor er dieß Amt nach einiger Zeit wieder, erhielt dagegen, da seine Schuld nicht erwiesen wurde, das Amt eines Generalcommissars der Kreuzbulle (s. d. Art.), durch welche einst die Päpste den spanischen Königen besondere Einkünfte zum Zwecke der Maurenkriege gestattet hatten. Der Zweck war verschwunden, aber die Abgabe geblieben. Von 1809 an beschäftigte sich Llorente auf Befehl des Königs Joseph, außer mit der Abfassung verschiedener französisirender Flugschriften, hauptsächlich mit Bearbeitung einer Geschichte der Inquisition, wofür er mit mehreren Tonnen Documente sammelte. Diese Arbeit nahm ein Ende, als er, nach dem Sturze der Josefinos aus Spanien als Hochverräther verbannt, im J. 1814 sich nach Paris begab. Hier edirte er nun seine schon genannte Histoire critique de l'Inquisition d'Espagne in 4 Octavbänden, die er selbst spanisch niederschrieb, und welche Alexis Pellier (1817 bis 1818) unter seinen Augen in's Französische übersetzte (deutsch von J. K. Höck, Gmünd 1819 ff., in 4 Octavbänden). Die bischöfliche Behörde von Paris untersagte ihm wegen dieses Buches das Recht, Messe zu lesen und Beicht zu hören, und als er nun durch Privatunterricht in der spanischen Sprache sich ernähren wollte, verbot ihm die königliche Universität auch den Unterricht in Privaterziehungsanstalten, so daß er jetzt theils von der Feder, theils von der Unterstützung der Pariser Freimaurerlogen zu leben genöthigt war. Obgleich seit 1820 mit den anderen Verbannten amnestirt, blieb er dennoch in Paris, übersetzte in dieser Zeit die unsittlichen Aventures de Faublas und gab im J. 1822 seine nicht minder verwerflichen Portraits politiques des Papes heraus. Letztere Schrift veranlaßte die französische Regierung im December 1822 zu seiner Verweisung aus Frankreich. Kaum in Madrid wieder angekommen, starb er daselbst am 5. Februar 1823.

Ein hervorstechender Zug in Llorente's Schriftstellerei ist die ungewöhnliche Bitterkeit gegen die Kirche, welche seiner Feder eine Reihe von Unwahrheiten und Unrichtigkeiten entlockte. Wie unter seiner Hand die Geschichte zum Zerrbilde wird, mag das zeigen, was er in seiner Inquisitionsgeschichte (I, 26) über die Kreuzzüge schreibt: „Dieser Krieg (der erste Kreuzzug) und die anderen Expeditionen der nämlichen Art, die darauf folgten, würden Europa durch ihre Ungerechtigkeit empört haben, wenn nicht den Völkern schon die widersinnige Idee beigebracht gewesen wäre, daß zur Verherrlichung und Ehre des Christenthums das Kriegführen erlaubt sei." Wo möchte eine zweite Feder sein, die so zu schreiben sich nicht schämen würde? In seinem Werke über die Päpste (Portraits etc.) nennt er Papst Gregor d. Gr. (I, 166) den „feilsten Schmeichler", Gregor VII. aber „das größte Monstrum, welches der Ehrgeiz zu erschaffen vermochte, die Ursache von tausend Kriegen und Mordthaten, einen Menschen, der mehr Unheil gestiftet, als irgend ein anderer in der ganzen Geschichte". Rom ist für Llorente le centre des intrigues, und die Geschichte, meint er, werde den europäischen Monarchen die Wiederherstellung des Kirchenstaates niemals verzeihen. Erkennen wir hieraus den höchst unkirchlichen Sinn Llorente's, so zeigt Anderes seine Ungenauigkeit und Leichtfertigkeit als Historiker. In den Portraits des Papes (I, 66) berichtet er, Paul von Samosata sei in die Irrlehre des Sabellius verfallen, eine Angabe, deren lächerliche Thorheit jeder Anfänger in der Kirchengeschichte hinlänglich begreift. An einer andern Stelle meldet er, daß Justin schon vor Ignatius von Antiochien seine Bücher geschrieben habe, daß Apollonius von Tyana ein Häretiker gewesen sei u. s. f. An ähnlichen Fehlern ist auch seine Inquisitionsgeschichte reich: Gregor VII. muß hier z. B. (I, 23) mit Kaiser

Heinrich III. in Kampf gerathen, die pseudoisidorischen Decretalen werden schon im 8. Jahrhundert verfaßt u. s. f. Was aber deßungeachtet diesem Werke große Bedeutung gibt, sind die ungemein vielen Auszüge aus den Originalurkunden der Inquisition, und gerade diese gaben die Möglichkeit, ein richtigeres Urtheil über die spanische Inquisition zu gewinnen, als bisher gewöhnlich war (s. d. Art. Inquisition). Llorente hat nach seiner ganzen Geistesrichtung diejenigen Acten, welche die Inquisition am meisten anklagen könnten, gewiß nicht unterschlagen, sondern sich bestrebt, gerade die famosesten Prozesse urkundlich mitzutheilen; und doch lassen alle von ihm veröffentlichten Urkunden, Statuten u. dgl. die Inquisition in einem bessern Lichte erscheinen, als ihm selbst, seinen beigegebenen einseitigen Reflexionen gemäß, lieb gewesen ist. — Näheres über Llorente und seine vielfältigen Unwahrheiten gerade in der Inquisitionsgeschichte findet sich in des Unterzeichneten Schrift über den Cardinal Ximenes 257 ff. Eine Biographie Llorente's lieferten seine Freunde Mahul und Laujuinais in der Revue encyclopédique (1823), übersetzt im „Katholik" 1824, XIII, 1—35. [v. Hefele.]

Loaysa, s. Garcias de Loaysa.

Lobbes (Laubach, Laubium), Benedictinerabtei mit gleichnamigem Dorf bei der Mündung des Laubachs in die Sambre, 16 km südwestlich von Charleroi im belgischen Hennegau, eines der hervorragendsten Klöster des Landes, das für die Evangelisation und Civilisation Belgiens, sowie für die deutsche Reichsgeschichte eine hohe Bedeutung besitzt, war zuerst von St. Landelin mit einigen Gefährten unter Oberleitung des heiligen Bischofs Autbert von Cambrai bewohnt (um 654). Nachdem Landelin noch vier andere Klöster gegründet hatte, wurde die Abteikirche unter seinem Nachfolger, dem hl. Ursmer (Ursmarus), der auf Bitten Pipins von Heristal aus den Händen des Papstes Sergius die Bischofsweihe erhielt, am 16. August 697 zu Ehren der heiligen Apostel Petrus und Paulus eingeweiht. Nach Ursmers Tode (713) leiteten tüchtige Aebte, wie Erminus (gest. 737), Theoduin und Theodulf, die Genossenschaft; der selige Anso begründete den Ruf der Schule von Lobbes; heilige Glaubensboten oder Mönche, wie Dodo, später Abt von Wallers, Witger, Gemahl der hl. Amalberga von Maubeuge (Malbodium) und Vater des hl. Emebert und der hll. Reineldis und Gudula im 7., die Bischöfe Vulgisus und Amoluinus im 8. Jahrhundert, gingen aus Lobbes hervor oder standen damit in engster Verbindung. Im 9. Jahrhundert zeichneten sich besonders die Aebte Fulrad und Harbert aus; letzterer war Mönch von Corbie gewesen und durch Ludwig den Frommen zum Abt von Lobbes ernannt worden. Doch die Regierung Huberts, des Schwagers von Lothar II., König von Lothringen, ward eine Ursache geistlichen und materiellen Verfalls, dem selbst die kräftige, aber allzu kurze Regierung des Abtes Ansegisus, spätern Erzbischofs von Sens, nicht Einhalt gebieten konnte. Erst durch Abt Franco, mit welchem die Abtswürde an die Bischöfe von Lüttich überging (888), erstand Lobbes zu neuem Glanze. Allein es sollte gerade diese Verbindung für die Folgezeit, namentlich im 10. Jahrhundert, sich als dem Kloster verhängnißvoll erweisen. Denn die Bischöfe von Lüttich, welche nun den Abtstitel und das Beneficium inne hatten, konnten oder wollten die Verwaltung und Regierung der Abtei nicht selber in die Hand nehmen, sondern ließen sich zu dem Ende meist durch weltliche Pröpste vertreten, die nur darauf bedacht waren, aus ihrer oft genug um Geld erkauften Stelle und Würde für sich und ihre Familien möglichst vielen zeitlichen Vortheil zu ziehen. Der bedeutendste unter allen Mönchen der Abtei im 10. Jahrhundert ist Ratherius oder Rathier, später Bischof von Verona und hernach von Lüttich, gest. 974 zu Namur. (Seine Werke bei Migne, PP. lat. CXXXVI, 9 sq.) Im J. 955 wurde das Kloster von ungarischen Horden geplündert und in Asche gelegt. Bald danach gab Bischof Eraclus von Lüttich der Abtei ihre frühere Selbständigkeit und Unabhängigkeit zurück, und alsbald erhob sie sich unter Aebten wie Folcuin, der aus St. Bertin herüberkam (965), und Heriger zu neuer Blüte. Ersterer schrieb die Geschichte der Abtei; er und sein Nachfolger Heriger, Freund Notkers von St. Gallen, spätern Bischofs von Lüttich, förderten vornehmlich das Studium der Wissenschaft und verliehen der Schule von Lobbes einen ungeahnten Glanz. Aus ihr gingen hervor Olbert, Abt von Gembloux, Wago, Bischof von Lüttich, Adelbold, Bischof von Utrecht; auch Burchard, Bischof von Worms, bediente sich der Mönche von Lobbes, insbesondere Olberts, zur Abfassung seiner Canonsammlung (Sigebert, Gesta Abbat. Gemblac. c. 27). Ueber Herigers historische, poetische und dogmatisch-polemische Werke vgl. Ursmer Berlier, in Revue bénédictine 1888, 393 ss. Das Werk De Corpore et Sanguine Domini gegen Radbert ist als Manuscript des 11. Jahrhunderts noch im Codex Gembl. n. 5590 der burgundischen Bibliothek zu Brüssel vorhanden (vgl. Cod. 681 in St. Gallen). Im 11. Jahrhundert führte der berühmte Abt Richard von Verdun oder St. Vannes eine Zeitlang die Zügel der Regierung; sein bedeutendster Schüler war der Scholaster Theodorich, später Abt von St. Hubert (monast. Andeginense) und Freund Gregors VII. Abt Leonius unterdrückte 1131, wohl unter dem Einfluß der die Schulen ausschließenden Cistercienserreformen, die Klosterschule, hob jedoch im Uebrigen die Disciplin, empfing den Papst Innocenz II. auf dessen Reise nach Lüttich und führte das Institut der jährlichen Provinzialcapitel ein, wie solche in größeren Zwischenräumen bereits von den Aebten Odilo und Petrus Venerabilis von Cluny für die Cluniacenser Congregation gehalten worden, bei den Cisterciensern aber als Regel bestanden. Unter

den nun folgenden sind zu nennen Abt Werich, Freund und Genosse des heiligen Bischofs und Martyrers Albert von Lüttich 1192, und Abt Robert, der im J. 1215 dem ökumenischen Concil des Lateran beiwohnte. Im 15. Jahrhundert nahm Lobbes unter den Aebten Wilhelm Cordier und Wilhelm Caulier die Reform der deutschen Benedictinercongregation von Bursfeld an; später verband es sich mit mehreren anderen belgischen Klöstern zu einer Congregation von der Opferung Mariä. Die französische Revolution vertrieb die Mönche aus ihrem Heim (1793 und 1796); diese hielten sich aber wacker, blieben der Kirche und dem Ordensberufe treu, organisirten insgeheim die Seelsorge für ihre Landsleute und fanden nach langen Leiden und Entbehrungen mit ihrem Abte Vulgisus le Vigneron zuerst in Westfalen, dann im Kloster Strahow bei Prag eine Zufluchtsstätte. Die Reliquien aus dem Kloster, welche sie dorthin gerettet hatten, kamen im J. 1885 wieder nach Belgien in die neu errichtete Abtei Maredsous.

Literatur: Annales Laubienses bei Würdtwein, Nova subsidia dipl. XIII, 151 sqq.; Mon. Germ. SS. II, 192 sqq.; neue Ausgabe von Wattenbach nach Cod. XI. saec. ib. XIII, 234 sq.; vgl. XIV, 544; Gesta Abbatum Laubiensium vom 12.—17. Jahrhundert ib. XXI, 337; vgl. Migne, PP. lat. CXXXVII, 545 sqq.; Vos, Lobbes et son Abbaye, Louvain 1865, 2 vols.; Lejeune, Histoire de l'abb. de Lobbes, Mons 1883; Declèves, St. Ursmer, Braine le Comte 1888; Berlier O. S. B., Revue bénéd. 1888; Wattenbach, Deutschl. Gesch.-Quellen I, 354. [Suitb. Bäumer O. S. B.]

Lobna, s. Lebna.

Loca pia, s. Causae piae.

Loci theologici, ein im 16. Jahrhundert erfundener Schulausdruck, dessen begriffliche Bedeutung noch im Verlaufe dieses Jahrhunderts wechselte. I. Zunächst bezeichnete man mit diesem Ausdrucke allgemeine Haupt- und Grundlehren des Glaubens und belegte sie insofern auch mit dem Namen Loci communes. Melanchthon empfand das Bedürfniß, das reformatorische Bekenntniß in eine geordnete Form zu bringen und ihm eine schulmäßige Artikulirung und Formulirung zu verleihen. Zu diesem Zwecke ließ er schon im J. 1521 Hypotyposes theologicae seu loci communes erscheinen, welche auf die Lehrentwicklung der lutherischen Theologie einen weitgehenden Einfluß ausübten. Den einleitenden Bemerkungen zufolge will er mit wenigen Worten dortselbst nur die Hauptpunkte der christlichen Lehre vorführen, ohne dieselben weiter zu commentiren. Da ihm die heilige Schrift allein als Norm des Glaubens gilt, so sind ihm die Hauptpunkte des christlichen Glaubens auch ausschließlich biblische Wahrheiten. Schon hierin, so bemerkt er, haben Johannes Damascenus und Petrus Lombardus Aehnliches angestrebt. Während aber der Erstere in Speculationen sich verlor, hat der Letztere nur Meinungen für und wider irgend welche Lehrsatzungen zusammengetragen, anstatt einfach die Lehre der heiligen Schrift wiederzugeben. Solche Hauptpunkte, welche eine vorherrschend theoretische Bedeutung haben, wie die Grundwahrheiten von Gott und dessen Einheit, von der Schöpfung und der Art und Weise der Menschwerdung Gottes, will Melanchthon indessen außer Behandlung lassen und will bloß solche Hauptpunkte in Behandlung ziehen, welche vorherrschend eine praktische Bedeutung für die Heilserlangung haben, also als Grundwahrheiten des Heiles oder als ihnen gegenüberstehende Irrthümer erscheinen. Folglich werden der Reihe nach in Behandlung gezogen der Stand des gefallenen Menschen und der freie Wille, die Sünde, das göttliche Gesetz, die richterlichen und cerimoniellen Dinge, die menschlichen Gesetze, das Evangelium, die Kraft des Gesetzes und die Kraft des Evangeliums, die Gnade, die Rechtfertigung, Glaube, Hoffnung und Liebe, der Unterschied des Alten und des Neuen Testamentes, die Abschaffung des Gesetzes durch das Evangelium, die Sacramente der Taufe, der Buße und des Abendmahles, die Obrigkeiten und das Aergerniß. Während sich Melanchthon in der ersten Auflage der Loci theologici vorherrschend an den früher schon der Oeffentlichkeit übergebenen Commentar zum Römerbrief anschloß, hat er in der zweiten Bearbeitung derselben vom Jahre 1535 und besonders in der bedeutend erweiterten dritten vom Jahre 1543 auch die mehr theoretischen Lehrpunkte des Glaubens in den Rahmen der Darstellung hereingezogen, nicht mehr so ausschließlich den Römerbrief als Beweisquelle verwendet und sich zudem von den ursprünglichen, im Sinne Luthers gehaltenen Anschauungen mehr und mehr entfernt im Sinne seiner spätern Lehrrichtung. Im J. 1542 veröffentlichte er seine Loci theologici in deutscher Sprache unter dem Titel: „Die Hauptartikel und fürnehmsten Punkte der ganzen heiligen Schrift." Wie die von ihm verfaßten Lehrbücher der Dialektik, Physik, Psychologie und Ethik in den Schulen lutherischen Bekenntnisses dem philosophischen Unterrichte zu Grunde gelegt wurden, so seine in zahlreichen Ausgaben erschienenen Loci theologici meistens dem theologischen Unterrichte. Melanchthon wurde der Lehrmeister des protestantischen Deutschland und konnte in diesem Sinne mit Recht den Beinamen praeceptor Germaniae erhalten. Auch von Erasmus Sarcerius und Urbanus Regius waren Loci theologici bearbeitet worden und in die Oeffentlichkeit getreten; die von Melanchthon verfaßten gewannen aber einen weit größern Einfluß. Sie gaben auch den Anstoß zur Abfassung manch anderweitiger, im Laufe des 16. und am Anfange des 17. Jahrhunderts erschienenen Loci theologici, welche theils im Anschlusse an die spätere Lehrrichtung Melanchthons, theils aber — besonders seit dem Hervortreten der Concordienformel — in ausgesprochenem, ja schroffem Gegensatze zu derselben geschrieben waren. Im erstern Sinne

verfaßte Nicolaus Hemming in Kopenhagen, der praeceptor Daniae, ein Enchiridion theologicum (Wittenberg 1557), Abdias Prätorius (mit deutſchem Namen Gottſchalk Schulze): Locorum theologicorum D. Ph. Melanchthonis analyses (Wittenberg 1569), und Victorin Strigel: Loci theologici, durch Chriſt. Pezel in 4 Bänden 1582—1584 veröffentlicht. Martin Chemnitz, der bekannte Verfaſſer des Examen Concilii Tridentini, hatte bereits 1554 unter den Auſpicien Melanchthons zu Wittenberg Vorleſungen über die Loci theologici zu halten begonnen, in Braunſchweig dieſelben fortgeſetzt, ſich aber mehr und mehr einer ſtreng lutheriſchen Lehrrichtung zugewendet, wie ſie in der unter ſeiner Betheiligung zu Stande gekommenen Concordienformel ihre Ausprägung fand. Dem 1574 veröffentlichten „Hauptbüchlein der fürnehmſten Hauptſtücke der chriſtlichen Lehre", wonach die Braunſchweig'ſchen Superintendenten „alle Jahre zweimal die ihnen zugeordneten pastores examiniren ſollen", iſt ein ſtreng lutheriſches Gepräge noch nicht in merklicher Weiſe aufgedrückt, um ſo mehr aber den nach ſeinem Tode von Polycarp Leyſer zu Frankfurt 1594 der Oeffentlichkeit übergebenen Locis theologicis desſelben. Auch Tilman Heshus, Profeſſor in Helmſtädt, ließ 1586 ein Examen theologicum continens praecipuos locos doctrinae christianae erſcheinen, welches in ſtreng lutheriſchem Sinne gehalten war, jedoch mit Verwerfung der in der Concordienformel zum Ausdrucke gebrachten Ubiquitätslehre. Auf uneingeſchränkte Weiſe legte den Lehrbegriff dieſer Formel der Tübinger Profeſſor Mathias Hafenreffer ſeinen 1600 erſchienenen Locis theologicis zu Grunde, und ebenſo der Wittenberger Profeſſor Leonhard Hutter ſeinem 1610 veröffentlichten Compendium locorum theologicorum, welches in Fragen und Antworten den Lehrbegriff der Concordienformel entwickelte und als Schulcompendium einen weitgehenden Einfluß gewann. Ein von ihm verfaßtes größeres Lehrbuch wurde nach ſeinem Tode von der theologiſchen Facultät zu Wittenberg 1619 unter dem Titel Loci communes theologici dem Drucke übergeben. Das großartigſte Werk ſolcher Art, ja vielleicht das großartigſte Werk, welches die lutheriſche Orthodoxie überhaupt hervorgebracht hat, ſind die in 9 Bänden 1610—1622 erſchienenen Loci communes theologici von Johannes Gerhard, Profeſſor in Jena. Sie bezeichnen den Abſchluß und den eigentlichen Gipfelpunkt der lutheriſchen „Localtheologie". Die Zeit dieſer letztern war aber nunmehr dahin. Eine bloße Aneinanderreihung verſchiedener Loci theologici genügte dem auf eine ſyſtematiſche Behandlung des Stoffes hindrängenden Geiſte nicht mehr. Es begann nunmehr die Periode der ſyſtematiſchen Theologie lutheriſchen Bekenntniſſes. Ihren nächſten und umfaſſendſten Ausdruck gewann dieſe in dem 12 Bände enthaltenden Werke des Wittenberger Profeſſors Abraham Calov: Systema locorum theologicorum, erſchienen zu Wittenberg 1655—1677, und alsdann in vielen anderen, weniger umfangreichen, mehr compendienartigen Werken, welche den Titel Loci theologici nicht mehr an ihrer Stirn trugen. (Vgl. E. Schwarz, Melanchthons Entwurf zu den Hypotypoſen in den Studien und Kritiken von Ullmann und Umbreit, 1855, I, 75—120; Th. Kolde, Die loci communes Ph. Melanchthons in ihrer Urgeſtalt nach G. L. Plitt in 2. Aufl. herausgegeben und erläutert, Erlangen und Leipzig 1891; W. Gaß, Geſchichte der proteſtantiſchen Dogmatik I, 1854, 23—50. 246 ff.; H. Heppe, Dogmatik des deutſchen Proteſtantismus des 16. Jahrhunderts, Gotha 1857, I, 14—30. 80—139. 162—171.)

Auch in reformirten Kreiſen fanden die Loci theologici eine deren Zwecken entſprechende Nachahmung und Verbreitung. Inſofern haben namentlich eine Bedeutung erlangt die Loci communes von Wolfgang Musculus, Profeſſor in Bern (Baſel 1564), die Methodi theologiae seu praecipuorum christianae religionis locorum communium von Andreas Hyperius, Profeſſor in Marburg (Baſel 1566), die Theologica problemata seu loci communes von Benedict Aretius, Profeſſor in Marburg (Le Preux 1567), die Loci communes von Petrus Martyr Vermilius (Vermigli), frühern Auguſtiners und nachmaligen Profeſſors in Straßburg, Oxford und Zürich (1580 erſchienen zu Zürich), die Loci communes von Johann Maccov, Profeſſor in Franeker (1650 herausgegeben von N. A. Polonus), die Loci communes theologici von Daniel Chamier, Profeſſor der Theologie in Montauban (Genf 1653). Auch hier begann im Verlaufe des 17. Jahrhunderts die Dogmatik den Charakter einer bloßen „Localtheologie" abzuſtreifen und eine ſyſtematiſche Geſtalt anzunehmen. (Vgl. Gaß ebd. I, 81—146. 442; Heppe ebd. I, 139 ff.)

Den Locis theologicis Melanchthons ſtellte Johannes Eck, Profeſſor der Theologie zu Ingolſtadt und Hauptgegner Luthers, ſein Enchiridion locorum communium entgegen (Landshut 1525), welches bis 1574 in etwa 45 Ausgaben erſchien (Aufzählung derſelben in der Schrift von Th. Wiedemann: J. Eck, Regensb. 1865, 528 bis 552). Dieſes Enchiridion iſt Heinrich VIII. gewidmet und vertheidigt die Hauptpunkte der katholiſchen Lehre wider deren Gegner, insbeſondere wider Luther, Melanchthon, Karlſtadt, Zwingli, Oecolampadius und die Wiedertäufer. Bei jeden Punkte ſtellt es die Einwürfe dieſer Gegner voran und läßt die Widerlegung derſelben folgen. In ſolcher Weiſe handelt es von der Kirche und deren Auctorität, den Concilien, dem Primat des apoſtoliſchen Stuhles, der heiligen Schrift, dem Glauben und den Werken, von der Firmung, Weihe, Beichte, der Euchariſtie unter beiden Geſtalten, der Ehe, der letzten Oelung, den menſchlichen Geſetzen, ferner von den Feſten und dem Faſten, der Verehrung der Heiligen, den Bildern der Heiligen, den

Meßopfer, den Gelübden, dem Cölibate der Cleriker, den Cardinälen und Legaten, weiter von der Excommunicationen, dem Kriege gegen die Türken, den Immunitäten und Reichthümern der Kirche, den Ablässen, dem Fegfeuer, den Annaten, der Verbrennung der Häretiker, von der Unstatthaftigkeit des Disputirens mit den Häretikern und von der Kindertaufe. Zu dem nämlichen Zwecke veröffentlichte der Minorit Franciscus Orontes (Horantius) gegen Calvin seine Schrift: Locorum catholicorum pro Romana fide adversus Calvini institutiones LL. VII (Venet. 1564), der Franciscaner Konrad Kling: Loci communes (Col. 1565), der Hieronymitaner Joseph Victor Zamboldi: Dissertationes theologicae scholastico-dogmaticae de locis theologicis (Patavii 1722) u. s. w. Man könnte mit Fug und Recht auch sagen, daß die in apologetischer wie dogmatischer Hinsicht so bedeutsamen, in ihrer Weise classischen, in 1581—1592 erschienenen Disputationes de controversiis fidei des Jesuiten Robert Bellarmin die glänzendste Repräsentation dieser Art von Theologie bilden, wenngleich sie den Titel Loci theologici sich nicht angeeignet haben. Schon im Verlaufe des 16. Jahrhunderts und um so mehr im 17. lebte aber die Erinnerung an die guten, in den theologischen Summen zur Ausprägung gekommenen Werke des 13. Jahrhunderts in katholischen Kreisen wieder mächtig auf und trieb eine neue Scholastik hervor als Nachblüte der alten, so daß eine Theologie, wie sie aus polemischem und apologetischem Interesse in Form von Loci communes hervorgetreten war, hier weniger Pflege fand, als in protestantischen Kreisen, und mehr und mehr von einer zu neuem Leben erwachten systematischen Theologie verdrängt wurde. Diese Theologie und ganz besonders die Dogmatik beschränkte sich nicht mehr darauf, biblisches und kritisch-historisches Material als Rüstzeug zur Vertheidigung des Katholicismus anzusammeln und in Form von verschiedenen, äußerlich aneinandergereihten Lehrstücken, Capiteln, Tractaten zu bearbeiten, ohne sie auf innerlich-organische Weise zu verknüpfen; sie suchte diesen Stoff von einem bestimmten, leitenden Gesichtspunkte aus auch speculativ zu beherrschen und zu durchdringen. Obgleich sie ihrer äußern Erscheinung nach uns meistens nicht als eine systematische entgegentritt, ist sie es doch ihrem Geiste nach, indem sie — meistens im Anschlusse an die Summa theologica des englischen Lehrers — ihre Ausführungen unter einen einheitlichen Gesichtspunkt stellt und eine so oder anders gefärbte speculative Grundanschauung als verborgenen Faden durch dieselben hindurchschimmern läßt. Verlor dieser systematische Geist im Verlaufe des 18. Jahrhunderts auch zusehends an Kraft, so wachte er seit einigen Jahrzehnten im 19. Jahrhundert doch wieder zu neuem Leben auf.

II. Eine andere Bedeutung gab den Locis theologicis der Dominicaner und Bischof Melchior Cano in einem Werke, welches drei Jahre nach seinem 1560 erfolgten Tode unter dem Titel Loci theologici an die Oeffentlichkeit gegeben wurde. Er will seiner ausdrücklichen Erklärung nach unter diesem Titel nicht die Loci communes oder die Hauptpunkte des Glaubens, z. B. die Rechtfertigung, Gnade, Sünde u. dgl., in Behandlung ziehen, wie Melanchthon, Calvin und ihnen gegenüber sehr viele katholische Theologen solches gethan. Hatte ehedem schon Aristoteles in den Büchern der Topik die Erörterung von Loci communes als verschiedener Quellen und Kriterien aller Beweisführung sich zum Zwecke gesetzt, so will Cano seinerseits alle diejenigen loci behandeln, welche im Besondern als Quellen und Kriterien der theologischen Beweisführung dienen, sei es zur Bestätigung des Glaubens, oder sei es zur Widerlegung glaubenswidriger Irrthümer. In dieser Beziehung möge jedoch bemerkt sein, daß die Topik des Aristoteles nur eine dialektische Wahrscheinlichkeitslehre ist, welche lediglich die zum Zwecke einer syllogistischen Beweisführung und Gegenbeweisführung nöthigen Gesichtspunkte aufsuchen und erörtern will, als da sind: die Gattung eines Dinges mit ihren Artunterschieden und Arten, die Definition als Ausdruck des Wesens eines Dinges, das ihm Eigenthümliche und dessen Accidenzien. Melchior Cano dagegen will in seinen Locis theologicis keine bloßen Gesichtspunkte bieten zum Zwecke rhetorischer Beweisführung und sich nicht auf eine bloße Wahrscheinlichkeitslehre beschränken, er will darüber hinaus auch die Quellen in Betracht ziehen, aus denen eine ergiebige und vor Zweifel sicherstellende, apodiktische Beweisführung gewonnen und den Irrthümern gegenüber mit Erfolg geltend gemacht werden kann. Er will also — das Nämliche in moderner Sprachweise ausgedrückt — eine theologische Erkenntnißlehre begründen und in's Werk setzen. Mit Recht bemerkt er, daß bisher, soweit ihm bekannt sei, noch kein Theologe eine solche Arbeit unternommen habe, da man bisher mit einer bloß allgemeinen Dialektik sich zufrieden gegeben habe. Dieses müsse jedoch als unzureichend befunden werden, da die Theologie auch ihre eigenthümlichen Beweisquellen habe und nicht nur die allgemein menschlichen. In den übrigen Wissenschaften, so erinnert er weiterhin, nimmt die Vernunft die erste Stelle ein, in der Theologie dagegen die Auctorität. Die Loci theologici sind in erster Linie somit von auctoritativer Natur und nur in zweiter Linie von rationeller, indem die Vernunft hier als Dienerin (pedissequa) der Auctorität erscheint. Cano führt dieselben auf die Zehnzahl zurück, obwohl er sich bewußt ist, daß manche nachkommenden Theologen diese Zahl mindern oder mehren werden. Er stellt als solche auf: die Auctorität der heiligen Schrift, der Ueberlieferung der katholischen Kirche, der allgemeinen Concilien, der römischen Kirche, der Väter, der scholastischen Theologen, die natürliche Vernunft, die Auctorität der Philosophie und der weltlichen Rechtsgelehrten und die Auctorität der menschlichen Geschichte. Die ersten

sieben sind Beweisquellen, welche der Theologie in eigenthümlicher Weise zukommen; die letzteren drei sind nur von außen her in ihren Dienst genommen (prooemium; l. 1, c. 1—3). Vgl. hierzu den Artikel Cano, Melchior (II, 1810—1811). Zahlreiche Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts haben in gleichem Sinne alsdann Loci theologici verfaßt und veröffentlicht, indem sie besonders dem Protestantismus gegenüber die Erkenntniß- und Beweisquellen des katholischen Glaubens in schulmäßig gehaltenen, gedrängten oder in mehr eingehenden Erörterungen hervorzuheben, sicherzustellen und in helles Licht zu setzen suchten; so z. B., um nur einige Namen zu nennen, Seraphinus Razzi (Ractius), Petrus de Lorca, Dominicus a S. Trinitate, Ch. du Plessis d'Argentrée, Franciscus Kranz, Jos. Krapf, Rupert Gutrath, Franciscus Conforti, Benedict Stattler, der Lehrer Sailers, Marcellus del Mare u. s. w. (Nähere Angaben über ihre einschlägigen Schriften vgl. in H. Hurters Nomenclator literarius I—III.) Auch in dieser Beziehung machte sich mehr und mehr eine systematisirende Richtung geltend, indem die Erörterung der Erkenntniß- und Beweisquellen des Glaubens vielfach dem Systeme der Dogmatik eingegliedert wurde, besonders in Form von Prolegomenen oder als allgemeine Dogmatik. Eine Wendung trat in neuester Zeit noch dadurch ein, daß die Apologetik katholischerseits durch Drey wie protestantischerseits durch Sack als eine selbständige Wissenschaft von der allgemeinen Dogmatik ausgeschieden wurde. So sind denn die Loci theologici in dem Sinne, wie sie von Melchior Cano gefaßt und erörtert wurden, einerseits in die allgemeine Dogmatik, andererseits in die Apologetik um- und übergebildet worden und können in dieser beiderseitigen Weise zur Behandlung kommen je nach dem Gesichtspunkte, welcher hierbei in's Auge gefaßt und zur Anwendung gebracht wird. [Aloys Schmid.]

Locke, John, englischer Philosoph, geboren 29. August 1632 zu Wrington unweit Bristol, erhielt seine Ausbildung vornehmlich in Oxford. Die scholastische Philosophie in der Gestalt, in der sie damals noch in Oxford betrieben wurde, ließ ihn unbefriedigt; mehr Geschmack gewann er an den Schriften des Cartesius. Mit Vorliebe betrieb er naturwissenschaftliche und medicinische Studien. Sich ausschließlich dem ärztlichen Berufe zu widmen, hinderte ihn jedoch seine schwächliche Gesundheit. Wichtig für die Gestaltung seines Lebens wurde ihm die enge Verbindung mit Lord Ashley, späterem Earl of Shaftesbury, dem Großvater des Philosophen Shaftesbury, in dessen Hause er als Arzt, Erzieher und Berather eine Reihe von Jahren zubrachte, mit dem er aber auch die Wechselfälle der politischen Laufbahn theilte. Während der Jahre 1675—1679 nahm er, hauptsächlich durch seine Gesundheit veranlaßt, seinen Aufenthalt in Frankreich; längere Zeit verweilte er namentlich in Montpellier. Im J. 1683, nachdem Shaftesbury nach Holland geflüchtet und dort gestorben war, sah er sich gleichfalls veranlaßt, England zu verlassen. Er lebte in verschiedenen holländischen Städten, im Verkehr mit Leclerc, van Limborch und anderen hervorragenden Vertretern der sog. Remonstranten (s. d. Art. Arminius), trat dann, wie es scheint, in Beziehung zu Wilhelm von Oranien und kehrte, nachdem dieser in England gelandet war, um demnächst den Thron seines Schwiegervaters zu besteigen, im J. 1689 in sein Vaterland zurück. Glänzende Staatsämter schlug er aus und lebte in bescheidener Stellung, bis er am 28. October 1704 starb.

Locke's Hauptwerk, das seine Stellung in der Geschichte der Philosophie begründet, ist der „Versuch über den menschlichen Verstand". Die erste Anregung zu dessen Abfassung geht bis in das Jahr 1670 oder 1671 zurück. Das vollständige Werk erschien in englischer Sprache in London 1689—1690. Im J. 1689 veröffentlichte er außerdem zwei Abhandlungen „Ueber die bürgerliche Regierung" (anonym), sowie drei kleine Schriften über das Münzwesen; 1693 seine „Gedanken über Erziehung", 1695 die Schrift „Ueber die Vernunftmäßigkeit des Christenthums". Von den Briefen „Ueber Toleranz" erschien der erste, 1685 geschriebene im J. 1689, der zweite und dritte 1690 und 1692; die Vollendung eines vierten wurde durch den Tod verhindert.

Locke gehört zu den einflußreichsten Männern in der Geschichte des modernen Geistes. Er verdankt dieß nicht etwa der Tiefe und Kühnheit seiner Gedanken und noch weniger der Strenge seiner wissenschaftlichen Methode, sondern dem Umstande, daß er sich in verständlicher Form, in der Sprache des Alltagslebens, an den breiten Kreis seiner gebildeten Zeitgenossen wandte, und daß zugleich der Inhalt seiner Schriften nach der theoretischen Seite die einfachste Lösung vielumstrittener Probleme zu bieten schien, während er nach der praktischen Seite auf's Vollkommenste dem Geschmack oder der Denkrichtung entsprach, welche sich in England nach der endgültigen Beseitigung der Stuarts auszubreiten und zu befestigen begannen. Später haben dann Voltaire, Montesquieu und Rousseau Gedanken Locke's aufgenommen und ihnen größern Nachdruck und weitere Verbreitung gegeben. Das erkenntnißtheoretische Hauptwerk, welches eine Untersuchung über den Ursprung der menschlichen Erkenntniß anstellen will, um daraus sowohl ihren Umfang wie die Grade ihrer Gewißheit zu bestimmen, bringt in seinem ersten Buche eine ausführliche Bekämpfung der Lehre von den angeborenen Ideen. Cartesius hatte dieselbe erneuert, aber weder hatte er in systematischer Entwicklung gezeigt, wie er sie verstanden wissen wollte, noch ist es möglich, seine gelegentlichen Aeußerungen darüber widerspruchsfrei zu verbinden. Für seine Schule bildete sie ein festes Bestandstück des Systems, aber sie fand sich auch bei platonisirenden Theologen wie Cudworth und More, und in etwas

anderer Wendung bei Herbert von Cherbury. In Locke's Art lag es nicht, Fragen, mit denen er sich beschäftigte, in der urkundlichen Fassung anzuführen, in der sie geschichtlich aufgetreten sind. Es kann hier auf sich beruhen bleiben, gegen wen er selbst die Spitze seiner Polemik gerichtet wissen wollte; thatsächlich hat sie in den Kreisen der Zeitgenossen und Nachkommen die längste Zeit als eine entschiedene Absage an den Cartesianismus gegolten. Die Bedeutung des Wortes „Idee" dehnt Locke von vornherein so weit aus, daß die allgemeinsten Begriffe des Verstandes, die einfachen Sinneseindrücke und die Vorstellungen der Phantasie gleicherweise darunter fallen. Woher nun bekommen wir unsere Ideen? Manche erklären sie, oder richtiger einen Theil derselben, für angeboren und berufen sich zum Beweise dafür auf die Allgemeingültigkeit gewisser Grundsätze theoretischer und praktischer Art, auf die Zustimmung, welche dieselben überall und bei allen Menschen finden. Dem gegenüber faßt sich Locke's ganze Widerlegung in die beiden Sätze zusammen, daß ein solcher vermeintlicher consensus omnium nicht bestehe, daß er aber auch, wenn er bestünde, nichts für das Angeborensein beweisen würde, so lange eine andere Erklärung möglich ist. Er macht geltend, daß gerade solche Sätze, die von denen, welche sie verstehen, sofort zugestanden werden, sich doch keineswegs bei Allen finden. Sie finden sich da nicht, wo die Begriffe fehlen, aus denen sie bestehen. Diese Begriffe sind gerade bei jenen Sätzen die allerabstractesten; man denke nur an die Sätze der Identität und des Widerspruchs. Begriffe solcher Art aber finden sich nicht bei allen Menschen, da sie einen gewissen Bildungsgrad voraussetzen. Kinder und Wilde haben die Begriffe der Gleichheit und Verschiedenheit, des Seins und Nichtseins nicht. Man kann auch nicht einwenden, daß derartige Begriffe wohl der Seele eingeprägt seien, diese aber sich ihrer nicht immer bewußt sei. In Uebereinstimmung mit Aristoteles erklärt Locke es für einen Widerspruch, daß etwas actuell in der Seele vorhanden sein, diese aber nicht darum wissen solle. Meint man aber nur, die Seele habe das Vermögen, jene Begriffe zu bilden, so ist damit gar nichts Besonderes gesagt, denn dieses Vermögen hat ja die Seele gegenüber allen Begriffen, und man müßte also — wie dieß Leibniz allerdings ausdrücklich that — alle Erkenntnisse für angeboren halten. Auch in der Weise lassen sich die angeborenen Ideen oder Begriffe nicht verstehen, daß es die ersten wären, zu denen Jeder gelangt, sobald er sich nur im vollen Gebrauche seiner Vernunft befindet; Viele gelangen niemals dazu, und überhaupt bestehen die frühesten Erkenntnisse nicht in allgemeinen Sätzen, sondern in einzelnen Eindrücken. Ohne vom Satze des Widerspruchs zu wissen, erkennt das Kind, daß süß nicht bitter, die Kirsche keine Kirsche ist. Noch viel weniger kann von den weit verwickelteren, weit weniger einleuchtenden praktischen Principien behauptet werden, daß sie angeboren seien. Auch die Gottesidee ist nicht angeboren. Hier sucht Locke zunächst mit sehr unzulänglichen Mitteln die Behauptung zu begründen, daß diese Idee sich keineswegs bei allen Völkern finde. Ganz richtig aber bemerkt er weiter, daß auch aus ihrer großen Verbreitung nicht ihr Angeborensein gefolgert werden dürfe, da vielmehr die Zweckmäßigkeit und Größe der Schöpfung die menschliche Vernunft zur Erkenntniß Gottes hinführen müsse, und wo diese einmal durch das Nachdenken Einzelner gewonnen sei, da müsse sie Allen so völlig einleuchtend erscheinen, daß sie nicht leicht wieder verloren gehen könne. Auf die Frage, woher denn nun unsere Erkenntniß abzuleiten sei, wenn wir keine angeborenen Ideen annehmen dürfen, antwortet Locke: aus der Erfahrung. Die Seele ist ursprünglich ein weißes Blatt, eine leere Tafel; durch die Erfahrung wird sie beschrieben. Näher aber ist diese Erfahrung eine doppelte: die eine, welche uns durch die äußeren Sinne vermittelt wird — Locke nennt sie Sensation —, und die andere, vermöge deren wir die eigenen Zustände und Thätigkeiten unseres Geistes wahrnehmen; sie wird sehr unglücklich als Reflexion bezeichnet, obwohl es sich auch hierbei nur um ein passives Aufnehmen handelt. Sensation und Reflexion sind nach Locke die einzigen Quellen unserer Erkenntniß; wir besitzen keine Vorstellung und können keine besitzen, die nicht aus ihnen stammte. Dabei muß unterschieden werden zwischen einfachen und zusammengesetzten oder complexen Ideen. Jenes sind die ursprünglichen Eindrücke, welche wir dem äußern oder dem innern Sinne (nach Locke's Terminologie: der Reflexion) verdanken; diese entstehen aus der Combination der einfachen Ideen durch die Thätigkeit des Verstandes. Innerhalb der einfachen Ideen lassen sich vier Klassen unterscheiden, je nachdem dieselben nur von einem Sinne geliefert werden oder von mehreren Sinnen, oder allein von der Reflexion, oder sowohl von den äußeren Sinnen als von der innern Wahrnehmung. Der ersten Klasse gehören die einfachen Sinnesempfindungen an, die Ideen von Hitze und Kälte, Glätte und Rauheit, von dem Licht und den Farben u. s. w.; der zweiten Klasse die Ideen von Ausdehnung, Gestalt, Ruhe, Bewegung, welche uns sowohl durch den Gefühlssinn als den Gesichtssinn geliefert werden. Durch die Reflexion allein erhalten wir die Ideen von Vorstellen, Denken, Wollen; in die vierte Klasse endlich stellt Locke die Ideen von Lust und Unlust, Existenz, Einheit, Kraft, Succession. Man kann diese Lehre Sensualismus nennen, sofern auch die zweite Quelle der Erkenntniß, die Reflexion, ausdrücklich auf die Stufe des Sinnes gestellt wird, von einer höhern Potenz dagegen, welche durch ihre Thätigkeit geistige Erkenntnißinhalte im Sinne der aristotelisch-scholastischen Wesensbegriffe erzeugte, keine Rede ist. Aber bis zu der einseitig-consequenten Ausbildung des Sensualismus durch Condillac, welcher in sämmtlichen Functionen des Seelenlebens nur Um-

bildungen der ursprünglichen Sinneseindrücke erblickt, ist doch noch ein bedeutsamer Abstand, und bei Locke selbst tritt im weitern Verlaufe der Untersuchung mit der zunehmenden Betonung der Activität unseres Intellects ein rationalistisches Element immer deutlicher hervor. Zunächst interessirt indessen die Frage nach dem Verhältnisse der einfachen Ideen zu den Objecten, welche in ihnen sich darstellen. Hier begegnen wir der schwerwiegenden, übrigens nicht von Locke aufgebrachten Unterscheidung zwischen primären und secundären Qualitäten oder Eigenschaften der Dinge. Eigenschaft überhaupt bedeutet die Macht der Dinge, Ideen in uns hervorzurufen, diese aber können sich zu ihren Ursachen als Abbilder oder als Zeichen verhalten. Auch in dem letztern Falle sind sie freilich einerseits von der Natur der sie hervorrufenden Dinge abhängig, andererseits aber auch von uns, und ihrem specifischen Inhalte nach sind sie nur in uns wirklich. Solcher Art sind die Farben, Töne, Gerüche und überhaupt alles, was als solches nur in und mit einem auffassenden Organe besteht; sie machen die secundären Eigenschaften der Dinge aus. Primäre Eigenschaften dagegen sind Ausdehnung, Gestalt, Dichtigkeit, Bewegung, Ruhe, Zahl. Was wir in den Ideen dieser letztern Art erfassen, kommt ganz ebenso den Dingen selbst zu; wie dagegen keine Aehnlichkeit besteht zwischen dem Schmerze und dem Durchgang des scharfen Stahls durch die empfindlichen Theile unseres Körpers, so auch nicht zwischen der Farbenempfindung blau und der dieselbe veranlassenden Beschaffenheit des Dinges. Die auf Grund des Empfindungs- oder Wahrnehmungsvermögens in die Seele eingegangenen Ideen werden daselbst mit Hilfe des Gedächtnisses aufbewahrt. Wir besitzen ferner die Fähigkeit, zu unterscheiden, uns der Verschiedenheit oder Uebereinstimmung unserer Ideen bewußt zu werden; wir können sie weiterhin unter einander vergleichen, mit einander verknüpfen, ebenso aber auch sie aus gewissen Verbindungen, in denen sie ursprünglich aufgetreten sind, lösen. Auf diesem letztern Wege entstehen die abstracten Ideen, die, obzwar von einzelnen Dingen gewonnen, als die Repräsentanten ganzer Klassen dienen. Das Vermögen der Abstraction, das auszeichnende Merkmal, welches den Menschen vom Thiere scheidet, ermöglicht zugleich die Sprache; nur die von individuellen Zufälligkeiten losgelösten Ideen lassen sich in allgemeinverständlicher Weise durch Namen bezeichnen.

Die einfachen Ideen bilden die Elemente für die complexen. Die letzteren entstehen, indem der Verstand das in ihn eingegangene oder von ihm aufgenommene Material mannigfaltig combinirt. Wiederum werden verschiedene Klassen unterschieden. Die complexen Ideen bezeichnen entweder Modi (Zustände) oder Substanzen (Dinge) oder Relationen (Beziehungen und Verhältnisse). Modi sind solche Verbindungen einfacher Vorstellungen, welche nicht als für sich bestehend, sondern als an einem andern vorkommend gelten. Sie sind reine Modi, wenn sie aus gleichartigen, unreine, wenn sie aus ungleichartigen Elementen zusammengesetzt sind. Zu den reinen Modi, die Locke besonders ausführlich behandelt, gehören u. a. die Modificationen von Raum und Zeit, also die verschiedenen Größen, Gestalten, Abstände und Lagen, dann Zeitdauer, Zeitfolge und Zeitmaß; die endlose Wiederholung des letztern soll die Idee der Ewigkeit ergeben. Nicht minder aber gehört hierher der wichtige Begriff des Vermögens. Die tägliche Erfahrung lehrt uns, daß die Gegenstände unserer einfachen Vorstellungen in der Außenwelt in steter Veränderung begriffen sind; nicht minder aber nehmen wir in uns selbst einen beständigen Wechsel unserer Vorstellungen wahr, welcher theils von den wechselnden Eindrücken äußerer Objecte, theils von unserer Wahl abhängig ist. Hierdurch wird der Verstand zu dem Schlusse geleitet, daß die bisher beobachteten Veränderungen auch in Zukunft an denselben Objecten und in derselben Weise vor sich gehen werden, und er erfaßt so in dem einen Dinge die Möglichkeit, daß seine einfachen Merkmale eine Veränderung erleiden: das passive Vermögen, in dem andern die Möglichkeit, diese Veränderung hervorzurufen: die active Kraft. Die deutlichste Vorstellung dieser letztern gewinnen wir aus der Beobachtung unseres eigenen Geistes. Die Vorgänge innerhalb der Körperwelt zeigen uns nur das Uebergehen eines Bewegungszustandes von dem einen auf den andern; das Erzeugen eines Bewegungszustandes nehmen wir wahr, wenn wir darauf achten, wie unser Wille die ruhenden Glieder unseres Leibes in Bewegung setzt. Unter den complexen Ideen der zweiten Klasse ist der Begriff der Substanz selbst von der größten Wichtigkeit. Der Verstand bemerkt, daß unter den zahlreichen einfachen Vorstellungen, welche die äußeren Sinne und die Reflexion ihm zuführen, gewisse Vorstellungen immer in Verknüpfung mit einander auftreten. Da er nun zugleich das den einzelnen Entsprechende nicht als für sich und selbständig existirend denken kann, so gewöhnen wir uns daran, ein Substrat anzunehmen, in welchem es existirt und woraus es entspringt. Eben dieß ist es, was wir Substanz nennen, und der allgemeine Begriff der Substanz enthält sonach nichts, als die Annahme eines unbekannten Etwas, welches der Eigenschaften zu Grunde liegt. Locke verwahrt sich dagegen, daß er hierdurch die Realität des Substanzbegriffs erschüttere; dennoch war die später ausdrückliche Beseitigung desselben durch Hume nur die Consequenz aus seinen eigenen Aufstellungen. Denn wenn jener Begriff weder in der Sensation noch in der Reflexion seine Quelle hat, wenn er nur einer Gewöhnung des Denkens entstammt, so läßt sich ein Anspruch desselben auf objective Realität nicht festhalten; will man diesen letztern nicht aufgeben, so muß anerkannt werden, daß auch das von Sensation und Reflexion verschiedene, an dem von diesen gelieferten Material ope-

rirende Denken in bestimmten Fällen zu wirklichen Erkenntnissen hinführe. Alsdann ist allerdings der Sensualismus principiell überwunden. Nebenbei muß auffallen, daß Locke, der uns für den Inhalt des Begriffs der Kraft auf unsere inneren Erlebnisse verweist, für den Begriff der Substanz nicht die Selbsterfassung unseres Ich und seiner wechselnden Zustände in analoger Weise heranzieht. Unter der Unerkennbarkeit der Substanz versteht aber Locke noch etwas Anderes: die Unerkennbarkeit des Wesens der Dinge, und in diesem Zusammenhange kommt er zu der Behauptung, welche zu seiner Zeit wie in der Folge, ganz besonders bei den Anhängern des Cartesius, den größten Anstoß erregte. Wir wissen nämlich seiner Meinung nach von den körperlichen Substanzen ganz ebenso viel und ebenso wenig wie von den geistigen, und darum ist der Lehrsatz, daß die Materie nicht denken könne, nicht nur unbewiesen, sondern auch unbeweisbar. In die Klasse der complexen Ideen gehört auch unser Begriff von Gott. Wir erhalten denselben, indem wir die aus Sensation und Reflexion stammenden Ideen von Existenz und Dauer, von Wissen, Macht, Glückseligkeit und überhaupt von dem, was zu besitzen besser ist, als nicht zu besitzen, in's Unendliche steigern. Aus der Vergleichung zweier oder mehrerer Dinge mit einander entstehen die Verhältnißbegriffe; zu denselben gehören die Begriffe von Ursache und Wirkung, Identität und Verschiedenheit u. s. w., dann aber auch die der moralischen Verhältnisse, welche nur die allgemeinen Kategorien von gut und böse fassen.

Der Untersuchung über den Ursprung der Ideen hat Locke im dritten Buche eine Erörterung der Sprache nachfolgen. Die Bedeutung der Sprache für die Erkenntniß wird gewürdigt, zugleich aber in ihr eine der häufigsten Quellen des Irrthums aufgewiesen. Als das hauptsächliche Mittel zur Verhütung des letztern wird sorgfältige Trennung der logischen von den psychologischen und historischen Elementen empfohlen, also Loslösung des begrifflichen Inhaltes von den Nebengedanken, die aus allgemeinen oder individuellen Gewohnheiten stammen.

Das vierte Buch endlich handelt von dem Zustandekommen von Erkenntniß und Wissenschaft, von den verschiedenen Graden und von den Grenzen derselben. Den Ausgang bildet der überaus wichtige und folgenschwere Satz, die Erkenntniß habe sich ausschließlich auf unsere Ideen, ihre Verknüpfung in unserem Bewußtsein und ihre Beziehungen zu einander. Die letzteren werden unter vier Gesichtspunkte geordnet: Gleichheit und Verschiedenheit, Coexistenz, Verhältniß zu einander, endlich reale Existenz. Aus jenem Satze folgt zunächst, daß wir von dem keine Kenntniß haben, wozu wir keine Ideen besitzen, d. h. nach dem bisher Gesagten mittels Sensation und Reflexion nicht kommen. Aber Locke ist weit davon entfernt, diese Folgerung im Sinne des modernen Positivismus zu verstehen, wie sich sogleich zeigen wird. Es folgt weiter, daß Vermehrung des Vorraths von Ideen, soweit dieß innerhalb der Schranken unseres irdischen Daseins möglich ist, und möglichst allseitige Vergleichung derselben zu erschöpfender Aufdeckung ihrer Beziehungen unter einander, die beiden Wege sind, auf denen allein unser Wissen fortschreiten kann. Handelt es sich dabei nur um Gleichheit und Verschiedenheit, so genügt die einfache Vergleichung zweier Ideen mit einander, sofern wir nur von dem Inhalte derselben ein klares Bewußtsein haben. Anders aber steht es da, wo es sich um jene weiter reichenden positiven Verhältnisse der Ideen unter einander handelt, von welchen die in den mathematischen Lehrsätzen ausgesprochenen das am meisten charakteristische Beispiel bieten. Daß ein Dreieck kein Parallelogramm ist, leuchtet sofort aus der Vergleichung der beiden Ideen ein; daß der Flächeninhalt eines Dreiecks jedesmal halb so groß ist, wie der des Parallelogramms, das mit ihm auf gleicher Grundlinie mit gleicher Höhe errichtet ist, muß bewiesen werden. Der Beweis aber geschieht dadurch, daß zwischen die Ideen, um deren Beziehung es sich handelt, andere, vermittelnde, als Zwischenglieder eingeschoben werden. Hierauf beruht der Unterschied der intuitiven und der demonstrativen Erkenntniß. Die Kraft des demonstrativen Verfahrens aber hängt davon ab, daß jedesmal die Verhältnisse zweier Zwischenglieder unmittelbar einleuchten und somit eine intuitive Erkenntniß gewähren. Nun aber ergibt sich die Frage, welchen Werth ein solches, lediglich auf die gegenseitigen Beziehungen der Ideen unseres Bewußtseins gerichtetes Wissen und Erkennen beanspruchen könne. Derartige Beziehungen finden sich auch zwischen Gebilden des Traumes oder Wahnes oder den Erzeugnissen dichterischer Willkür. Vom Wissen aber verlangen wir, daß es Wirklichkeit habe, daß es gelte. Wie steht es um die reale Gültigkeit unserer Ideen? Die Frage beantwortet sich verschieden nach den verschiedenen Klassen dieser letzteren. Die einfachen Ideen haben Realität, weil sie die Eindrücke äußerer Dinge sind. Die complexen Ideen der Modi und Relationen dagegen sind Erzeugnisse unserer Willkür, aber sie können unter Umständen Vorbilder wirklicher Dinge sein, und alsdann gelten die aus ihnen gebildeten Urtheile von diesen Dingen. Für die wissenschaftliche Erkenntniß kommt aber gar nichts darauf an, ob solche Dinge existiren oder nicht; die Wahrheit jener Urtheile beruht ausschließlich auf den in dem Inhalt der Ideen begründeten Beziehungen derselben unter einander. Hierher gehören die mathematischen Urtheile, aber auch diejenigen, die von moralischen Verhältnissen handeln. „Mord ist ein strafwürdiges Verbrechen", bleibt auch dann ein wahrer Satz, wenn niemals ein Mord geschieht oder ein Mörder bestraft wird. Anders aber steht es allerdings mit den complexen Ideen von Substanzen. Diese, sofern sie den Anspruch erheben, die Abbilder wirklich existirender Dinge zu sein, können

wir nur durch Erfahrung gewinnen, welche uns im einzelnen Falle eine bestimmte Verknüpfung von Eigenschaften zeigt. Die so gewonnene Erkenntniß ist eine völlig sichere, so lange sie sich nur auf die Existenz und die Beschaffenheit eines Einzelnen bezieht. Versuchen wir es dagegen, durch Abstraction allgemeine Begriffe von Substanzen zu bilden, in der Voraussetzung, daß eine Combination von Eigenschaften, wie sie in einzelnen Fällen thatsächlich beobachtet wurde, in der Natur wiederum vorkommen könne, so können derartige Begriffe, wie Locke meint, nicht als wirkliche Erkenntnisse dienen, und die aus ihnen gebildeten allgemeinen Sätze sind nur mehr oder minder wahrscheinliche Vermuthungen. Locke wird nicht müde, vor dem Mißbrauch zu warnen, der in den Schulen mit den vermeintlichen Essenzen und Naturen der Dinge getrieben worden war, da wir doch keinerlei das allgemeine Wesen der concreten Dinge ausdrückende Begriffe besitzen. Das Problem, welches sich der modernen Logik an dieser Stelle eröffnet hat, Voraussetzungen und Gesetze des inductiven Verfahrens festzustellen, ist ihm verborgen geblieben. Er verzichtet auf eine eigentliche Naturwissenschaft, während er ein demonstratives Wissen in voller Strenge auf dem Gebiete der Moral für ebenso möglich hält, wie auf dem der Mathematik.

Unter den oben unterschiedenen vier Gesichtspunkten erweist sich sonach der eines in dem Inhalte der Ideen selbst begründeten gegenseitigen Verhältnisses derselben zu einander als der fruchtbarste für unsere Erkenntniß. Die bloße Wahrnehmung von Gleichheit und Verschiedenheit führt nicht weit, und was die Coexistenz betrifft, so können wir zwar allgemeine negative Urtheile bilden, welche besagen, daß gewisse Ideen niemals mit einander auftreten können; welche dagegen thatsächlich mit einander vorkommen, lehrt uns nur die Erfahrung, und über die wahrgenommenen Einzelfälle hinaus gibt es hier nur Vermuthungen. Nun aber hatte Locke seltsamerweise zu jenen dreien noch die Existenz hinzugefügt. Daß sie nicht wie jene eine zwischen zwei Ideen sich findende Beziehung ausdrücken kann, ist klar. Soll sie aber als Idee von eigenem bestimmten Inhalte gelten, so würde sich die Frage ergeben, unter welchen jener drei Gesichtspunkte sie mit anderen Ideen in Beziehung gebracht werden könne. In Wahrheit freilich ist Existenz nur der Ausdruck dafür, daß einem Denkinhalte eine von unserem denkenden Bewußtsein als solchem unabhängige Realität zukommt. Locke geht hierauf nicht weiter ein, wohl aber untersucht er, worauf im einzelnen Falle unser Wissen um die Existenz beruht, oder welches seine Beschaffenheit ist. Wir erkennen nach ihm unsere eigene Existenz intuitiv und ohne Beweis. Wenn wir an allem Andern zweifeln, so schließt der Zweifel selbst die Wahrnehmung unserer Existenz ein, und an dieser können wir nicht zweifeln. Dagegen erkennen wir das Dasein Gottes demonstrativ mit Hilfe des Beweises. Locke ist überzeugt, daß dieser Beweis mit mathematischer Sicherheit geführt werden kann, wenn es auch des Nachdenkens und der Aufmerksamkeit bedarf, um sich seiner zwingenden Kraft bewußt zu werden. Das unmittelbar Gewisse, dessen zuletzt jede Demonstration als ihrer Grundlage oder als ihres Ausgangspunktes bedarf, ist uns eben in dem intuitiven Wissen um unsere eigene Existenz gegeben. Wir können nicht zweifeln, daß wir sind; wir müssen aber auch sofort anerkennen, daß wir nicht selbst Urheber unseres Daseins sind. Im Uebrigen ist Locke's Gottesbeweis nur eine nicht besonders glückliche Modification des überlieferten. Unsere Erkenntniß von Dingen außer uns endlich ist lediglich und ausschließlich auf actuelle Sinneswahrnehmung begründet. Ihre Sicherheit ist geringer als die auf Intuition beruhende unserer eigenen Existenz und ebenso als eine durch Demonstration aus Begriffen gewonnene; immerhin können wir auch hier noch von wirklicher Erkenntniß reden und den Zweifel, ob etwas dann, wenn wir seine Einwirkung auf unsere Sinne empfinden, auch in der Wirklichkeit vorhanden sei, als unvernünftig zurückweisen. Die Sicherheit wird verstärkt durch den Unterschied einer actuellen Sinneswahrnehmung von einer bloßen Phantasievorstellung, durch den Umstand, daß nur mit der erstern, nicht mit der letztern die Gefühle von Schmerz und Vergnügen verbunden sind, endlich durch die Unterstützung, welche die Wahrnehmungen der verschiedenen Sinne einander leihen; auf alle Fälle aber reicht sie vollkommen aus, um uns in unserem praktischen Verhalten den Dingen gegenüber zu leiten.

So laufen in dem „Versuch über den menschlichen Verstand" sehr verschiedene Tendenzen neben einander her, neben der empiristischen eine ganz ebenso starke rationalistische. Locke's geschichtlicher Einfluß aber geht nur nach der erstern Seite. Daß er ein Vorläufer Kants in der Bestreitung der Möglichkeit der Metaphysik gewesen sei, läßt sich jedoch mit Recht nicht behaupten. Wenn er lehrt, daß wir alles Material unserer Erkenntniß ausschließlich den Sinnen verdanken, so ist er doch, wie am deutlichsten seine Anerkennung des Gottesbeweises zeigt, zu gleicher Zeit der Meinung, daß eine denkende Bearbeitung jenes Materials zu Erkenntnissen führe, deren Object jenseits der Grenzen directer Erfahrung liege. Eine Zeitlang scheint sich Locke mit der Absicht getragen zu haben, das Gebiet der Moral einer zusammenhängenden Bearbeitung zu unterwerfen, wozu einzelne seiner Freunde ihn wiederholt aufgefordert hatten; doch kam es dazu nicht. Die zerstreuten Aeußerungen, welche dahin einschlagen, lassen sich nicht leicht zu einem widerspruchsfreien Ganzen verbinden. Die energische Bekämpfung der Annahme von angeborenen praktischen Grundsätzen, die übermäßige Betonung der Verschiedenheiten innerhalb der sittlichen Anschauungen der einzelnen Völker, die enge Beziehung, in welche Gut und Uebel zu Lust und Schmerz gesetzt werden, der Satz, daß die Erfah-

rung, indem sie uns über den nützlichen oder schädlichen Erfolg unserer Handlungen belehrt, uns das Gute und Ueble erkennen lasse, scheinen ihn deutlich unter die Vertreter einer relativistischen und utilistischen Moral zu verweisen. Anderwärts aber begegnet die Anerkennung einer objectiven, in der Natur der Dinge begründeten Ordnung, die, weil auf den Willen Gottes zurückgehend, den Charakter eines verpflichtenden Gesetzes hat, und im Zusammenhalte hiermit führt auch die mehrfach wiederholte Behauptung, daß sich auf dem Gebiete der Moral mathematische Evidenz erreichen lasse, ganz bestimmt über eine lediglich empiristische Begründung hinaus. Sehr wenig befriedigend ist die Erörterung über die Freiheit. Die Erklärung, daß man nur von einer Freiheit des Menschen, nicht von der des Willens reden könne, läßt eine tiefere Erfassung des Problems vermissen; immerhin tritt Locke mit Entschiedenheit für die sittliche Verantwortlichkeit des Menschen ein.

Auch durch seine Schrift über die Vernünftigkeit oder Vernunftgemäßheit des Christenthums hat Locke einen weitreichenden Einfluß ausgeübt. Freilich ist der englische Deismus (s. d. Art.), der von daher einen mächtigen Anstoß erhielt, weit über den daselbst eingenommenen Standpunkt hinausgeschritten; Locke selbst war eifrig bemüht, den Freidenker Toland (s. d. Art.) von seinen Rockschößen abzuschütteln. Die inhaltliche Verschiedenheit zwischen natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten ist darin aufgegeben, die Lehren der Offenbarung erhalten ihre Bestätigung durch die Vernunft. Der Werth, den die Offenbarung durch Jesus Christus für die Menschheit dennoch besitzt, besteht darin, daß er den Monotheismus siegreich bestätigt, daß er uns ein ebenso vollständiges als vollkommenes Moralsystem und eine würdige Form der Gottesverehrung gebracht, und vor Allem, daß er die bis dahin nur unklar geahnte Aussicht auf ein jenseitiges Leben und eine dereinstige Vergeltung des Guten und Bösen mit aller Deutlichkeit verkündet und dadurch dem sittlichen Leben den wirksamsten Impuls gegeben hat. In diesem Sinne ist für Locke der Glaube, daß Christus der Messias sei, der allein wesentliche Bestandtheil des Christenthums, alles Uebrige nur nebensächliches Beiwerk, und jeder Streit über Einzelheiten des kirchlichen Dogmas erscheint ihm überflüssig und verderblich. Demgemäß verlangt er in seinen Briefen über Toleranz Duldung der verschiedenen religiösen Bekenntnisse; nur die Atheisten will er hiervon ausgeschlossen wissen und — charakteristisch genug! — die Katholiken.

In den „Gedanken über Erziehung" mischen sich seine psychologische Beobachtungen und die Erfahrung des praktischen Pädagogen mit einem mitreißenden Optimismus und unverkennbarer Bevorzugung an specifisch englische Sitten und Verhältnisse. Der Grundsatz von der freien Entwicklung des natürlichen Individuums und die Forderungen der Ausbildung der Selbstthätigkeit, des spielenden Lernens, der freien Leibesübung, der anschaulichen Grundlagen des theoretischen Unterrichts, der Berücksichtigung der individuellen Eigenthümlichkeiten, der Entwicklung des eigenen selbständigen Charakters sind von der Pädagogik des 18. Jahrhunderts, insbesondere nachdem Rousseau sich zu ihrem Verkünder gemacht hatte, mit Begeisterung aufgenommen worden.

In ähnlicher Weise haben Locke's politische Ideen durch Vermittlung Montesquieu's in Frankreich und Deutschland Verbreitung gefunden. Ursprünglich bezeichneten sie den theoretischen Ausdruck für jenen Ausgleich der Gewalten und Parteien, der in England mit der Thronbesteigung Wilhelms von Oranien zur That geworden war. Wie alle älteren Naturrechtslehrer begründet Locke den Staat auf einen Vertrag und läßt demselben einen staatlosen Naturzustand vorausgehen. In deutlichem Gegensatze aber gegen Hobbes gilt ihm dieser letztere nicht als ein Zustand des allgemeinen Krieges und der allgemeinen Furcht, sondern als ein Zustand des Friedens, der allgemeinen Gleichheit und Freiheit. In ihm gilt das natürliche Gesetz, welches, von der Vernunft erkannt, die Handlungen der Menschen ordnet und die Bestrafung des Uebelthäters und Friedensbrechers vorschreibt. Zweck des Staates ist, Freiheit und Eigenthum der Bürger zu schützen und überhaupt die Mängel zu beseitigen, welche die Folgen der Vereinzelung sind. Im Staatsvertrag verpflichtet sich der Einzelne, sich den Beschlüssen der Mehrheit zu unterwerfen, jedoch mit der Einschränkung, daß die bürgerlichen Gesetze nur insoweit gerecht sind, als sie sich in Uebereinstimmung mit dem natürlichen Gesetze befinden. Das nothwendigste Erforderniß für ein gedeihliches Staatswesen ist die Theilung der Gewalten und die Zuweisung von Gesetzgebung und Executive an gesonderte Träger. Die erstere ist die höhere und liegt ursprünglich bei dem Volke, welches sie in geordneter Weise und in Unterordnung unter das natürliche Gesetz und die bestehenden Einrichtungen von seinen Vertretern verwalten läßt. Das Volk ist deßhalb auch der berufene Richter, wenn der Träger der Executive seine Macht mißbraucht. Die Bedenken, welche zumal diese letztere Aufstellung wachrufen muß, glaubt Locke durch die Bemerkung beschwichtigen zu können, daß das Volk seiner Natur nach der Erhaltung des Bestehenden zugeneigt sei. In seiner Erörterung des Eigenthums endlich, das er ganz und gar auf die Arbeit begründen will, und der damit zusammenhangenden volkswirthschaftlichen Grundbegriffe erscheint er als Vorläufer von Adam Smith. So geht eine Menge von Ideen und Tendenzen, welche die Folgezeit mächtig bewegt haben und theilweise noch heute nachwirken, auf Locke zurück, aber nicht in der Weise, daß er mit schöpferischem Geiste neue Bahnen gebrochen hätte, sondern so, daß er das, wozu die religiöse, politische und sociale Entwicklung der modernen Welt zunächst in England hingeführt hatte, auf einen klaren und treffenden Aus-

druck brachte. — Literatur. Lord King, The Life of J. L., 2. ed. London 1830; Fox Bourne, The Life of J. L., London 1876; Campbell Fraser, Locke, London 1890; Cousin, La Philos. de L., 6e éd., Paris 1863; Tagart, L.'s Writings and Philosophy, Lond. 1855; Webb, The Intellectualism of L., London 1858; M. M. Curtis, L.'s Ethical Philosophy, Leipz. 1890, und die bekannten Werke zur Geschichte der Philosophie. [v. Hertling.]

Lodensteijn, Jodocus van, reformirter Prediger, geb. zu Delft am 16. Februar 1620, gest. am 6. August 1677, Sohn des Bürgermeisters in seiner Geburtsstadt, studirte zu Utrecht unter Voetius und zu Franeker unter Coccejus Theologie (s. d. Art. Leyden). Er entfernte sich von der Richtung der Calvinisten vorzüglich dadurch, daß er nicht nur ein regeres geistiges Leben durchzuführen suchte, sondern auch für Erhaltung der Klöster sowie für Beibehaltung des Cölibats eintrat. Er selbst blieb auch unvermählt. Er war eine durchaus ernste und energisch angelegte Natur; seine Gedichte tragen davon deutlich das Gepräge. Ein großer Theologe war er nicht, dafür aber war er desto strebsamer in der Praxis. Er predigte eine Zeitlang zu Sluis in Flandern und wurde später zu Utrecht angestellt. Er war höchst einfach in seinem Auftreten und seinen Bedürfnissen und ein durchaus von christlicher Liebe erfüllter Mann. Seine Gedichte (Uitspanning behelzende stichtelijke Liederen) wurden 1676 u. ö. gedruckt. Seine Predikatien und sonstige Werke findet man vollständig verzeichnet bei Van der Aa, Biographisch Woordenboek s. v. Lodensteyn. (Vgl. Ypey, Gesch. d. syst. Godgel. II, 283 vlg.; P. J. Proost, Jodocus van Lodensteyn, Amsterdam 1880.) [Alberdingk Thijm.]

Löhe, Johann Konrad Wilhelm, lutherischer Pfarrer der Neuzeit, dem von seinen Glaubensgenossen mit Unrecht Hinneigung zur katholischen Kirche und Verlassen des protestantischen Princips vorgeworfen worden sind, ward am 21. Februar 1808 zu Fürth geboren. Er besaß sehr reiche Geistesanlagen, die er aber nie durch ein ernsteres Studium ausbildete. In seiner Jugend, die er bis 1821 in der Heimat, bis 1826 auf dem Gymnasium zu Nürnberg verbrachte, zog ihn das orthodoxe Lutherthum mächtig an, weil es seinem in ihm liegenden Drange nach thätigem religiösen Leben mehr Nahrung bot, als die reformirt-unirte bayrische „Landeskirche". Schon damals bildete sich eine durchaus subjective Anschauung bei ihm aus, welche sich auch in einem für die Jugend sonderbaren Hang zur Einsamkeit äußerte. Nachdem er zwei Jahre zu Erlangen Theologie studirt hatte, ging er 1828 zu gleichem Zwecke nach Berlin und bestand 1830 das theologische Examen, ohne durch eine äußere Einwirkung anders beeinflußt worden zu sein, als daß der eine oder andere gleichgesinnte Lehrer ihn in seiner Eigenart bestärkt hatte. Er erhielt nun in Franken nach einander untergeordnete Anstellungen auf dem Lande, für ein Jahr auch in Nürnberg, und entfaltete überall eine begeisterte Wirksamkeit, bei welcher ihm seine reichen Anlagen, sein gewaltiges Organ und sein unermüdeter Eifer ein großes Ansehen verschafften. Der Charakter seiner Wirksamkeit war in dieser Zeit, wie in seinem ganzen Leben, ein durchaus selbsterdachter, durch keine fremde Erfahrung geschulter. Seine Predigten dauerten drei und vier Stunden und waren zum großen Theil nur mit „unerhört freimüthigem" Tadel bestehender Anschauungen und vorkommender Sünden ausgefüllt; dabei richtete er eine Liturgie ganz nach eigenem Ermessen ein, bei welcher „alle Künste zur Erhebung des innern Menschen mitwirken mußten". So zog er freilich viele Leute aus dem Volke an, machte sich aber den Pfarrern, bei welchen er vicarirte, und den Leitern der bayrischen protestantischen Landeskirche sehr mißliebig und mußte endlich sehr gegen seinen Willen eine unbedeutende Pfarrstelle zu Neuendettelsau bei Ansbach annehmen. Hier blieb er fortan, da seine viermalige Bewerbung um andere Stellen keinen Erfolg hatte, bis zu seinem Tode und entfaltete eine Wirksamkeit, welche sich weit über die Grenzen Bayerns hinaus erstreckte. Seine Opposition gegen die Landeskirche setzte er fort; er wollte von aller Bevormundung frei und weder im Glauben noch im kirchlichen Leben durch irgend eine äußere Norm gebunden sein. Dabei zeigte er sich aber in seinen Ueberzeugungen wie in seinen Forderungen so schwankend, daß es schwer ist, zu sagen, was er eigentlich glaubte und wollte. Die ihm so oft zur Last gelegte „romanisirende" Tendenz bestand in der unklaren Lehre von einer sichtbaren Kirche, zu welcher alle mit ihm Gleichgesinnten gehören sollten, in der Hervorhebung der Abendmahlsfeier vor der Predigt und in der Betonung der übernatürlichen Sendung, welche die ordinirten Geistlichen besäßen. Diese Tendenzen wurden besonders durch seinen Gegensatz zu der Wichern'schen „Innern Mission" bestärkt, in welcher der Unterschied zwischen Clerus und Laien ganz aufgehoben und das „allgemeine Priesterthum" zu seiner vollsten Entfaltung gebracht werden sollte. Es läßt sich nicht verkennen, daß auch hier sein Verlangen nach eigenartiger Wirksamkeit, welches bei der Gleichstellung von Geistlichen und Laien nicht befriedigt werden konnte, die Triebfeder blieb. Dem Bestreben, seiner gewaltigen Persönlichkeit den wirksamen Eindruck zu sichern, darf man ebenfalls seine Vorliebe für katholische Einrichtungen zuschreiben: so die Einführung der freien, nicht formulirten Privatbeicht, für welche er einen „Beichtunterricht" schrieb, und die Krankenölung. Die Nachahmung der katholischen Liturgie aber entsprang, wie seine Bevorzugung des Abendmahls, aus dem Bedürfniß eines zur Andacht gestimmten Herzens, dem seine Kirche mit ihren Einrichtungen keine Nahrung bot. Denn daß Löhe wirklich ein übernatürliches Leben zu führen be-

strebt war, kann nicht bezweifelt werden, wenn auch hinsichtlich seiner Gebetserhörungen, seiner Krankenheilungen, seiner Teufelsaustreibungen u. dgl. die historische Kritik am Platz ist. Bei solchen tiefgehenden Abweichungen und bei dem bewußten Widerstand gegen die kirchliche Verwaltung mußte Löhe der Gedanke an den Austritt aus der Landeskirche nahe genug liegen; allein zu diesem Schritt konnte er sich nie entschließen, obwohl die Suspension ihm wiederholt angedroht und bei der Weigerung, eine Geschiedene zu trauen oder ihr auch nur die Dimissorialien auszustellen, wirklich über ihn verhängt wurde. Zur Ruhe kam Löhe schließlich nur, indem er sich ganz einer innern Thätigkeit widmete, welche ihm für principielle Erörterungen keine Zeit ließ. Schon 1840 hatte er angefangen, Prediger für die in Nordamerika lebenden Protestanten deutscher Zunge heranzubilden. Durch seine Bemühungen entstanden in Missouri, in Michigan und in Iowa selbständige protestantische Vereinigungen, sowie in Neuendettelsau zwei schöne Missionshäuser zur Ausbildung der für Nordamerika bestimmten Prediger. Im J. 1849 rief er im Gegensatz zu Wichern eine seinen Anschauungen entsprechende Gesellschaft für innere Mission in's Leben, welche den genannten innern Missionszweck ebenfalls in ihren Arbeitskreis aufnahm. Im J. 1853 gründete er dann einen „Verein für weibliche Diaconie", welcher „Erweckung und Bildung des Sinnes für den Dienst der leidenden Menschheit in der lutherischen Bevölkerung Bayerns, namentlich in dem nördlichen Theile derselben", bewirken sollte. Als Frucht von dieser Wirksamkeit konnte in Neuendettelsau 1854 eine Diaconissenanstalt eröffnet werden, welche den Grund zu einer ausgedehnten und blühenden Genossenschaft legte. Der Stammsitz derselben ist zu einem Complex von mehr als zwanzig Gebäuden auf weit ausgedehntem eigenen Besitz angewachsen, und unter den mehr als fünfzig ähnlichen Genossenschaften der Protestanten nimmt die von Neuendettelsau an Zahl die dritte Stelle ein. Jetzt hatte sich Löhe einen Kreis geschaffen, in dem er ganz nach eigenen Anschauungen lehren und Gottesdienst halten konnte, so daß er sich in seiner Wirksamkeit befriedigt fühlte. Dazu beigetragen hatten seine Predigten eine große Anziehungskraft für Auswärtige, und er konnte allmälig die Seelsorge auf Tausende ausdehnen, welche von nah und fern zu ihm kamen, um in geistlichen Anliegen seinen Rath einzuholen. Auch durch schriftstellerische Thätigkeit entfaltete er eine große Wirksamkeit. Seit den ersten Tractaten, welche er noch als Vicar veröffentlichte, und den „Sieben Predigten" (1836) erschienen wohl 60 größere und kleinere Schriften von ihm, welche freilich für sein Schwanken von einer Ueberzeugung zur andern Beweis genug liefern. Am meisten gelesen wurde seine Evangelienpostille, die seit 1848 in fünf Auflagen erschienen ist; am meisten Aufsehen machten die „Drei Bücher von der Kirche", 2. Aufl. Stuttgart 1845, worin weder eine lutherische noch eine katholische, sondern eine Löhe'sche alleinseligmachende Kirche gelehrt wird, sowie die „Rosenmonate heiliger Frauen", ebd. 1860, und das „Martyrologium", ebd. 1863. Löhe war nämlich verständig genug, einzusehen, daß das opferwillige Leben, welches er von seinen Diaconissen forderte, ohne innere Nahrung nicht bestehen konnte, und da seine Kirche ihm hierzu die ausreichenden Mittel nicht bot, mußte er bei der katholischen Ascese Anleihen machen und namentlich die heiligen Frauen und Jungfrauen als Vorbilder aufstellen. Die hl. Herluca ward dabei zu „einer Diaconissin aus dem 12. Jahrhundert". Gerade die letztgenannten Schriften nun, in welchen er sich zu katholischen Glaubenslehren und Uebungen zu bekennen scheint, zeigen am besten, wie weit er von der Kirche selbst fern blieb. Löhe war eben im vollen Sinne des Wortes Protestant, insofern er überall nur eigener Eingebung folgte und auch dem, was er aus der katholischen Kirche sich aneignete, den Stempel der eigenen Subjectivität aufdrückte; dieß stand zu der Unterwerfung unter die Auctorität, welche das Wesen der katholischen Kirche bildet, in zu schreiendem Gegensatz, als daß die Herrlichkeit des katholischen Glaubens ihm hätte aufleuchten können. Auch sein „Büchlein von der weiblichen Einfalt", seine Schlagworte für die Diaconissen: „Gehorsam, Armut, Keuschheit, Friedfertigkeit", sind von katholischen Anschauungen so weit entfernt, daß man ihm sein Geständniß aus einer Zeit, da man seinen Uebertritt zur katholischen Kirche erwartete, schon glauben kann: „Ich habe keinen Umgang mit Römisch-Katholischen, ich habe nie einer ihrer Lehren beigestimmt, ich bin gar kein Anhänger des Papismus, ich habe keine einzige römisch-katholische Besonderheit zu der meinigen gemacht, ich hänge wie ehedem an den symbolischen Sätzen und Lehren der lutherischen Kirche." Löhe starb nach jahrelanger angestrengter Thätigkeit am 2. Januar 1872. Sein Bild mag als Beweis dafür gelten, daß Klarheit im Erkennen und im Handeln nur unter der Erziehung der katholischen Kirche gedeiht, und daß auch die edelsten Bestrebungen durch den Subjectivismus, welchen der Protestantismus als Princip hingestellt hat, irregeleitet werden müssen. Löhe's Diaconissenwerk hat den Stifter bis heute überlebt und macht seinem organisatorischen Talent alle Ehre; s. ob. III, 1683. (Vgl. Histor.-polit. Bl. XXXV, 454; LXXIII, 361; LXXX, 767; Deinzer, Wilhelm Löhe's Leben, 2 Bde., Nürnb. 1873—1880; Stählin, Art. Löhe in Herzogs Real-Encykl. VIII; Derf., Löhe, Thomasius, Harleß, Leipzig 1886.) [Kaulen.]

Loen, Johann Michael v., ein für die Union der verschiedenen Confessionen thätiger Schriftsteller, geb. zu Frankfurt a. M. 1694, gest. 1776 als preußischer Geheimerath und Kammer- und Regierungspräsident zu Lingen in Hannover, trat, nachdem er schon früher Mehreres geschrieben, im J. 1724 als Schriftsteller über die Religion auf,

indem er unter dem fingirten Namen Gottlob von Friedenheim „Den evangelischen Friedenstempel nach der Art der ersten Kirche“ herausgab und diesem Buch im J. 1725 eine andere Schrift nachsendete: „Höchstbedenkliche Ursachen, warum Lutherische und Reformirte in Fried und Einigkeit zusammenhalten und einerlei Gottesdienst pflegen sollen“. Nach einer langen Pause erschien im J. 1748 eine Abhandlung ähnlichen Inhalts über die „Vereinigung der Protestanten“, worin er zeigte, wie leicht eine solche Vereinigung wäre, wenn die Controversen abgeschafft würden. Diese und andere theologische, moralische, politische und ähnliche Aufsätze sind in eine zweifache Sammlung seiner kleinen Schriften vom Jahre 1749 und 1751 eingerückt worden. Aber keine von seinen bisher erschienenen Schriften erregte so viel Aufsehen als die, welche er 1750 herausgab: „Einzig wahre Religion, allgemein in ihren Grundsätzen, verwirret durch die Zänkereien der Schriftgelehrten, zertheilet in allerhand Secten, vereiniget in Christo“. In diesem merkwürdigen Buche glaubt Loen auf den Trümmern aller positiv-christlichen Bekenntnisse die einzig wahre Religion Christi aufrichten zu können, bei welcher es nur auf das Gebot Christi von der Liebe Gottes und des Nächsten ankomme, und deren Glaubensinhalt alle vernünftigen Menschen, auch die einfältigsten und schwachsinnigsten, anzunehmen vermögend sind. Für diese einzig wahre Religion zeuge auch die Geschichte, da die Grundwahrheiten der Religion zu allen Zeiten dieselben gewesen seien, und die natürliche Religion selbst bei den heidnischen Weisen mit der geoffenbarten übereinstimme. Dagegen habe man freilich vor Zeiten die Religion in äußerliches Gespräch und Cerimonienwesen versetzt; auch die Reformatoren hätten mehr ihre eigenen Meinungen als den Grund des Glaubens vertheidigt, weßhalb seit ihren Zeiten die geistliche Zank- und Disputirsucht aufgekommen sei, und auch jetzt setze man die Religion mehr in's Gehirn und disputire darüber nach der Kunst. Allein ungeachtet aller dieser Differenzen im Außerwesentlichen stimmten doch alle Christen im Grund des Glaubens überein, weil sie alle die heilige Schrift annähmen und sie nur verschiedentlich auslegten; daher sei denn auch eine Vereinigung aller verschiedenen christlichen Secten bald geschehen: sobald man erkläre, daß man sich an Christus und sein Wort halten wolle, sei man einig. Von den Geistlichen sei aber diese Vereinigung nicht zu hoffen, da diese für ihre symbolischen Bücher und besonderen Lehrsätze kämpfen, sondern dieß sei das Werk einer weisen Regierung, welche diese Aufgabe auch ohne Zuziehung der Geistlichen lösen könne, zumal da die Theologie jetzt eine allgemeine Wissenschaft geworden sei. Im Zusammenhang mit diesen Grundsätzen macht dann Loen verschiedene Vorschläge für die Einrichtung des Kirchenwesens der vereinigten Kirche, Reinigung der Bibel von den vielen Druck- und Uebersetzungsfehlern, Verbot aller Controversen, kurze Symbola mit Auslassung aller streitigen Punkte, Beschränkung der Cerimonien; vor der Hand könne man die Kindertaufe noch beibehalten, dagegen sei das Abendmahl, als vorzüglichster Gegenstand ewiger Zänkereien, aus dem öffentlichen Gottesdienste auf so lange auszulassen, bis man sich hierüber geeinigt habe; die Kirchenzucht sei nach dem Muster der ersten Kirche herzustellen, wobei aber bemerkt wird, man habe sie mit Recht der weltlichen Obrigkeit überlassen, weil die Geistlichkeit ihren Eifer nicht zu mäßigen wisse und ohnehin kein Recht zu excommuniciren habe, wie auch die Kirchenzucht hauptsächlich die Geistlichkeit selbst betreffe. An den Protestanten tadelt es Loen sehr, daß sie die hohen geistlichen Standeswürden aufgehoben hätten, indem dadurch das Lehramt ganz verächtlich geworden sei; man müsse dieselben wieder einführen, damit auch vornehme, besser erzogene Personen dem geistlichen Stande sich zuwendeten; ja man könne, so wie zur Leitung der gemeinen Clerisei Bischöfe und Prälaten, so auch selbst einen Papst oder obersten Bischof sich gefallen lassen und ihn den Statthalter Christi, den Nachfolger Petri und das sichtbare Haupt der Kirche nennen, nur müsse immer die geistliche Macht der weltlichen unterworfen bleiben. Die neuen Bischöfe und Prälaten sollten aber nicht in den Ehestand treten dürfen; überhaupt habe man nicht wohlgethan, bei den Protestanten allen Geistlichen ohne Unterschied die Ehe zu erlauben. Ebenso wenig billigt es Loen, daß man die Klöster insgesammt, statt sie zu reformiren, abgeschafft habe; er schlägt daher mancherlei Gattungen von Klöstern vor: solche, worin fromme Leute allein der Religion leben könnten; solche, worin vornehme bejahrte Personen von Verdienst den Rest ihrer Tage zubringen könnten; wieder andere zur Verpflegung der Armen und Kranken oder zur Uebung der Gastfreiheit an Orten, wo keine Herbergen und Gasthöfe angelegt werden könnten; endlich auch Klöster zur Unterweisung der Jugend. So sehr der religiöse Indifferentismus im protestantischen Deutschland zu Loens Zeit schon um sich gegriffen hatte, so konnte damals doch noch nicht Loens Unionsproject realisirt werden; erst im folgenden Jahrhundert wurde es Muster und Vorarbeit für die evangelischen unirten Landeskirchen. (Vgl. F. W. Kraft, Neue theolog. Bibliothek V, Leipz. 1750, 471 ff.; Schröckh, K.-Gesch. seit der Reform. VIII, 354 ff.) [Schrödl.]

Löscher, zwei lutherische Theologen. 1. Kaspar wurde am 8. Mai 1636 zu Werda im Voigtlande geboren, bezog mit 20 Jahren die Akademie Leipzig und machte hier unter dürftigen Umständen seine Studien mit gutem Erfolge. Noch im J. 1660 ward er Magister, 1662 Baccalareus, 1668 Licentiat der Theologie und Superintendent zu Sondershausen. Im J. 1674 erhielt er zu Leipzig die Doctorwürde und 1676 zu Erfurt das Pastorat an der Predigerkirche nebst der Inspection an dem Gymnasium, 1679 die Superintendentur zu

Zwickau. Endlich kam er 1687 als Generalsuperintendent und Professor der Theologie nach Wittenberg und starb hier als Professor primarius, Senior der Akademie und des Consistoriums, Pastor an der St. Marienkirche und Generalsuperintendent des sächsischen Kurkreises am 11. Juli 1718. Wie er in den pietistischen und terministischen Streitigkeiten seiner Zeit eine Rolle spielte, so ließ er auch das literarische Gebiet nicht unangebaut; er schrieb sehr viele Abhandlungen von verschiedenem, meist theologischem Inhalt, die natürlich jetzt nur untergeordneten Werth haben. (Vgl. Unschuldige Nachrichten von alten und neuen Sachen auf das Jahr 1719 [Leipzig], 337 ff.; 1720, 842 ff.)

2. **Valentin Ernst**, Sohn des Genannten, wurde am 29. December 1673 zu Sondershausen geboren. Er genoß eine treffliche Erziehung, studirte später zu Wittenberg, wurde hier auch 1692 Magister und 1695, nachdem er sich inzwischen zu seiner weitern Ausbildung noch eine Zeitlang zu Jena aufgehalten, Adjunct der philosophischen Facultät. Im J. 1698 wurde er Pastor und Superintendent zu Jüterbogk, 1700 Doctor der Theologie zu Wittenberg, 1702 Superintendent zu Delitzsch, 1707 Professor der Theologie zu Wittenberg und endlich 1709 Superintendent zu Dresden, wo er am 12. Februar 1749 starb. Die theologische Zeitschrift, betitelt „Altes und Neues aus dem Schatze der theologischen Wissenschaften", später „Unschuldige Nachrichten von alten und neuen theologischen Sachen, Büchern, Urkunden u. s. w.", wurde von ihm 1701 gegründet. Wie er in diese Zeitschrift viele Arbeiten lieferte, so erwies er sich auch sonst als fruchtbarer Schriftsteller, hatte aber dabei manchen Strauß zu bestehen sowohl mit katholischen als reformirten und selbst lutherischen Schriftstellern und Theologen. Besonders bekämpfte er alle von den Pietisten herrührenden Schriften auf eine sehr heftige Weise und wurde dadurch sehr an Ansehen bei den „Frommen", wenn er gleich auf ein thätiges Christenthum mit aller Entschiedenheit drang und eine Menge ascetischer Schriften abfaßte. Von seinen vielen Werken sollen nur folgende angeführt werden: Historie des römischen Hurenregiments, Leipzig 1704; Geheime Gerichte Gottes über das Papstthum, Leipzig 1706, wogegen sich die PP. Lange und Nonhard erhoben; De causis linguae Ebraeae, Lips. 1706, eine verständige Behandlung der Frage nach dem Werth des alttestamentlichen Urtextes; Vollständiger Timotheus Verinus oder Darstellung der Wahrheit und des Friedens in den bisherigen pietistischen Streitigkeiten, 2 Thle., Wittenberg 1718—1726. (Vgl. Breviarium theologiae exegeticae, Witemb. 1719; Bouginé, Handbuch der allg. Litterargesch. III, Zürich 1790, 335; Fuhrmann, Handwörterbuch der christl. Religions- und K.-Gesch. II, Halle 1827, 675; Dieſtel, Gesch. des A. T. in der christl. Kirche, Jena 1869, 799.) [Schrödl.]

Löwen, eine alte Stadt der belgischen Provinz Brabant und früher die Hauptstadt derselben, hat seit Jahrhunderten ihre Bedeutung durch die dortige Universität, welche in vergangener Zeit als ein Mittelpunkt katholischer Wissenschaft und Bildung von hervorragender Wichtigkeit war, in unseren Tagen aber unter veränderten Umständen für Belgien und die Niederlande von höchstem Einflusse ist. Die Stadt bildete sich allmälig seit dem 8. Jahrhundert; sie wurde in der Folgezeit befestigt, und im 13. Jahrhundert lebte darin eine zahlreiche Bevölkerung von 40 000—50 000 Einwohnern, die besonders durch Tuchbereitung und Tuchhandel zu großem Wohlstande kamen. Im folgenden Jahrhundert verlor Löwen als Handelsstadt seine Bedeutung; infolge innerer Zwistigkeiten ging die Tuchfabrikation ein, und die zahlreichen Arbeiter suchten und fanden in England für Handel und Industrie einen bessern Boden. Die Errichtung der Universität im zweiten Decennium des 15. Jahrhunderts gab indeß der Stadt eine viel größere Wichtigkeit.

I. **Die ältere Universität** (1425—1797). Bisher waren in den Niederlanden, obgleich die Provinzen des Landes eine zahlreiche Bevölkerung hatten, keine öffentlichen Anstalten für den höheren Unterricht. In den Klöstern und besonders in den Congregationshäusern der Brüder vom gemeinschaftlichen Leben gab es allerdings Schulen, auf welchen man eine gewisse höhere Bildung erwerben konnte; indessen diejenigen, welche ausgedehnte Studien machen wollten, pflegten in die Nachbarländer zu gehen, und besonders waren es die blühenden Hochschulen von Köln und Paris, die von den Belgiern besucht wurden. Da faßte Johann IV., Herzog von Brabant, dem zugleich noch mehrere andere Provinzen unterthan waren, den Entschluß, in seinem eigenen Lande eine Hochschule zu errichten, welche sich den beiden genannten Universitäten würdig an die Seite stellen könnte. Als Sitz der Universität wählte er Löwen, welches damals in der Diöcese Lüttich lag. Diese Stadt war ganz geeignet, ein Sitz der Wissenschaften zu werden. Sie war von ansehnlicher Größe und zählte schöne Gebäude; man hoffte auch, daß der Zufluß von Studirenden ihr für den Niedergang des Handels und der Industrie einen Ersatz bieten würde. Zudem empfahl sich die Stadt durch eine gesunde Lage, wie Justus Lipsius in seinem Lovanium (3, 1) mit Recht hervorhebt. Johann IV. wandte sich also an den heiligen Stuhl, um zur Errichtung einer Universität die Genehmigung zu erlangen, und auch die Stadt sandte nach Rom eine Gesandtschaft, an deren Spitze der Scholaster der St. Peterskirche zu Löwen Wilhelm Neefs (Guilelmus Nepotis) stand. Der Landesherr und die Stadt verpflichteten sich, für die nöthigen Gebäulichkeiten Sorge zu tragen, die Kosten des Unterhaltes von Professoren zu sichern und auch die sonstigen üblichen Privilegien der Universität zuzuwenden. Martin V.,

dem dringenden Gesuche des Herzogs und der Stadt willfahrend, gab unterm 9. December 1425 zur Errichtung der Universität seine Einwilligung. In dem betreffenden Breve wurde die Ermächtigung ertheilt, in Löwen die Facultäten des Rechts, der Medicin und der freien Künste (Philosophie), wie sie auf den anderen Universitäten schon bestanden, zu errichten. Die Facultät der Theologie war indessen ausgenommen, und man konnte die päpstliche Einwilligung zu ihrer Errichtung nicht sofort erhalten; der Aufschub sollte wohl dazu dienen, die Ausführung der gestellten Bedingungen zu sichern. Dieselben wurden denn auch baldigst erfüllt. Die hauptsächlichste war, daß dem Rector und der Universität vollständige Jurisdiction über das Lehrpersonal, die Studirenden und die Bediensteten der neuen Hochschule eingeräumt würde. Sobald daher die Administration der Universität eingerichtet war, übertrugen die Stadt, der Propst, der Dechant und das Capitel der Collegiatkirche von St. Peter, sowie auch Herzog Johann, ihre Jurisdiction auf die Universität. Die feierliche Inauguration derselben fand unter großem Gepränge in Gegenwart vieler Edlen und Prälaten am 7. September 1426 statt; die akademischen Vorlesungen nahmen indeß erst am 2. October desselben Jahres ihren Anfang. Der Magistrat hatte für die Universität das stattliche Gebäude der Hallen eingeräumt, welches früher besonders den Tuchfabrikanten als Magazin und Verkaufsplatz gedient hatte. Zum ersten Rector wurde Guilelmus Nepotis, Baccalareus im Kirchenrecht und Scholaster von St. Peter, gewählt. Der Papst hatte ihn schon für sechs Jahre zu dieser Würde ernannt, allein er verzichtete auf sein Recht und überließ die Wahl den Professoren unter der Bedingung, daß man ihn wenigstens für kurze Zeit zum Rector magnificus wähle, was denn auch geschah. Der Rector der Universität ward Anfangs der Reihe nach aus den verschiedenen Facultäten alle drei Monate erwählt; seit 1476 indeß fand halbjähriger Wechsel statt. Ihm und dem Senat war das Regiment anvertraut. Außer dem Rector hatte die Universität einen Conservator der Privilegien und einen Kanzler, gewöhnlich den Propst der Collegiatkirche St. Peter; letzterer wurde vom Papste auctorisirt und verlieh in päpstlicher Vollmacht die akademischen Grade. Die Facultät der Theologie, welche in der Folge der Hochschule von Löwen einen solchen Glanz verlieh, ward fünf Jahre nach Eröffnung der Universität den übrigen Facultäten hinzugefügt. Herzog Philipp der Gute von Burgund, welcher dem früh verschiedenen Johann IV. 1427 in der Regierung Brabants gefolgt war, bat Papst Eugen IV., das Werk seines Vorgängers zu vollenden, und die päpstliche Constitution, welche zur Errichtung der theologischen Facultät ermächtigte, wurde im J. 1431 am 7. März, dem Festtage des hl. Thomas von Aquin, ausgefertigt. Der hl. Thomas ward von da an der Patron der neu errichteten Facultät. Für die innere Organisation der Universität war es von Bedeutung, daß mit derselben von Anfang an verschiedene Collegien verbunden wurden. In einigen derselben befanden sich die Lehrstühle für Philosophie und Sprachen; besonders war es aber ihre Bestimmung, den Studirenden einen Aufenthalt zu liefern, sie vor der Ansteckung eines frivolen Weltlebens zu bewahren und sie zu eifriger Benutzung der Zeit, welche sie an der Universität zubrachten, anzuhalten. Besondere Erwähnung verdient hier das große Collegium Spiritus Sancti für Theologen, welches im J. 1442 gegründet war, sowie das, welches von seinem Stifter den Namen Collège du Pape oder Collège d'Adrien VI trägt. Hadrian begann den Bau, als er noch zu Löwen Dechant von St. Peter war. 42 derartige Collegien wurden im Laufe der Zeit mit der Hochschule verbunden. Die Universität wie die Collegien erhielten durch ihre Gründer reichliche Fundationen, und mit der Zeit wurden dieselben durch vielfache Gaben von Wohlthätern noch vermehrt. Nach dem Berichte, der im J. 1786 der Regierung eingereicht wurde, hatten die Collegien damals zusammen jährlich über etwa 160 000 Gulden Stipendien zu verfügen; dazu kamen noch 51 000 Gulden für Stipendien, welche nicht an ein bestimmtes Colleg gebunden waren und deßhalb bourses volantes genannt wurden. Die jährlichen Einkünfte der Universität wurden auf 1 400 000 Franken berechnet. „Keine Hochschule in der ganzen Welt", sagt de Pradt (Les quatre Concordats I, 145), „hatte eine Dotation, die der gleichkam, welche Frömmigkeit und Wissenschaft dieser Universität gesichert hatte."

Die Universität gelangte, besonders durch ihre theologische Facultät, bald zu großem Ansehen; eine Reihe berühmter Professoren verliehen ihr einen nicht geringen Glanz. Auch die religiösen Orden bemühten sich, in Löwen Niederlassungen zu haben; sie ertheilten theils in ihren Klöstern eigenen Unterricht, theils besuchten sie die Universität; die Dominicaner und Augustiner erwarben sich Anrecht auf je eine Professur in der theologischen Facultät. Im Anfange des 16. Jahrhunderts stand die Universität in voller Blüte; Erasmus ist in seinen Briefen ihres Lobes voll. „Nirgends findet sich", schreibt er im J. 1521, „mehr Muße zum Studium, nirgends unter der Jugend ein größerer Eifer für die Wissenschaft. An Menge der Studirenden steht die Universität Löwen keiner nach, ausgenommen der von Paris. Die Anzahl der Studenten beträgt etwa 3000, und fortwährend strömen noch neue hinzu." An ihr machte Hadrianus Florentius, später Papst Hadrian VI., seine Studien und erhielt 1491 den theologischen Doctorhut; er ward dann an der Universität Professor und Rector, Propst von St. Peter und Prokanzler der Hochschule und bewies derselben durch Gründung eines neuen Collegs seine Anhänglichkeit. Die hohen Würden, zu denen er vor seiner Erhebung auf den apostolischen Stuhl emporstieg,

gerichten der Universität zur höchsten Ehre. Von eingreifender Bedeutung war die Stellung, welche die Löwener Hochschule zur Zeit der sogen. Reformation einnahm. Sie trat derselben mit der größten Entschiedenheit entgegen und vertheidigte mit regem Eifer die katholische Lehre. Die theologische Facultät von Löwen theilt mit der von Köln den Ruhm, die erste öffentliche Erklärung gegen Luther, der sie um ihr Gutachten angegangen hatte, in der Condemnatio doctrinalis librorum Lutheri vom 7. November 1519 abgegeben zu haben, und die Löwener Theologen fuhren fort, die neue Irrlehre auf's Entschiedenste zu bekämpfen. Mehrere von ihnen, wie Ruardus Tapper, Jodocus Ravesteyn (Tiletanus), Hasselt und später Jansenius der Aeltere, Bajus und Hessels, nahmen auch am Concil von Trient in ehrenvoller Weise theil. Bei der Errichtung der neuen 14 Bisthümer in den Niederlanden durch Paul IV. waren es besonders Löwener Professoren und Doctoren, welche auf die Bischofssitze erhoben wurden. Auch an der Gründung der Universität Douai (s. d. Art.), die um diese Zeit (1562) stattfand, hatte Löwen großen Antheil, und mehrere tüchtige Professoren, wie z. B. Estius, kamen von dort an die neue Hochschule. So war die Universität um die Mitte des 16. Jahrhunderts, wie Pallavicini in seiner Geschichte des Concils von Trient (15, 7) nach dem Berichte des päpstlichen Legaten Commendone hervorhebt, ein Bollwerk des Glaubens, weithin berühmt durch den Ruf der Professoren und die Menge der Studenten, und bis dahin hatte auch noch keine Abirrung von der kirchlichen Lehre den Ruhm der Universität geschmälert. Um diese Zeit rief Bajus (s. d. Art.) durch sein Lehrsystem heftige Wirren und Controversen hervor, die Jahrzehnte hindurch dauerten. Durch die Entscheidung des römischen Stuhles, der die bekannten bajanischen Thesen verurtheilte, und durch die Unterwerfung ihres Urhebers schien die Sache glücklich beendet, ohne daß der Ruf der Universität besonders geschädigt war. Die scharfe Controverse mit Lessius (s. d. Art.) hinsichtlich der Gnadenlehre desselben wurde wohl von Anhängern des Bajus hervorgerufen, jedoch auch baldigst durch das Eingreifen Sixtus' V. beigelegt. Um die Wende des 16. Jahrhunderts waren Thomas Stapleton (gest. 1598) und Justus Lipsius (gest. 1606) Hauptzierden der Hochschule, und in den ersten Jahrzehnten des folgenden Jahrhunderts hielt sie ihren Ruhm in jeder Weise aufrecht. Der „Augustinus" von Jansenius (s. d. Art.), nach dessen Tode (1638) durch seine Freunde herausgegeben, rief die jansenistischen Wirren hervor, die natürlich auch auf die Universität ihren Einfluß ausübten, jedoch ihre eigentliche Entwicklung in Frankreich und später in Holland hatten. Die Universität hatte Anfangs für Jansenius Partei genommen, warf sich aber bald (1651) den Entscheidungen des päpstlichen Stuhles. Als Gesammtkörper bewahrte auch im fernern Laufe der Zeit sowohl die Universität als die theologische Facultät insbesondere die richtige Stellung. Die im jansenistischen Streite vom apostolischen Stuhle ausgehenden Entscheidungen und Vorschriften wurden angenommen und ausgeführt, und Ausschreitungen, wie sie in Frankreich an der Sorbonne, besonders durch Bekämpfung der Bulle Unigenitus, stattfanden, kamen nicht vor. Mancherlei Parteiungen bildeten sich indeß im Schoße der Universität, und bei verschiedenen Mitgliedern und Doctoren zeigte sich wiederholt eine Hinneigung zu der jansenistischen Lehre und Richtung, welche manche Uebelstände zur Folge hatte. In der juristischen Facultät erwarb sich van Espen gegen das Ende des 17. Jahrhunderts einen bedeutenden Ruf; er schloß sich aber den jansenistischen und gallicanischen Tendenzen in einer so ausgesprochenen Weise an, daß er im J. 1728 sowohl a divinis, als von seiner Professur und seinen Aemtern an der Universität suspendirt wurde. Er floh nach Amsterdam zu den Jansenisten und starb noch im nämlichen Jahre dort, 82 Jahre alt. Als angesehene Theologen lehrten in diesen Zeiten der Augustiner Christianus Lupus, Joh. Wiggers, der geschätzte Commentare zur Summa des hl. Thomas schrieb, Martin Steyaert, Herm. Damen, Guilelmus ab Angelis und Andere.

Auch im 18. Jahrhundert behauptete die Universität nicht nur ihren großen Einfluß in den Niederlanden, sondern auch ihren ehrenvollen Rang als gelehrte Anstalt und hatte noch manche tüchtige Männer aufzuweisen. In der medicinischen Facultät genossen Verheyen und Rega um die Mitte dieses Jahrhunderts ein außergewöhnliches Ansehen; als tüchtige Theologen finden wir unter Anderen Nicol. Pauwels, Daelman, Danes, Le Drou und den Augustiner Martin Wouters. In seinen Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept provinces des Pays-bas veröffentlichte (1770) der gelehrte Professor und Bibliothekar Paquot in 18 Bänden ein Werk, welches für die Literargeschichte der Niederlande von großem Werthe ist. Im Allgemeinen war jene Zeit, wie in anderen Reichen, so auch in Belgien den gründlichen Studien wenig günstig, sowohl wegen der Kriegswirren, als auch, weil der Geist der Neuerung und falschen Aufklärung dieselben hemmte. Es wäre gewiß manche Aenderung im Studium von Nutzen gewesen, allein während die rationalistischen und antikirchlichen Tendenzen die Wissenschaft auf falsche Bahnen drängten, traten sie dem wahren Fortschritt hindernd entgegen. Jahrzehnte hindurch wurden von der österreichischen Regierung, unter der Belgien stand, Versuche gemacht und Maßregeln getroffen, um die alten Einrichtungen und die Privilegien der Universität zu vernichten und sie dem modernen Staatsabsolutismus in administrativer wie in wissenschaftlicher Hinsicht dienstbar zu machen. Die sogen. Aufklärung fand zwar an der Universität einige Sympathien, und einzelne servile Charaktere lei-

steten den entsprechenden Bestrebungen der Regierung Vorschub; indeß im Allgemeinen zeigte sich ein zäher Widerstand, so daß die Verhältnisse zum Gubernium schwierig wurden. Unter Joseph II. erreichten die Gewaltmaßregeln den Höhepunkt. Ungeachtet der Einsprache des Cardinals Frankenberg und der übrigen Bischöfe Belgiens wurde mit Unterdrückung der Diöcesanseminare auch in Löwen eines der berüchtigten Generalseminare (s. d. Art.) durch den Staat errichtet (1786), dessen Fortgang indeß durch den Widerstand und die Entfernung der Theologen fast gänzlich behindert wurde. Dann wurden (im Juni 1787) die Facultäten mit Ausnahme der Theologie nach Brüssel verlegt, wo es durch Verwendung großer Geldmittel mit Mühe gelang, eine Anzahl von Studenten zusammenzubringen. Die Mißregierung Josephs II. führte in Kurzem die Erhebung und die Unabhängigkeitserklärung Belgiens herbei. Noch während des Kampfes wurde die Universität wieder nach Löwen verlegt (1790), und die Reorganisation derselben nahm auch, nachdem Joseph II. gestorben, Belgien wieder unterworfen und die Ruhe hergestellt war, unter den Kaisern Leopold II. und Franz II. ihren Fortgang. Man hoffte ruhigere Tage; allein die Eroberung Belgiens durch die Truppen der französischen Republik (1794) führte bald den Untergang der Universität herbei. Nach wenigen Jahren mühevollen Ringens um die Erhaltung wurde die Universität durch ein Decret der Centralverwaltung des Dyle-Departements vom 25. October 1797 aufgehoben. Der letzte Rector, Joh. Jos. Havelange, früher bis zur Aufhebung des Ordens Jesuit und Verfasser eines Werkes über die päpstliche Unfehlbarkeit in factis dogmaticis (Löwen 1788), wurde wegen seiner Glaubenstreue eingekerkert und dann nach Cayenne transportirt, wo er schon am 5. September 1798 seinen Drangsalen und Leiden erlag. Sowohl den antikirchlichen Reformen Josephs II. als dem gottlosen Treiben der Republik hatte die Löwener Universität und insbesondere die theologische Facultät in treuem Anschlusse an den Cardinal Frankenberg (s. d. Art.) und die Bischöfe Belgiens einen ehrenhaften Widerstand geleistet, und die Hochschule erlag in ruhmvoller Weise, nachdem sie 371 Jahre als eine Zierde für Belgien und die ganze Kirche bestanden.

II. Die gegenwärtige Universität. Nachdem Belgien unter holländische Herrschaft gekommen war, bemühten sich in den Jahren 1814 und 1815 mehrere Professoren um die Wiederherstellung der alten Universität. Durch eine Verordnung des Königs Wilhelm I. vom 25. September 1816 wurde indessen eine neue Universität mit vier Facultäten, der philosophisch-philologischen, der mathematisch-naturwissenschaftlichen, der medicinischen und der juristischen, errichtet und im folgenden Jahre eröffnet. Sie zählte kurz vor der belgischen Revolution von 1830 an 600 bis 700 Studirende. Durch die Revolution aber wurde diese neue Universität nach kurzem Bestande wieder vernichtet, um der jetzigen katholischen den Platz zu räumen, welche sich würdig an die frühere Alma Mater anschließt. — Belgien hatte sich am Ende des Jahres 1830 als selbständiger Staat constituirt; der Nationalcongreß war zusammengetreten, und am 24. Februar 1831 wurde die Constitution verkündet. „Der Unterricht ist frei, jede Maßregel, die ihn beeinträchtigt, ist untersagt", heißt es im siebenzehnten Artikel. Die Katholiken hatten in der sehr freisinnigen Verfassung den Zeitverhältnissen große Zugeständnisse gemacht, und obgleich die Parteien damals noch nicht in offenem Streite sich gegenüber standen, so erkannte doch der Scharfblick Mancher schon klar, welch heftige Angriffe von den Freimaurern und Pseudoliberalen bevorständen; es war zu erwarten, daß dieselben, sobald sie bei dem Wechsel der Ministerien an's Ruder kämen, sich aller staatlichen Mittel zum Kampfe gegen die katholische Religion und die Kirche bedienen würden. Hieraus entsprang für die Katholiken die Nothwendigkeit, sich besonders bei Heranbildung der Jugend eine von der Staatsgewalt möglichst unabhängige, feste Stellung zu verschaffen. Der allgemeine Ruf nach einer freien katholischen Universität war die Folge. Da vom Staate die Universitäten zu Gent und zu Lüttich als Staatsuniversitäten anerkannt worden, so war, wie gesagt, die von der holländischen Regierung zu Löwen gegründete Universität nach kurzem Bestehen eingegangen, und um so lebhafter mußten die Belgier an die frühere Hochschule zurückdenken, die Jahrhunderte lang die Zierde des Landes gewesen war. Die Bischöfe Belgiens, an deren Spitze der Cardinal Sterckx stand, faßten den Entschluß, die Sache in die Hand zu nehmen, und führten sie mit großer Umsicht und Entschiedenheit zu einem glücklichen Ende. Sie wandten sich an den heiligen Stuhl und erhielten durch ein Breve Gregors XVI. vom 13. December 1833 die Genehmigung zur Errichtung einer katholischen Universität; dann erließen sie im Februar 1834 ein gemeinsames Rundschreiben an den Clerus Belgiens, in welchem sie den gefaßten Entschluß, eine katholische Hochschule zu errichten, mittheilten, den Plan auseinandersetzten und zu einer organisirten Mitwirkung aufforderten. Der apostolische Stuhl gewährte inzwischen durch eine Constitution vom 8. April 1834 das Recht, die akademischen Grade in der Theologie und im Kirchenrecht zu ertheilen. Am 10. Juni erließen die Bischöfe das Decret der Errichtung und Organisation der Universität und theilten durch ein neues gemeinsames Rundschreiben dem Clerus mit, daß schon im November desselben Jahres die Facultäten der Theologie und Philosophie einstweilen in Mecheln ihren Anfang nehmen würden. Die feierliche Eröffnung fand dann auch am 4. November 1834 zu Mecheln statt; zum ersten Rector war der schon durch mehrere Schriften und ein vorzügliches organisatorisches Talent bekannte Pro-

fessor des Seminars zu Mecheln Petrus de Ram ernannt. Die Vorlesungen wurden im alten bischöflichen Palaste zu Mecheln gehalten, und im ersten Jahre waren es 86 Studirende, welche dieselbe besuchten.

Nur kurze Zeit, nämlich das Jahr 1835 hindurch, blieb Mecheln der Sitz der gegründeten Anstalt. Die Stadt Löwen, eingedenk des Glanzes, welchen ihr die frühere Universität Jahrhunderte hindurch verliehen hatte, that die geeigneten Schritte, um die Verlegung der neuen katholischen Hochschule nach Löwen zu erlangen, und gegen Ende des Jahres wurden die Unterhandlungen zwischen dem Magistrat von Löwen, an dessen Spitze der Bürgermeister van Bockel stand, und dem Rector de Ram als Bevollmächtigtem der Bischöfe glücklich zu Ende geführt. Eine Uebereinkunft wurde geschlossen und die Bedingungen festgestellt, unter denen die Verlegung der Hochschule nach Löwen noch im December desselben Jahres stattfinden sollte. Sie enthält folgende Bestimmungen. Die Bischöfe Belgiens verpflichten sich, sowohl für ihre Person als für ihre Nachfolger zu Löwen eine vollständige Universität zu errichten, welche den Namen führen soll Universitas catholica in Oppido Lovaniensi. Alles, was den Unterricht, das Lehrpersonal und die Disciplin angeht, ist der Leitung und Verwaltung der Gesammtheit der Bischöfe überlassen, und die städtische Verwaltung bleibt davon diesem ganz fern. Die Stadt gestattet der Universität die unentgeltliche Benutzung der Hallen und einiger Collegien, sowie der Bibliothek; sie giebt ihr auch zur Benutzung die ersten für den Unterricht nöthigen Utensilien; die städtischen Hospitäler dienen der medicinischen Facultät zur praktischen Benutzung für die Studirenden. Die Stadt behält das Eigenthumsrecht über alle Immobilien und Mobilien, deren Benutzung sie der Universität überlässt, und trägt auch die Kosten der Instandhaltung; nur die laufenden geringeren Reparaturen fallen der Universität zur Last. Letztere hat das Eigenthumsrecht über alle Immobilien und Mobilien, welche sie selber erwirbt. Das in dieser Weise geordnete Verhältniß zwischen Stadt und Universität ist offenbar letzterer durchaus nicht günstig, und da die Stadt ihren Glanz und ihre Bedeutung nur durch die Universität hat, so hat sie auch das größte Interesse dabei, sie in ihren Rechten zu bewahren und ihr Wohl möglichst zu fördern. — Die feierliche Eröffnung der Universität zu Löwen fand am 16. December 1835 statt, und nachdem dieselbe einmal wieder in ihrem Sitze war, entwickelte sie sich bald zur schönsten Blüte. Schon im Anfang des Jahres 1836 hatte sie 245 Studirende, im akademischen Jahre 1836—1837 450, und so wuchs die Zahl von Jahr zu Jahr. Im J. 1890 betrug dieselbe nach dem Annuaire 1891 Studenten. — Durch eine planmäßige Organisation wurden von den Bischöfen die Geldmittel für die Unterhaltung der Universität so viel als möglich gesichert. Außer den sehr bedeutenden Summen, welche im Beginn von begüterten Katholiken Belgiens dargeboten wurden und auch von Zeit zu Zeit noch gespendet werden, gibt der gesammte Clerus jährliche feste Beiträge, und zweimal im Jahre werden für die Universität in allen Kirchen Collecten, und zwar, wo es möglich ist, persönlich durch ein Mitglied der Geistlichkeit abgehalten. Die Bischöfe suchten im J. 1841 bei den Kammern für die Universität Corporationsrechte nach, nahmen aber wegen des Widerstandes und der Verdächtigungen der Liberalen im Februar 1842 ihr Gesuch zurück. Von den Stiftungen der alten Universität waren auch noch viele Stipendien gerettet, die längere Zeit den zu Löwen Studirenden zu Nutzen kamen; indeß im J. 1864 brachte die liberale Mehrheit in den Kammern ein Gesetz durch, welches einer staatlichen Commission die Verwaltung und Vertheilung aller Stipendien übertrug, so daß seitdem nur ein Theil der ursprünglichen, für die frühere Hochschule gestifteten Stipendien der jetzigen Hochschule zukommt. Indessen hat sich infolge dieser Verluste sofort eine Vereinigung der anciens étudiants de Louvain organisirt, die durch jährliche freiwillige Beiträge eine Anzahl von Stipendien sichert.

Was die Organisation der Universität betrifft, so bestehen an derselben fünf Facultäten, die theologische, die juristische, die medicinische, die philosophische und philologische, und die mathematisch-naturwissenschaftliche, der später auch eine polytechnische Schule und ein höheres agronomisches Institut angereiht wurde. Die Gesammtleitung der Universität ist dem Rector übertragen, der ein Geistlicher sein muß. Die Nomination wie die Revocation desselben haben sich die Bischöfe vorbehalten. Er erhält von ihnen die Bevollmächtigung, servatis servandis alle akademischen Grade zu verleihen und alles anzuordnen, was ihm für den guten Fortgang der Studien zweckmäßig und dienlich scheint. Jährlich muß er über die Lage der Universität den Bischöfen einen getreuen und vollständigen Bericht abstatten. Dem Rector zur Seite steht der Vicerector, der ihm mit Rath und That Beistand zu leisten und bei Abwesenheit oder Krankheit des Rectors seine Stelle zu vertreten hat; er hat sich auch insbesondere mit der Disciplin und den Angelegenheiten der Studirenden zu befassen, zu welchem Zwecke ihm einige Professoren als Assessoren beigegeben sind. Seine Ernennung behalten sich nach Zuratheziehung des Rectors ebenfalls die Bischöfe vor. Dem Rector ist die Designation und Präsentation aller Professoren zugestanden; ihre definitive Ernennung kommt der Gesammtheit der Bischöfe zu. Die Ernennung des Secretärs der Universität, sowie der sonstigen an der Hochschule Angestellten ist dem Rector übertragen; derselbe hat auch das Recht, auf Kosten der Universität Collegien oder Pädagogien zu errichten, die Vorsteher derselben zu ernennen und die Statuten festzusetzen. In jeder Facultät wählen die ordentlichen Professoren jährlich durch Stimmenmehrheit ihren

Decan, der das Recht hat, die Versammlungen der Facultät anzuberaumen und in ihnen den Vorsitz zu führen. Die Decane der Facultäten nebst dem Vicerector constituiren den ordentlichen Rath des Rector magnificus; bei wichtigen Angelegenheiten kann der Rector alle Professoren zusammenberufen, die unter seinem Vorsitz den Senat oder das Corpus academicum ausmachen. — Die Organisation der Studien ist den belgischen Verhältnissen angepaßt. Die theologische Facultät wurde von Anfang an durch die Bischöfe zur höhern Ausbildung von Studirenden bestimmt, die schon in den bischöflichen Clericalseminarien einige Jahre philosophische und theologische Studien gemacht haben. Begabte Theologen werden dann nach Auswahl der Bischöfe von diesen an die Universität geschickt, um dort noch einige Jahre ihre Studien fortzusetzen und eventuell die akademischen Grade sich zu erwerben. Nach den Statuten der Hochschule ist für das Baccalareat, sei es in der Theologie oder im Kirchenrecht, erforderlich, daß man vor den betreffenden Examina wenigstens vier Jahre theologische Studien gemacht habe. Die belgischen Theologen studiren in der Regel, nachdem sie im Clericalseminar der Diöcese drei Jahre Theologie studirt haben, vor dem Examen für's Baccalareat noch zwei Jahre an der Universität. Für das Licentiat erfordern die Statuten in gleicher Weise ein sechsjähriges Studium, für das Doctorat etwa neun Jahre. Für das letztere ist eine im Druck veröffentlichte Dissertation und die Vertheidigung von 72 Thesen in dreitägiger öffentlicher Disputation vorgeschrieben. Die Promotion ist noch nach alter Sitte mit großen Feierlichkeiten verbunden. — Hinsichtlich der Studien an den anderen Facultäten war es nöthig, sie nach den Landesgesetzen zu regeln, um die Anerkennung der Examina von Seiten des Staates zu genießen. Sie sind deßwegen dem jeweiligen Unterrichtsgesetz gemäß organisirt. Gegenwärtig sind die Vorlesungen und Examina an den Universitäten Belgiens durch ein Gesetz geregelt, das im J. 1876 provisorisch durch die Kammern erlassen war und 1890 mit mehrfachen Modificationen definitiv festgestellt wurde. Nach diesem Gesetze ist für den Besuch der Universität der Nachweis erforderlich, daß man sechsjährige Humanitätsstudien an einem Staatsgymnasium oder an einem freien Gymnasium gemacht habe; für den Fall, daß dieser Nachweis fehlt, ist ein Examen vorgeschrieben. Die Unterrichtsgegenstände an den Facultäten sind für die verschiedenen Fächer in ihrer Reihenfolge durch das Gesetz geregelt, ebenso die zahlreichen Examina. Zur Abnahme derselben sind die Professoren der einzelnen Universitäten, auch der freien (Löwen und Brüssel), berechtigt. Jede Universität bildet in ihrem Schoße aus ihren Professoren, nach Vorschrift des Gesetzes, die Commissionen für die Examina. Diese werden also staatlich anerkannt, nur ist an die Regierung vom Rector der Universität das Verzeichniß der Candidaten, die bestanden haben, einzusenden, mit der Bescheinigung, daß die gesetzlichen Vorschriften beobachtet sind. Außer den gesetzlich vorgeschriebenen Vorlesungen können natürlich die Universitäten andere hinzufügen und ihr Programm in angemessener Weise erweitern. In Löwen hat dieß auch in bedeutendem Maße stattgefunden. So ist z. B. auf den ausdrücklichen Wunsch Leo's XIII. ein Institut für höhere Philosophie ad mentem s. Thomae organisirt und ebenso ein Institut für orientalische Studien errichtet. Letztere haben an der Hochschule eine ganz besondere Pflege gefunden. Die erste Anregung ging vom verstorbenen Professor Beelen (gest. 1884) aus; die fraglichen Studien stehen jetzt unter Leitung der Professoren Lamy und de Harlez. Auch der gegenwärtige Rector Dr. Abbeloos ist durch seine Publicationen als Orientalist rühmlichst bekannt. — Es sind mit der Universität, wie früher, so auch jetzt, einige Collegien verbunden. Das Collegium S. Spiritus ist wieder für die Theologen bestimmt; die Collegien du Pape (Adrien VI), Marie Thérèse und Juste Lipse für Studirende der anderen Facultäten. Die große Mehrzahl der Studirenden hat indeß in der Stadt ihre Wohnung.

Die gegenwärtige Universität, die im J. 1884 feierlich das 50jährige Jubiläum ihrer Gründung beging, hat sich als ein Institut bewährt, das für die jetzigen Zeitumstände in Belgien von höchster Bedeutung ist. Wie die frühere Universität, als deren Erbin und Fortsetzung sie sich betrachtet, den Häresien des 16. Jahrhunderts gegenüber ein Hort der kirchlichen Lehre war, so wurde die jetzige dem Andrang des glaubenslosen Liberalismus gegenüber ein Bollwerk des katholischen Glaubens und Lebens und ein Mittelpunkt der Wissenschaft für die Katholiken Belgiens. In letzterer Beziehung legt die Bibliographie der Universität, die 1884 im Liber memorialis des Jubiläums derselben veröffentlicht wurde, für die literarische Thätigkeit ein beredtes Zeugniß ab. Andererseits sind seit der Gründung der Hochschule nicht wenige Staatsmänner und bedeutende Persönlichkeiten in allen Fächern aus ihr hervorgegangen; in allen Gegenden des Landes haben zahlreiche Männer, die an ihr studirten, ehrenvolle und einflußreiche Stellungen, und die Löwener Universität ist mit dem ganzen nationalen Leben des Volkes so verwachsen, daß hierin wohl die sicherste Bürgschaft der Fortdauer und der Blüte derselben auch für die Zukunft liegt.

(Vgl. Valerii Andreae Fasti academici studii generalis Lovaniensis, Lov. 1636 et 1650; Vernulaei Academia Lovaniensis, Lov. 1627 et 1667; Paquot, Mémoires etc.; de Ram, Considérations sur l'histoire de l'Université de Louvain [1425—1797], Bruxelles 1854; [Jungmann,] Die katholische Universität Löwen, Katholik 1864, I; A. Verhaegen, Les 50 dernières années de l'ancienne Université de Louvain [1740—1797], Liège 1884; Le même, Le Cardinal de Frankenberg, Bruges 1889;

Liber memorialis [Univ. Lovan.] 1834—1884, Lov. 1884; Annuaires de l'Université cath. de Louvain 1837—1891.) [B. Jungmann.]

Logos (Λόγος, Verbum, Wort sc. Gottes) ist im biblisch-kirchlichen und theologischen Sprachgebrauch A. die Bezeichnung sowohl der einzelnen Offenbarungen und Heilsverkündigungen Gottes an die Menschen wie der Gesammtheit derselben, auch die Bezeichnung der in der Schöpfung und Regierung der Welt sich bethätigenden praktischen Gedanken, bezw. Willensbeschlüsse oder Befehle Gottes (worüber hier nicht zu handeln ist); B. ein Eigenname der zweiten Person der göttlichen Trinität, welcher prägnant die wahre Gottheit dieser Person, ihr Ursprungsverhältniß zur ersten Person in Gott und ihre persönliche Eigenthümlichkeit bezeichnet. Nach biblisch-kirchlicher Lehre ist dieser „Logos" derselbe wie der „Sohn Gottes", mit welchem Eigennamen die zweite Person in Gott häufiger bezeichnet wird; insofern der Logos Mensch geworden (oder Mensch gewordener Sohn Gottes) ist, führt er den (weitern) Personalnamen „Christus". Da die auf den „Sohn Gottes" und auf „Christus" bezüglichen theologischen Lehren (von der Einheit und Dreifaltigkeit Gottes überhaupt, wie von der Menschwerdung des Sohnes und der durch ihn bewirkten Erlösung) anderwärts behandelt werden (vgl. d. Artt. Christus, Erlösung, [illegible]), so bleibt hier nur zu untersuchen: I. der [illegible] der Bezeichnung der zweiten göttlichen Person als Logos; II. der [illegible] Inhalt dieser Bezeichnung, bezw. inwiefern in derselben die Processio der zweiten Person in Gott und deren [illegible] zum Vater und heiligen Geiste [illegible] [illegible].

I. Λόγος [illegible] d. h. [illegible]

[illegible]

ist der Logos der griechischen Philosophie zunächst ein kosmisches (und weiterhin ein ethisches und auch noëtisches) Princip und deutet in dieser Allgemeinheit die im Universum sich manifestirende Vernunft an, sei es mehr in sich selbst, sei es mehr in ihrem transscendenten Grunde. — Der erste, welcher in der Philosophie vom „Logos" redete, war Heraklit von Ephesus (um 500 v. Chr.). Alles geschieht nach ihm gemäß dem (immer seienden) Logos, der Alles durchdringt und unverbrüchliche Geltung hat. Der Logos bedeutet bei Heraklit aber nicht „Rede, stumme Predigt der Schöpfung" (wie P. Schuster, Heraklit von Ephesus, 1872, 18 ff.) meint, sondern unter Anlehnung an die Wurzelbedeutung „Maß, Gesetz, Vernunft". Da diese Vernunft stets objectiv, nicht subjectiv zu nehmen ist, so kann wohl dafür auch „Vernunftgesetz, vernünftiges Verhältniß", ja geradezu „vernünftiger Weltprozeß" gesagt werden. Der so bestimmte Logos ist keineswegs immateriell und transscendent, er ist vielmehr mit dem weltbildenden Elemente (dem Feuer) substantiell identisch und nur eine Bestimmung desselben. Mehr als fraglich bleibt es darum auch, ob dem Logos bei Heraklit Bewußtsein oder gar Persönlichkeit zuzuschreiben sei. — Den Hylozoismus und Pantheismus streifte der Philosoph Anaxagoras mehr ab. Er nimmt ein doppeltes Princip der Weltentstehung an: das materielle, als Mischung aller Samen der Dinge gedacht, und ein über dem Stoffe stehendes und insofern immaterielles und transscendentes, welches Alles in der Welt zweckmäßig bildet und ordnet und sich durch Einfachheit, Selbständigkeit, Wissen und Obmacht über den Stoff von dem materiellen Princip unterscheidet. Dieses zweite Princip aber nennt Anaxagoras nicht mehr λόγος, sondern νοῦς. Sei es nun, daß Anaxagoras zur vollen Persönlichkeit seines νοῦς gelangte oder nicht, immerhin hat er das theistische Element in der Philosophie angebahnt und eingeführt. — Nachdem Sokrates die Teleologie in die Weltbetrachtung eingeführt, [illegible]

[illegible]

an Anaxagoras, oder weil in νοῦς beſſer die Intelligenz und das Denken ausgedrückt iſt, das Plato ſeinem νοῦς entſchieden zuſchreibt. — Ariſtoteles, der Erfinder der Lehre von der immanenten Zweckthätigkeit, lehrt, daß das erſte bewegende und nicht mehr bewegte Princip zugleich letztes Ziel iſt, welches begehrt und gedacht wird (Τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενα [sc. οὐσία καὶ ἐνέργεια, Metaph. 12, 7. 1072, a. 26]). Dieſes Princip iſt ihm aber nicht eine bewußtloſe Kraft, ſondern ein bewußtes Einzelweſen, ein abſolutes Denken, als ſolches νοῦς genannt. — Die Transſcendenz des höchſten Weltprincips, inſoweit ſie von Plato und Ariſtoteles feſtgehalten wurde, ließen die Stoiker vollſtändig fallen. Auch ſie nahmen zwar ein doppeltes Princip der Weltentſtehung an und betonten gar ſehr den Zweckbegriff bei Erklärung der Dinge. Sie unterſchieden von dem leidenden Princip, welches bei der Weltentſtehung geſtaltet wird, ein wirkendes, zweckvoll geſtaltendes und nannten dieß letztere gewöhnlich λόγος, auch ſchlechthin Gott. Aber Materie und Logos (Gott) waren ihnen dem Weſen nach identiſch. Alles, was exiſtirt, muß nach den Stoikern Logos (Vernunft) in ſich haben, dieſer aber muß ſtofflich gedacht werden. Der Logos (Gott) verhält ſich zur Welt als deren Seele, die Welt der Erſcheinungen iſt der Leib Gottes. Der Logos ſchließt alle Keimformen (λόγοι σπερματικοί) der Weltdinge in ſich; durch ihn iſt der ganze Weltlauf beherrſcht und geleitet, was den Begriff der bei den Stoikern ausführlich erörterten πρόνοια ausmacht. Auch im Menſchen iſt der λόγος, und zwar zunächſt als λόγος ἐνδιάθετος, der die Selbſtentſcheidung ihm ermöglicht und zum λόγος προφορικός wird, ſobald das Gedachte zum Ausdruck gebracht wird. Die ſtoiſche Logoslehre iſt nahezu ein Rückfall in den Pantheismus und Materialismus Heraklits. Nur dadurch iſt der Logos der Stoiker über den Heraklits erhaben, daß er wenigſtens zu den gröberen Elementen der Dinge (Erde und Waſſer) in Gegenſatz ſteht und nur mit den feineren (Luft und Feuer) identificirt erſcheint, daß bei all ſeiner Wirkſamkeit der Zweck in den Vordergrund geſtellt wird, daß ihm πρόνοια und folglich auch Intelligenz, Bewußtſein und Berechnung (ob auch Perſönlichkeit, bleibt ſehr fraglich) zugeſchrieben wird. — Sehr nahe der ſtoiſchen Lehre von dem Logos (oder der Gottheit) als der in der Welt waltenden Vernunft ſteht nach einer Seite hin die Logoslehre des jüdiſchen Philoſophen Philo, welche von weittragendem Einfluß auf die Entwicklung der Logoslehre innerhalb des Chriſtenthums geworden iſt. Philo's fruchtbare ſchriftſtelleriſche Wirkſamkeit zielte darauf ab, jüdiſchen Glauben und helleniſche Speculation zu vermählen. Ausgehend von dem Formalprincip, daß die altteſtamentliche Offenbarung die höchſte religiöſe Erkenntniß in ſich ſchließe, ſuchte er die Hauptreſultate der ganzen vorausgehenden griechiſchen Wiſſenſchaft und Speculation mit der Lehre der Bibel zu vereinbaren, was ihm aber nur gelang vermöge einer exceſſiv allegoriſchen Schriftauslegung. Er hielt feſt an dem jüdiſchen Monotheismus, ſtellte aber einen ſo ſublimirten und abſtracten Begriff von Gott auf, daß ihm derſelbe einerſeits wegen ſeiner eigenen Reinheit und Vollkommenheit, andererſeits wegen der Schwäche und Unvollkommenheit der Welt und der (als zweites Princip neben Gott beſtehenden) Materie nicht in unmittelbare Berührung mit der letztern treten kann. Ein Wirken Gottes auf die Welt und in der Welt iſt darum nach Philo nur möglich durch Vermittlung von Zwiſchenurſachen, von vermittelnden Kräften, welche eben den Verkehr zwiſchen Gott und Welt herſtellen. Dieſe Zwiſchenurſachen nennt Philo λόγοι oder δυνάμεις und verwendet zu ihrer nähern Beſtimmung die platoniſche Lehre von den Ideen, die ſtoiſche von den wirkenden Urſachen, ferner die jüdiſche von den Engeln und die griechiſche von den Dämonen. Die höhere Einheit dieſer Kräfte, die Wurzel, aus welcher ſie ſtammen (nicht etwa das Reſultat einiger derſelben), iſt der göttliche Logos. Dieſer iſt ſonach der allgemeinſte Vermittler zwiſchen Gott und der Welt und eine Art Mittelweſen zwiſchen beiden. Zur Conſtruction ſeiner Lehre vom Logos verwendet nun Philo einerſeits die altteſtamentliche Lehre vom Worte, vom Geiſte, auch vom Engel, vom Geſalbten, beſonders von der Weisheit Gottes (ſ. u. n. 2), andererſeits die platoniſche Lehre von den Ideen und von der Weltſeele mit dem in ihr ſeienden νοῦς, in erſter Linie aber die ſtoiſche Logoslehre. Wenn man dieſer letztern durch die Unterſcheidung des Logos von der Gottheit ihr pantheiſtiſches, durch ſeine Unterſcheidung von dem gebildeten Stoffe ihr materialiſtiſches Gepräge einigermaßen abſtreift, ſo hat man nahezu den ganzen philoniſchen Logos. Eine nähere Beſtimmung des philoniſchen Logos hinſichtlich ſeiner Entſtehungsweiſe, ſeiner Thätigkeiten und Eigenſchaften und ſeines eigentlichen Weſens unterliegt aber großen Schwierigkeiten ſchon wegen der oft rhetoriſchen unklaren Redeweiſe Philo's, beſonders aber, weil er zur Conſtruction ſeines Logosbegriffs die verſchiedenſten, oft ſehr divergirenden Gedankenreihen vermengt hat. Kurz gefaßt möchten ſeine dießbezüglichen Lehren folgende ſein: Zur Entſtehung der Welt bedarf es eines αἴτιον δραστήριον und παθητικόν. Erſteres iſt reine, abſolute Vernunft (νοῦς εἰλικρινέστατος καὶ ἀκραιφνέστατος), erhaben über alles gegenwärtig Wirkliche, letzteres bloße, unbewegte Materie, die aber fähig iſt, bewegt und geſtaltet und belebt zu werden von dem νοῦς. Damit nun die Welt entſtehe, muß der νοῦς (Gott) zuerſt einen Gedankenplan entwerfen oder die intelligible Welt, die Weltidee (κόσμος νοητός) hervorbringen als Muſterbild der ſichtbaren Welt (κόσμος ὁρατός, αἰσθητός). Die intelligible Welt iſt im göttlichen λόγος, ähnlich wie das Bild einer zu erbauenden Stadt zuerſt im λογισμὸς des Baumeiſters iſt. Noch mehr: die intelligible Welt iſt

der göttliche λόγος selbst und dieser ἰδέα ἰδεῶν (De mundi opif., § 2—6, ed. Mangey I, 2—5). Zunächst ist also der λόγος die göttliche Kraft der Ueberlegung und Berechnung, eine Fähigkeit, die ebenso nothwendig mit Gott verbunden ist, wie der als Analogon gebrauchte λογισμὸς des Baumeisters mit diesem selbst. Dann ist er plötzlich ein objectivirtes Gedankenbild (κόσμος νοητός), so er ist sofort auch das Werkzeug, mittels dessen Gott die wirklichen Dinge hervorbringt (vgl. Leg. alleg. 1, 9, p. 47 u. a. St.). Als solches (relativ selbständig vorgestelltes) Werkzeug der Weltbildung ist der Logos οὔτε ἀγέννητος ὡς ὁ θεός, οὔτε γενητὸς ὡς ἡμεῖς, ἀλλὰ μέσος τῶν ἄκρων, ἀμφοτέρους ὁμηρεύων (Quis rer. div. her. 42, p. 502). Des Nähern neigt Philo der Emanation des Logos aus Gott zu, ohne in diesem Punkte klar und entschieden zu sein. Wahrscheinlich hat die der stoischen Philosophie entlehnte Unterscheidung zwischen λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός, welche zunächst in Bezug auf den Menschen einerseits Ueberlegung, andererseits Sprache bedeuten, auch Geltung hinsichtlich des göttlichen λόγος, und wenigstens der λόγος προφορικὸς ist durch ein Sprechen Gottes hervorgegangen. Dem Logos wird von Philo eine sehr mannigfaltige Wirksamkeit zugeschrieben. Als die Einheit der Ideen (und δυνάμεις) gleicht er einem Siegel, von welchem (in den wirklichen Dingen) die Abdrücke gemacht werden, die ἐκμαγεῖα oder σφραγίσματα in endloser Zahl. Er ist Bildner der Welt und Erhalter derselben, Steuermann und Lenker der Welt. Er ist Stellvertreter und Gesandter Gottes, der Engel oder Erzengel, welcher die Offenbarungen Gottes überbringt, Priester und Prophet des Herrn, dann wieder Haus und Tempel Gottes, das ewige Gesetz, die Seele des Alls, der Schatten Gottes, er wird identificirt mit dem Schöpferwerke und der Weisheit Gottes u. s. w. Es kommt ihm Weisheit, Güte, Macht, Gnade u. s. w. zu. Wie diese Bezeichnungen seiner Thätigkeiten und Eigenschaften fortwährend zwischen persönlichen und unpersönlichen wechseln, so schwebt das ganze Wesen des philonischen Logos zwischen persönlichem und unpersönlichem Sein unklar in der Mitte. Mit den Bestimmungen, welche nach den Voraussetzungen unseres Denkens die Persönlichkeit des Logos fordern würden, kreuzen sich fortwährend solche, welche sie unmöglich machen. Bald ist der Logos weder schlechtweg eine Person neben Gott, noch auch bloß Gott unter einer bestimmten Relation, nach der Seite seiner Lebendigkeit. Er wird bei Philo aufgefaßt einerseits als die unpersönliche Kraft Gottes oder die wirksame göttliche Vernunft überhaupt, andererseits als ein selbständiges Wesen außer Gott, beides zugleich, ohne keines von beiden ausschließlich. Daß es unmöglich sei, diese Bestimmungen innerlich zu verbinden, erkannte Philo nicht. Nur die Vieldeutigkeit des Ausdrucks λόγος (= Denkvermögen oder Vernunft, Denkproduct oder Gedanke, ausgesprochener Satz) ermöglichte es ihm, jene Bestimmungen äußerlich auf ein Subject zu vereinigen und so auch scheinbar die Lehre der Griechen von dem im Universum waltenden νοῦς (oder λόγος) und der Juden vom Wort Gottes (vielleicht auch die Lehre der Targumisten von der Memra) in einer für alle Theile verständlichen Form (eben in dem Ausdrucke λόγος) zu verbinden. Wie es unentschieden bleibt, ob der philonische Logos eine Person ist neben Gott oder nicht, so auch, ob er göttlichen Wesens ist oder nicht. Er wird bald mit Gott identificirt, bald Sohn oder Eingeborener Gottes genannt, bald als δεύτερος θεὸς bezeichnet (vgl. das Fragm. bei Mangey II, 625), bald heißt es, daß er nur uneigentlich Gott genannt werde (De somn. 1, 39, p. 655). Auch der Welt gegenüber tritt der philonische Logos keineswegs entschieden als von ihr wesensverschieden hervor, und dieß ganz folgerichtig. Da nämlich die Materie als solche ein μὴ ὄν ist, die nur durch Aufprägung der Ideen ein Wirkliches wird, so muß alles an und in der Welt Wirkliche eigentlich der göttliche Logos (als Einheit der Ideen) sein. Darum unterscheidet Philo den κόσμος νοητὸς und αἰσθητὸς nur wie den υἱὸς θεοῦ πρεσβύτερος und νεώτερος (Quod Deus immutab. 6, p. 277). Von stoischem Materialismus ganz beeinflußt, nennt er den Logos ὀξυκινητότατον καὶ θερμόν, ja sogar ἔνθερμον καὶ πυρώδη (De Cherub. 9, p. 144). Wenn aber weder zwischen Logos und Gott, noch zwischen Logos und Welt ein realer Unterschied entschieden geltend gemacht wird, so muß zuletzt auch der anfänglich extreme Gegensatz zwischen Gott und Welt verschwinden. Darum nennt Philo Gott auch wieder εἷς καὶ τὸ πᾶν (Leg. alleg. 1, 14, p. 52), ἀρχὴ καὶ πέρας ἁπάντων (De plantat. 18, p. 341), ψυχὴ τῶν ὅλων (Leg. alleg. 1, 29, p. 62), νοῦς τῶν ὅλων (De mundi opif. 2, p. 2). Ebendeßhalb sind aber auch alle Stellen, nach welchen Gott oder der Logos Alles erfüllt und durchdringt und durch Alles geht, nicht von vornherein frei von Pantheismus. Das ganze System Philo's kommt auf solche Weise nicht hinaus über einen starren Monotheismus und extremen Dualismus einerseits und einen emanatistischen Pantheismus andererseits, und seine ganze Logoslehre schwankt herum zwischen diesen beiden verfehlten Gegensätzen, ohne sie überbrücken zu können. — Die vor- und außerchristliche Speculation über den Logos ist dem Wesen nach bei Philo zum Abschluß gekommen. Denn die Lehre bei Plotinus und den Neuplatonikern, wonach der Logos das dritte der übersinnlichen Wesen ist (nach dem ἓν und dem νοῦς), hat für die weitere Bestimmung seiner Wirksamkeit in der Welt und seines Wesens keine Bedeutung. Zudem fällt diese Lehre auch der Zeit nach viel später als die Anfänge der christlichen Logoslehre. (Die Literatur über die griechische Logoslehre ist eine sehr umfangreiche. Vgl. bes. M. Heinze, Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie, 1872; E. Zeller, Die Philosophie der Griechen, 3 Thle., 1. Aufl. 1844—1852. Die einzelnen Bände seitdem in

4. od. 3. Aufl. Speciell über Philo sind zu nennen: Grossmann, Quaestt. Philon. De Λόγῳ Philonis, quaest. altera, 1829; Gfrörer, Philo und die alexandr. Theosophie, 1831, I, 168 ff.; Dähne, Gesch. Darstellung der jüdisch-alexandr. Religionsphilosophie, 1834, I, 202 ff.; Fr. A. Staudenmaier, Philosophie des Christenthums, 1840, I, 361 ff.; Fr. Keferstein, Philo's Lehre von den Mittelwesen, 1846; Soulier, La doctrine du Logos chez Philon d'Alexandrie, 1876; J. Réville, Le Logos d'après Philon d'Alexandrie, 1877; Fr. Klasen, Die alttest. Weisheit und der Logos der jüdisch-alexandr. Philosophie, 1878, u. A.)

2. Während in der griechischen Philosophie der (göttliche) λόγος ein von der Speculation im Allgemeinen gefordertes kosmisches (sowie ethisches und noetisches) Princip blieb, über dessen Verhältniß zur Gottheit und zum Kosmos, sowie über dessen hypostatischen Charakter nur ganz irrige oder sehr unklare Vorstellungen herrschten, erscheint derselbe im Alten Testamente, abgesehen von seiner Bedeutung als Heilsverkündung oder überhaupt als geoffenbartes Wort, mehr und mehr auch als wesenhaftes, subsistirendes Wort oder als selbständige Persönlichkeit neben dem Einen Jehova, zugleich aber als wahrer Gott und wesenseins mit Jehova. Das Alte Testament enthält eine fortlaufende, immer mehr sich entfaltende Lehre über eine aus Jehova hervorgehende göttliche Kraft, die im Fortschritt der Offenbarung allmälig zur concreten göttlichen Persönlichkeit sich verdichtet. Allerdings wird diese Persönlichkeit weniger unter dem Namen λόγος und unter den unmittelbar diesem Namen beigelegten Prädicaten geoffenbart. Es sind vielmehr andere Namen und Attribute, unter denen jene Gottesmacht direct beschrieben wird, so besonders die Bezeichnungen „Jehova-Engel, Messias, Weisheit". Indem aber im Alten Testament selbst schon (abgesehen von der dießbezüglichen Lehre des Neuen Testaments und der kirchlichen Ueberlieferung) die Identification der genannten Bezeichnungen nicht undeutlich vollzogen wird, enthalten alle über den Jehova-Engel, den Messias und die Weisheit im Alten Testament gegebenen Offenbarungen wegen der Subjectsidentität indirect auch Offenbarungen über den innergöttlichen Logos. Hier können nur die Hauptpunkte der dießbezüglichen alttestamentlichen Lehrentwicklung kurz gestreift werden. — Das Substantiv λόγος ist in der LXX die gewöhnliche Uebersetzung des hebräischen דָּבָר (nur selten, z. B. Is. 40, 8 steht dafür ῥῆμα), während das Verb. λέγω dem hebräischen דָּבַר und אָמַר entspricht. Die Vulgata hat für λόγος meist verbum, selten (z. B. Ps. 147, 15) sermo. Im Deutschen entspricht nur die Uebersetzung „Wort" (bezw. „reden, sprechen"), wie wenigstens bezüglich des Alten Testamentes allgemein anerkannt ist. — Schon im ersten Kapitel der Genesis spielt das „Wort" (bezw. das „Sprechen") Gottes eine große Rolle, indem durch ein wiederholtes Sprechen Gottes die einzelnen Dinge hervorgebracht werden. Allerdings ist dieses Sprechen nur eine bildliche Bezeichnung für die in der Weltschöpfung sich bethätigenden praktischen Gedanken bezw. Willensbeschlüsse und Befehle Gottes; allein die spätere jüdische Theologie hat in jenem Sprechen den ersten Keim der Lehre von einem von Gott selbst irgendwie verschiedenen Worte Gottes gefunden (vgl. J. Langen, Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi, 1866, 249 ff.; die Deutung des בְּרֵאשִׁית Gen. 1, 1 auf den Sohn Gottes findet sich erst in nachchristlicher Zeit; vgl. darüber Patritii, De interpret. script. sacr. l. 2, q. 2). Wenn es oftmals heißt, das Wort des Herrn sei an die Patriarchen, an die Propheten u. s. w. ergangen (Gen. 15, 1. 1 Sam. 3, 1 ff. Jer. 1, 4. 11; 2, 1. Ez. 17, 1 u. ö. Os. 1, 1. Agg. 1, 1. 3. Zach. 1, 1 u. v. a. St.), wenn diesem Worte Ewigkeit oder andere göttliche Eigenschaften beigelegt werden (vgl. Ps. 118, 89. 105. Is. 40, 8. Jer. 23, 28. 29), so sind darunter nur die Offenbarungen oder Befehle Gottes an die Menschen zu verstehen. Etwas deutlicher tritt die Anschauung, daß es in Gott auch einen subsistirenden Logos gebe, hervor, wenn das Wort des Herrn hingestellt wird als die den göttlichen Schöpferwillen realisirende Macht (Ps. 32, 6; vgl. Ps. 147, 15 und Gen. 1, 3), wenn die Rede ist von einem Senden des Wortes (Ps. 106, 20; 147, 15. 18), von einem Hervorgehen desselben aus dem Munde des Herrn (Is. 55, 10—11; vgl. Ps. 147, 15). Allerdings ist auch in diesen Stellen noch nicht klar und bestimmt gelehrt, daß Gott einen persönlichen Logos in sich habe. Allein trotzdem haben Väter und Theologen zumeist darin mehr gefunden, als „eine auf poetischem Schwunge beruhende Personificirung des Wortes" (P. Scholz, Theol. des Alten Bundes, I, 1861, 184). Und in der That wäre es unerklärlich, warum die inspirirten Schriftsteller, wenn sie überall nur die Einheit und Einigkeit Gottes hätten betonen wollen oder sollen, so oftmals in Ausdrücken geredet, welche jene Intention eher vereitelten als begünstigten. Es dürfte deßhalb an den zuletzt angeführten Stellen eine vom heiligen Geiste beabsichtigte Andeutung des subsistenten göttlichen Logos zu erblicken sein. Wenn gemäß dem Gesagten der subsistente göttliche Logos im Alten Testament mehr unter anderen Namen geoffenbart ist, so fragt es sich hier einmal um den kurzen Inhalt dieser anderweitigen Offenbarungen, und weiterhin, inwiefern wir auf Grund des Alten Testaments berechtigt sind, in diesen Offenbarungen zugleich Bestimmungen über einen persönlichen Logos zu erblicken. Die erste Offenbarungsreihe, welche (außer der Lehre vom „Worte" Gottes) auf einen Personenunterschied in Gott hindeutet, betrifft den sogen. מַלְאַךְ יְיָ (ἄγγελος, angelus Domini oder Dei). In den alttestamentlichen Theophanien besonders aus der vordavidischen Zeit, ist oft die Rede von einem Gesandten (Engel) Gottes

welcher den Namen und die Würde Gottes in sich trägt, die Macht und Würde Gottes nach außen repräsentirt, speciell als Fürst und Führer des auserwählten Volkes auftritt, und als derjenige, worin Gott nach außen sich offenbart, erscheint und zuletzt Gott selbst genannt wird (vgl. Heinrich, Dogmat. Theologie IV, 37 ff.; besonders sind hervorzuheben Gen. 16, 7. 8. 13; 18; 22, 11. 14; 31, 3. 11. 13. Ex. 13, 21; 14, 19; 23, 20; 33, 2—6. 12—16. Zach. 3; 12; 13). Seit den Zeiten der Väter ist es streitig, ob dieser angelus D. ein den Jehova repräsentirender geschaffener Engel oder der sinnbildlich sichtbar erscheinende Jehova selbst sei. Davon durchaus verschieden ist aber die andere Frage, ob der wie immer (sei es durch einen geschaffenen Engel, sei es in einem Sinnbild) erscheinende Jehova der Eine Gott seinem Wesen nach, oder aber eine bestimmte Person in Gott, speciell die göttliche Logosperson, gewesen. Väter und Theologen (auch der hl. Augustin macht hiervon keine principielle Ausnahme) halten nun fast durchgehends fest, daß im Jehova-Engel nach der Beschreibung des ganzen Alten Testaments mehr zu erblicken sei als eine bloße Erscheinung des Einen Gottes, daß der erscheinende Jehova eine bestimmte, nämlich die zweite Person der Gottheit, und somit die Theophanie ein Präludium der Incarnation gewesen. Diese Erklärung ist die allein haltbare aus folgenden Gründen. Schon in der Genesis werden zwei, die Jehova heißen, unterschieden (19, 24; vgl. Jer. 50, 40. Am. 4, 11). Bei Zacharias (2, 8) scheint der im Engel auftretende Jehova von einem Andern, der Jehova heißt und im Himmel ist, gesendet zu sein. Ferner ist der im Jehova-Engel Erscheinende und Wirkende identisch mit dem Messias (Mal. 3, 1; vgl. auch Zach. 12—13), weshalb auch im Neuen Testament verschiedene Functionen, die im Alten Testament dem Jehova-Engel zugeschrieben werden, direct von Christus ausgesagt werden (vgl. Apg. 7, 30—38. 1 Cor. 10, 9. Hebr. 11, 26; 12, 26. 1 Petr. 1, 10—11). Wie der Messias, so muß darum auch der im Engel erscheinende Jehova eine eigene Person neben Jehova im Himmel sein. In Weish. 9—10 werden viele Functionen des Jehova-Engels der eigenen σοφία zugeschrieben, woraus zunächst die Identität beider und weiterhin auch die selbständige göttliche Persönlichkeit des erstern gefolgert werden kann. Uebrigens ist die ganze Lehre des Alten Testaments über den Jehova-Engel in ein gewisses Dunkel gehüllt, wie es dem Stande der noch unvollendeten Gottesoffenbarung eben entspricht, weßhalb auch in der Erklärung der einzelnen Erscheinungen desselben die Auctoren jederzeit auseinandergehen (vgl. Petavius, De Trin. VIII, 2; Franzelin, De Deo trino, thes. 6, II; Reinke, Beiträge IV, 355 ff.; Scholz, Theologie des Alten Bundes I, § 29; Rohling, Ueber den Jehova-Engel des Alten Testaments, Tüb. theolog. Quartalschr. 1866, 415 ff. 527 ff. u. a.). — Bestimmter tritt der Personenunterschied in Gott hervor in den messianischen Weissagungen. Hier wird direct die Menschwerdung einer göttlichen Person vorausgesagt mit der nähern Bestimmung, daß ein Sohn Davids zugleich Sohn Gottes und wahrer Gott sein werde (vgl. d. Artt. Christus IV, A und Messianische Weissagungen). — In den Aussagen des Alten Testaments über die Weisheit endlich erscheint Ursprung und Wesen der σοφία derart charakterisirt (bes. Spr. 8. Eccli. 24. Weish. 7. 9), daß sie auch aufgefaßt werden muß als ungeschaffene hypostatische Weisheit, deren wahre Gottheit und eigene Persönlichkeit zur Genüge erhellt. Daß wir diese Aussagen auf ein Subject, das sonst als „Wort" Gottes auftritt, vereinigen und somit des letztern wahre Gottheit und selbständige Persönlichkeit im Alten Testament mit immer größerer Bestimmtheit geoffenbart erblicken dürfen, dazu gibt uns das Alte Testament selbst genügend die Berechtigung. Vor Allem werden im Buche der Weisheit λόγος und σοφία identificirt. Dreimal nämlich (9, 1; 16, 12; 18, 15) wird statt σοφία der Ausdruck λόγος ganz gleichbedeutend gesetzt und werden letzterem die sonst der ersten beigelegten Functionen zugeschrieben. Daraus schließen wir, daß λόγος nur eine andere Benennung ist für dieselbe aus Gott hervorgehende Hypostase. Der Uebergang von der einen Benennung zur andern erscheint dadurch vermittelt, daß nach Eccli. 24, 5 die Weisheit aus dem Munde des Allerhöchsten hervorgegangen ist. Daß auch der Messias identisch sei mit dem in Gott subsistirenden Logos, ist zwar nicht bestimmt im Alten Testament gelehrt, immerhin aber angedeutet bei Is. 55. Nachdem hier Alle eingeladen sind zu den Gnaden des Neuen Bundes, und der Messias verkündigt ist als der Lehrer und Erlöser aller Völker und der Heilige Israels, nachdem Alle aufgefordert sind zur Bekehrung, spricht Jehova weiterhin, daß sein „Wort", das hervorgeht aus seinem Munde, ebenso sicher in den es Aufnehmenden wirken werde, wie der Regen seine vom Schöpfer beabsichtigte Wirkung an der Erde hervorbringe (V. 10—11). Ist hier unter dem Worte des Herrn in erster Linie auch nur die messianische Weissagung und weiterhin die Heilsverkündung Gottes überhaupt gemeint, so dürfen wir dennoch auch an das persönliche Wort denken, welches wie Thau und Regen niedersteigt (vgl. Is. 45, 8; 64, 1) und herrliche Frucht bringt. Die Identität des Messias mit dem Logos folgt zudem mittelbar daraus, daß der erstere mit der ungeschaffenen persönlichen σοφία identificirt erscheint (vgl. Spr. 8—9. Eccli. 24). Auf dieselbe mittelbare Weise ergibt sich auch die Identität des Jehova-Engels mit dem Logos, indem Weish. 10 zunächst die σοφία mit ersterem identificirt erscheint. Diese letztere Identität dürfte auch daraus zu folgern sein, daß dem Jehova-Engel und dem Logos dieselbe Function zugeschrieben wird, nämlich als furchtbarer Krieger Vollstrecker der göttlichen Gerichte zu sein. Während nach 1 Par. 21, 14 ff. (vgl. 2 Sam. 24, 14 ff.) des Herrn Engel die

Schaaren Davids tödtet, ist es nach Weish. 18, 14 ff. der παντοδύναμος λόγος, welcher die Erstgeburt der Aegypter schlägt. Halten wir an der Identität des an letzter Stelle erwähnten λόγος mit dem Jehova-Engel fest, so ergibt sich auch, daß ersterer nicht bloß als eine Personification der Wirksamkeit des göttlichen Willens aufzufassen ist (Gutberlet, Buch d. Weish. 1874, 485), mag auch sonst im Alten Testament (z. B. Jer. 13, 29. Os. 6, 5) „Wort" bloß Personification der das göttliche Gericht vollstreckenden Allmacht sein. Als persönlich muß der λόγος Weish. 18, 15 um so mehr aufgefaßt werden, weil die ihm beigelegten Functionen sonst von Jehova selbst (vgl. Ex. 12, 29) oder von der hypostatischen Weisheit vollzogen werden (vgl. Weish. 10, 15 ff.). Wenn wir sonach alle Bestimmungen des Alten Testaments über den Jehova-Engel, den Messias und die Weisheit auf eine aus Gott hervorgehende Kraft, die anderwärts im Alten Testament Logos genannt wird, vereinigen dürfen, so haben wir im Alten Testament eine ziemlich ausführliche Logoslehre vor uns. Freilich ist diese Logoslehre noch in ein großes Dunkel gehüllt, indem weder die innere und nothwendige Zusammengehörigkeit ihrer einzelnen Bestandtheile, noch ihr Gesammtinhalt mit voller Klarheit und Bestimmtheit uns vor Augen tritt.

3. Die alttestamentliche Offenbarungslehre wurde, wie in anderen Punkten, so auch bezüglich der Logoslehre fort- und weitergebildet von der späteren jüdischen Theologie. Vorerst suchten die Juden in Alexandrien die Lehren der Bibel mit der Philosophie der Hellenen zu vereinbaren (hieraus entstand ja die philonische Logoslehre), während die palästinensischen Juden mehr auf dem streng biblischen Standpunkte verblieben. Diese letzteren nun bildeten eine eigenartige Lehre aus über das göttliche „Wort" (מֵימְרָא דַיְיָ), wie wir sie insbesondere finden in den Targumim des Onkelos und Jonathan ben Uziel. Wo in der heiligen Schrift von Offenbarungen und Gnadenerweisungen Gottes die Rede ist, setzen die Targumim statt Gott die Memra Gottes, so daß diese die technische Bezeichnung der Thätigkeit Gottes nach außen wird. (Stellen s. bei Raymund Martin, Pugio fid. p. 3, dist. 3, c. 1; Schöttgen, Hor. hebr. et talm. II, 4 sqq.; Staudenmaier, Dogmatik II, 485; Langen a. a. O. 269 ff. u. A.) Den Ausgangspunkt zu ihrer Memralehre haben die Targumisten jedenfalls von der Genesis genommen, in der eben die Hervorbringung der Dinge einem Sprechen (אֱמֹר) Gottes zugeschrieben wird. Auf die Entwicklung jener Lehre wirkte sicher auch ein die alttestamentliche Lehre vom „Worte" Gottes. Ihren solidesten Grund hatte die Memralehre thatsächlich allerdings in der Lehre von der σοφία (vgl. Klasen a. a. O. 35), doch wird sich der Einfluß der Weisheitslehre auf die Memralehre schwerlich genau bemessen lassen. Daß auch die philonische Logoslehre auf die Targumisten eingewirkt, wird zwar vielfach bestritten (z. B. von Klasen, Rohling u. A.), ist aber dennoch äußerst wahrscheinlich (vgl. Langen a. a. O. 275; Schönfelder, Onkelos u. Peschittho 34). Einigermaßen hängt mit der Frage nach der Entstehungsweise der Lehre von der Memra auch zusammen die Frage nach dem Alter und der eigentlichen Bedeutung dieser Lehre. In ersterer Hinsicht nahm man früher allgemein an, die Targumim seien im 1. Jahrhundert n. Chr. verfaßt worden. In neuerer Zeit wird aber ihr Ursprung von Vielen in das 3. oder gar 4. Jahrhundert verlegt. Indeß betrifft dieß höchstens die letzte Redaction, und die Grundanschauungen der Targumim stammen sicher aus früherer Zeit (vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes I, 1, 1889, 115 ff.). Was endlich die eigentliche Bedeutung der Memralehre anbelangt, so liegt dieselbe wohl darin, daß sie die persönliche Ausscheidung oder Loslösung des Wortes Gottes von Gott selbst, wie sie in der neutestamentlichen Logoslehre klar vollzogen ist, mehr und mehr vorbereitete. Mag auch die Memra oftmals bloß zur Entfernung von Anthropomorphismen eingeschoben sein, so steht das Wort doch auch häufig an Stellen, wo es im Unterschiede von Gott nur eine Art göttlicher Hypostase bezeichnen kann, indem es wie eine andere Person von Gott unterschieden wird. Es dürfte dieß unbedingt festzuhalten sein gegenüber neueren Rabbinen, welche unter Memra nur die Persönlichkeit Gottes, niemals eine andere Persönlichkeit außer Jehova verstehen (z. B. Levy; bes. S. Maybaum, Die Anthropomorphien und Anthropopathien bei Onkelos u. s. w., 1870, der heftig kämpft gegen Maimuni, Gfrörer, Langen; vgl. zur Memralehre noch A. Maier, Commentar über d. Evangelium des Johannes I, 1843, 119 bis 124).

4. Die weiteren rabbinischen Theologumena und kabbalistischen Speculationen über den מְמֻתְרוֹן (= Jehova-Engel), die שְׁכִינָה (aram. שְׁכִנְתָּא, inhabitatio, zunächst die durch eine Wolke versichtbarte Einwohnung Gottes über der Bundeslade, dann überhaupt die Gegenwart Gottes in den sinnlichen Theophanien, zuletzt durch Hypostasirung des Namens der Jehova-Engel, in dem und durch den Gott sich zur Creatur herablasse), die יְקָרָא (aram. יְקָרָא, zunächst die in der Schechina sich zeigende Herrlichkeit Gottes, dann der Jehova-Engel, in welchem jene Herrlichkeit zu Tage trete), den שֵׁם (zunächst Name Gottes als Ausdruck seines Wesens, dann wiederum der Jehova-Engel, in welchem Gottes Herrlichkeit zum Ausdruck komme), können hier füglich übergangen werden, da sie theils einen Personenunterschied in Gott nicht involviren, theils der Zeit nach viel später fallen, als die Anfänge der neutestamentlichen Logoslehre. Auch die etwaigen Analogien zur biblischen Logoslehre in den orientalischen Mythologien und Speculationen bedürfen hier keiner Darlegung, da sie entweder zu unbestimmt und unklar sind (wie gegen E. L. Fischer, Heidenthum und Offenbarung, 1878, 65 ff. 120 ff. 185. 289 ff. festzuhalten sein dürfte),

oder wenigstens auf die Ausbildung der christlichen Logoslehre keinen nachweisbaren Einfluß geübt haben (wie festzuhalten ist gegen Horn, Biblische Gnosis, 1805, und bes. W. Bäumlein, Versuch, die Bedeutung des johanneischen Logos aus dem Religionssysteme des Orients zu entwickeln, 1828). Endlich kann die Frage hier unerörtert bleiben, ob und inwieweit die Trinität, speciell die Logosperson, schon im Urstande des Menschen geoffenbart war, da eine solche Uroffenbarung nur aus theologischen Principien irgendwie gefolgert werden kann, aus historischen Quellen aber nicht nachweisbar ist (wie festzuhalten ist gegen A. v. Thimus, Harmonikale Symbolik des Alterthums, 1868 bis 1876; vgl. zu n. 4 Klasen a. a. O.). Immerhin aber waren in der Zeit Christi Andeutungen in Menge vorhanden, daß es in Gott reale, persönliche Unterschiede gebe, daß Gott nicht eine starre, abstracte Einheit sei. Der im ganzen Alten Testament vorherrschend betonte Begriff der Einheit und Einzigkeit Gottes war allmälig so gefüllet worden, daß die Aufnahme des Trinitätsgeheimnisses in denselben möglich, ja höchst vorbereitet war. Insbesondere gab es für die zweite Person in Gott mancherlei Namen und damit verknüpfte Gedankenreihen, welche theils in der Schrift selbst ausgesprochen (Wort, Jehova-Engel, Messias, Weisheit), theils auf Grund der Schrift unter größerem oder geringerem Einfluß der griechischen Speculation entstanden waren (Logos, Memra). Auch die Idee eines „Sohnes Gottes" war unter den Juden zur Zeit Christi vorhanden. Dieß ergibt sich aus mehreren Redewendungen des Neuen Testaments, in welchen vom Sohne Gottes ohne alle nähere Erklärung die Rede ist und welche trotzdem als von den Zeitgenossen Jesu sofort begriffen dargestellt werden (vgl. Luc. 1, 35. Joh. 1, 34; 9, 35 ff. Matth. 26, 63). Auch die Subjectsidentität all dieser Namen nebst den ihnen beigelegten Prädicaten war an sich bestimmt genug gelehrt. Freilich ist auch so noch ein dunkler Schleier ausgebreitet über das Geheimniß des Einen Gottes in drei Personen. Erst das Neue Testament verbreitet Licht über dieses Geheimniß und wirft zugleich einen Strahl nach rückwärts, so daß wir die Hinweisungen des Alten Testaments auf unser Geheimniß klar erkennen.

5. Auf die bisher dargestellten Gedankencomplexe über den (göttlichen) Logos folgte, die Sache zunächst rein geschichtlich aufgefaßt, die Logoslehre des Neuen Testaments, speciell des Evangelisten Johannes. Faßt man zuerst die Hauptmomente der johanneischen Logoslehre und ebendamit indirect die Hauptunterschiede derselben von allen vorausgegangenen Vorstellungen in's Auge, so ergibt eine unbefangene Exegese aller Stellen, die vom Logos handeln (Ev. Joh. 1, 1. 14. 1 Joh. 1, 1; [5, 7]. Offenb. 19, 13), unzweideutig folgendes Resultat. In der Einleitung (dem sogen. Prologe) zu seinem Evangelium will Johannes orientiren über die Person desjenigen, dessen Leben und Wirken sein Evangelium schildern, und zugleich die Gesichtspunkte angeben, unter welchen die nachfolgende Geschichte dargestellt werden soll. Er geht zurück auf die (durch den Glauben ihm feststehende) vorzeitliche und vorweltliche Existenz des Gegenstandes seiner Geschichtserzählung, auf dessen Verhältniß zu Gott und zur Welt von Anbeginn der letztern an bis herab zur Fülle der Zeiten. Er wählt (gleichviel einstweilen, warum) den Namen λόγος für die Person, deren Leben und Thaten er erzählen will, und setzt bei seinen Lesern voraus, daß sie diesen Namen und einigermaßen auch den Inhalt desselben anderswoher schon kennen. Von diesem Logos nun wird klar und bestimmt die Vorzeitlichkeit und Ewigkeit ausgesagt. „Im Anfange war er", d. h. als die Welt anfing, zu sein (vgl. Gen. 1, 1), da „wurde" er nicht erst, sondern „war" schon, er ist vor allem wirklichen und denkbaren Anfang der gewordenen Dinge, selbst ohne Anfang und insoferne negativ in absoluter Weise im Anfang. Als der bei Gott seiende Logos war er auch positiv in eminenter Weise im Anfang (V. 2), d. h. vor allen wirklichen Dingen außer Gott, welche eben von ihm ihren Anfang nahmen und durch seine Macht in's Dasein traten. Der Logos war „bei Gott", persönlich unterschieden von Gott (dem Vater), zugleich aber auf's Engste mit ihm verbunden, in lebendigster Gemeinschaft (πρός, nicht παρὰ oder ἐν) mit ihm stehend. Er war „Gott", Inhaber der göttlichen Natur, also derselbe Gott wie der Vater, wesensgleich mit ihm. Es ist also V. 1 die ewige Coexistenz des persönlichen Logos mit dem ihm wesensgleichen Vater gelehrt, und V. 2 wird dieses innergöttliche Verhältniß noch ausdrücklich als ein vorzeitliches, von der Schöpfung unabhängiges, ewiges hervorgehoben. Nach Außen hin ist der Logos Princip alles Seins, Lebens und Erkennens, aller Wahrheit und Gnade. Er hat seit Beginn der Schöpfung in mannigfachster Weise in der Welt gewirkt, war besonders thätig im auserwählten Volke, hat zuletzt Fleisch angenommen und durch sein Wohnen unter uns und weiterhin durch sein ganzes irdisches Thun und Lehren und zuletzt durch seinen Opfertod die Erlösungsgnade uns gebracht (V. 13—18 und das ganze Evangelium. Es bleibt zunächst gleichgültig, welche Verse man in dem Abschnitt, den V. 6—13 bilden, auf den λόγος ἄσαρκος und welche auf den λόγος ἔνσαρκος bezieht). Wenn aber auch der Logos in's Fleisch herabsteigt, so bleibt er dennoch im Schoße des Vaters (V. 18). Der Logos (vor und nach der Menschwerdung) ist ferner persönlich derselbe wie der Sohn Gottes, also gezeugt aus der Wesenheit des Vaters; als einziger Logos ist er auch einzig gezeugt und heißt darum „der Eingeborene des Vaters" (V. 14). — Eine gewisse Ergänzung erhält die im Prologe zum Evangelium von Johannes vorgetragene Logoslehre noch durch seine anderweitigen dießbezüglichen Lehraussprüche. Indem er seinen ersten Brief (das Begleitschreiben zu seinem Evangelium) mit den feierlichen Worten

beginnt: „Was von Anfang an war, was wir gehört haben, was wir gesehen mit unseren Augen, was wir geschaut und unsere Hände berührt haben von dem λόγος τῆς ζωῆς (verkündigen wir)“, wiederholt er nicht bloß die Ewigkeit und concrete Persönlichkeit des Logos, sowie daß derselbe Princip alles außergöttlichen Lebens ist, sondern versichert auch, daß er bei seiner Schilderung nicht etwa von einer bloßen Speculation, sondern nur von dem ausgehe, was er erlebt und geschaut hat. In der Offenbarung (19, 13) schaut Johannes den Messias in seiner Siegesherrlichkeit, und wie sein Name genannt wird ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. Hier wird nicht bloß die Persönlichkeit des Logos und seine Identität mit Christus gelehrt, sondern der Name λόγος für den Sohn Gottes in ähnlicher Weise als geoffenbart hingestellt, wie Ex. 3, 14 der Name Jehova für Gott. An der Stelle 1 Joh. 5, 7 wird noch kurz die Stellung des Logos zum Vater und heiligen Geiste, überhaupt das ganze Trinitätsgeheimniß, die Dreiheit der göttlichen Personen (ὁ πατήρ, ὁ λόγος καὶ τὸ πνεῦμα ἅγιον) und die Einheit ihres Wesens (οἱ τρεῖς ἓν εἰσιν) ausgesprochen. — Es fragt sich nun, ob und wie diese johanneische Logoslehre mit den historisch hinter ihr liegenden Anschauungen über den Logos zusammenhange und zwar materiell wie formell; mit anderen Worten, wie Johannes dazu gekommen, die zweite Person in Gott, den Sohn, den Eingeborenen u. s. w. des Vaters, einige Male λόγος zu nennen, und welches sonach der eigentliche Ursprung der ganzen neutestamentlichen und christlichen Logoslehre sei. In der Beantwortung dieser Frage können drei Wege eingeschlagen werden, die auch im Laufe der Zeit in der mannigfachsten Weise sind verfolgt worden. Man kann Name und Begriff des johanneischen Logos zu ermitteln suchen entweder abstract grammatisch aus dem Worte und seiner Bedeutung, oder rein dogmatisch von bestimmten speculativen oder theologischen Voraussetzungen aus, oder endlich historisch aus dem Sprachgebrauche bei anderen zeitgenössischen und vorausgehenden Schriftstellern; und in letzterer Beziehung kann wieder untersucht werden, ob bloß die Namensbezeichnung als solche oder auch der damit verbundene Gedankeninhalt von anderen Schriftstellern ist entlehnt worden. Um zum richtigen Ziele zu gelangen, müssen aber wohl die drei angedeuteten Wege verbunden werden. Sie sind auch thatsächlich zumeist in dieser oder jener Form vereinigt worden. Es kann sich also nur fragen, wie sie zu vereinigen sind. Die vorstehend dargelegten Hauptpunkte der johanneischen Logoslehre dürften den richtigen Anhaltspunkt bieten, um hier die unrichtigen oder ungenügenden Anschauungen als solche zu erkennen und zugleich den eigentlichen Ursprung jener Lehre klar aufzudecken. — Um die schon grammatisch unzulässigen und auch veralteten Erklärungen von ὁ λόγος durch ὁ λεγόμενος, der Verheißene, oder ὁ λέγων, der Sprechende, ganz zu übergehen, so ist für's Erste unhaltbar die Erklärung derjenigen, nach welchen ὁ λόγος nichts Anderes ist als die apostolische Verkündigung, nämlich ihr persönlicher Inhalt, Jesus der Christus, oder das Wort vom Kreuze, dessen Inhalt Christus, der Gekreuzigte, kurz der Inbegriff alles dessen, was Gott den Menschen sagen wollte und in Christus ihnen gesagt hat (Hofmann, Luthardt, Cremer, Grau u. A. Aehnliches lehrten, freilich zu anderm Zweck, unter anderen Voraussetzungen, schon die Arianer). Denn wenigstens V. 1—5 des Prologs schildern den Logos nicht in seinem geschichtlichen Hervortreten bei der Fleischwerdung, sondern in seinem innergöttlichen vorweltlichen Sein und vorchristlichen Wirken. Ferner ist allerdings Christus der Inhalt der Verkündigung Gottes an die Menschen, er ist aber zugleich derjenige, welcher diese Verkündigung ausspricht, und heißt gerade in dieser Beziehung der Logos. Nur dadurch läßt sich seine vorweltliche und vorchristliche Persönlichkeit retten, daß man ihn als denjenigen auffaßt, welcher seit Ewigkeit für sich seiendes Princip alles außergöttlichen Seins und Erkennens ist. — Noch weiter entfernen sich von der Wahrheit diejenigen, welche die Logosidee des Johannes bloß als die Entwicklung eines speculativen Begriffs und das im Evangelium erzählte Leben Jesu mehr oder minder als die bloße Explication dieses Begriffs auffassen. Dieser Grundgedanke ist in verschiedenen Formen hervorgetreten, z. B. bei dem Hegelianer Frommann (Der joh. Lehrbegriff, 1839, 105. 135 ff.), nach welchem Johannes, da er Gott als die absolute Liebe mit der Welt nicht in Verbindung bringen konnte, sich in dem Logos rein aprioristisch ein Mittelwesen ersann (ähnlich Köstlin, Der Lehrbegriff d. Ev. u. d. Br. Joh., 1843, 85 ff.); ferner bei den älteren „Kritikern“, nach welchen im 2. Jahrhundert ein Platoniker die alexandrinische Logoslehre mit der (in Jesus von Nazareth als erfüllt gedachten) Messiashoffnung verquickt habe, vielleicht beeinflußt durch die gnostischen Systeme (so Hilgenfeld, Das Evang. u. d. Br. Joh., 1849, 132; in neuerer Zeit bes. bei J. Réville, La doctrine du Logos dans le quatr. évang. etc., 1881; A. Thoma, Die Genesis d. Joh.-Ev., 1882; A. Jakobsen u. A.). Allein, um von anderen Punkten zu schweigen, ein noch so oberflächlicher Blick zeigt, daß zwischen der johanneischen und jeder philosophischen, besonders der philonischen Logoslehre ein gewaltiger Unterschied besteht. Die Idee der Menschwerdung und des Opfertodes, welche Johannes mit seinem (im Unterschied von Philo klar und bestimmt als persönlich und doch mit Gott wesenseins gedachten) Logos verbindet, erheben denselben unendlich über das Object einer bloßen Speculation. — Es geht auch nicht an, den Ursprung des johanneischen Logos unmittelbar aus der alttestamentlichen Lehre vom Worte Gottes abzuleiten (sei es auch in Verbindung mit der targumistischen Memralehre), wie Hengstenberg und besonders B. Weiß (Der joh. Lehrbegriff, 1862, 239 ff.; Bibl. Theol., 5. Aufl., 609 ff.) wollen. Es ist

unmöglich, daß Johannes die alttestamentliche Weisheitslehre einfach ignorirt habe. Seine Logoslehre im Verhältnisse zur alttestamentlichen Lehre vom Worte Gottes würde einen ganz unvermittelten, geradezu unerklärlichen Sprung bedeuten. — Es ist ferner nicht beweisbar, daß Johannes an die philonische Logoslehre anknüpfte in der Weise, daß letztere wenigstens die formelle Quelle der ersteren wäre oder die äußere positive Veranlassung, weshalb sich Johannes des Ausdrucks λόγος bediente, wie von vielen Seiten auf verschiedene Weise erklärt wird (z. B. von Semisch, Justin der Martyrer II, 1842, 267 ff.; Schmid, Bibl. Theol. d. N. T. II, 1853, 368 f.; auch von Jord. Fischer, Des Apostels Joh. Lehre vom Logos, 1856; vorsichtiger von J. Ochs, Der joh. Logosbegriff. 1848, 56 ff.; Haneberg-Schegg, Ev. nach Joh. I, 60 ff. u. A.). — Als mangelhaft müssen endlich bezeichnet werden die Ausführungen vieler Väter, insofern sie aus der Wortbedeutung von Logos oder aus rein dogmatischen Erwägungen die Bezeichnung λόγος statt Sohn rechtfertigen wollen. Indeß ist wohl zu bemerken, daß die Väter hiermit nicht andere Gründe für jene Bezeichnung ausschließen wollen, da sie überhaupt nicht eine allseitige und abschließende Untersuchung über den Ursprung der Logoslehre anstellen. — Das Nächste über die schwierige und gerade in neuerer Zeit mit großer Ausführlichkeit und nicht immer ohne Nebenabsichten untersuchte Frage nach dem Ursprunge der johanneischen Logoslehre dürfte in folgenden Sätzen enthalten sein. Materielle Quelle des johanneischen Logos, bezw. aller ihm beigelegten Attribute, ist die göttliche Offenbarung über die zweite Person in Gott, und zwar einerseits die ganze dießbezügliche, an sich noch dunkle und unvollkommene alttestamentliche Offenbarung (also alle eben dargelegten Aussagen über das „Wort" Gottes, den Jehova-Engel, den Messias seiner göttlichen Seite nach, die persönliche σοφία), andererseits die vollendete und auch nach rückwärts hin aufhellende und vollendende Offenbarung des Neuen Testaments, wie sie gegeben ist in der ganzen Erscheinung Jesu als des in lebendiger Gestalt auftretenden Messias, in seiner ausdrücklichen Lehre über sich selbst, in seinem ganzen Leben und Wirken und seinem schließlichen Opfertode. Aus all diesen historisch gegebenen und im Glauben festgehaltenen Momenten ist die Logoslehre ihrem Inhalte nach abstrahirt. Warum aber gebrauchte Johannes für das Subject der verschiedenen auf den Logos vereinigten Attribute eben den Namen λόγος, oder näher: was ist die formelle Quelle seiner Logoslehre? Die ganze Art und Weise, in der Johannes vom Logos zu reden beginnt, setzt unwiderleglich voraus, daß seine Leser mit diesem Namen und seinem Inhalt schon irgendwie vertraut waren. Es konnte ihnen aber der Logos nicht bloß bekannt sein durch die zeitgenössischen, religiösen und philosophischen Vorstellungen (die Memralehre und die alexandrinische Logoslehre), wie man gewöhnlich annimmt, sondern auch durch die mündliche Lehrwirksamkeit des Apostels selbst. Dann aber fragt es sich weiter, was den Apostel veranlaßte, in seinem mündlichen Unterrichte vom Logos zu handeln und die Hauptpunkte dieses Unterrichtes in dem Prologe zu seinem Evangelium zusammenzufassen. Die richtige Antwort hierauf scheint diese zu sein: Zunächst veranlaßten ihn hierzu die zeitgenössischen Vorstellungen von einem „Worte" (Logos, Memra) als Vermittler zwischen Gott und Welt, aber kaum in dem Sinne, als ob er seine Lehren am besten durch Anwendung des Logosnamens hätte einführen können, sondern viel eher in dem Sinne, daß er den unsicheren und schwankenden, wenn nicht ganz und gar irrigen Vorstellungen eben die wahre Idee vom Logos gegenüberstellen wollte. Diese Auffassung wird bestätigt durch die immerwährende Tradition, wonach Johannes sein ganzes Evangelium gegenüber den Anfängen der falschen Gnosis geschrieben hat. In letzter Instanz aber beruht die Bezeichnung λόγος für die zweite Person in Gott, wenigstens in den Schriften des hl. Johannes, sicher auf einer Inspiration, wenn nicht von Anfang an auf einer förmlichen Offenbarung (vgl. Offenb. 19, 13). Die Gründe für eine solche Inspiration (oder Offenbarung) liegen darin, daß wir gerade durch jene Bezeichnung über die Eigenthümlichkeit der zweiten Person und die Art ihres Hervorganges aus der ersten in besonderer Weise belehrt werden sollten, wie sofort näher zu zeigen ist. (Die Literatur zu Nr. 5 ist sehr reich. Außer den im Texte schon vorgeführten Auctoren seien nur noch genannt: Salmeron, Comment. in evang. hist. l. 2, tr. 3; Toletus, Contzen, Maldonat zu Joh. 1, 1; Cornelius a Lapide zu Joh. 1, 1 und noch ausführlicher zu 1 Joh. 1, 1; die neueren Commentare von Klee, Ad. Maier, Bisping, Haneberg-Schegg, Pölzl, Schanz, Patritii, Corluy; ferner J. Ev. Stadler, Ueber die Identität der Idee der Weisheit mit der des Wortes, 1832; Lutterbeck, Die neutestam. Lehrbegriffe II, 150 f. 262 ff.; J. Grimm, Leben Jesu II, 1878, 1. Kap.; K. Müller, Göttliches Wissen und göttliche Macht des joh. Christus, 1882; Idem, De nonnullis doctrinae gnost. vestigiis, quae in quarto evangelio inesse feruntur, 1883; P. Keppler, Die Composition des Johannes-Evangeliums, 1884. Von Protestanten seien noch genannt: Hoelemann, De evangelii Joannei introitu, 1855; Lechler, Das apostol. u. nachapost. Zeitalter, 3. Aufl. 1885, 465 ff.)

II. 1. Die johanneische Logoslehre mit ihren zwei Fundamentalwahrheiten von der Wesenseinheit des Logos mit dem Vater (und heiligen Geiste) und der persönlichen Verschiedenheit desselben vom Vater (und Geiste) erhält eine umfangreiche Bestätigung und Vertiefung durch die ganze Lehre des Neuen Testaments von Christus, dem (menschgewordenen) Sohne Gottes, indem ja wegen der feststehenden Subjectsidentität alle Aussagen

über Christus und den Sohn Gottes auch vom Logos gelten (vgl. d. Art. Trinität). — Jene Logoslehre mit ihren zwei Grundgedanken ward von Anfang an auch festgehalten von der Tradition und der Lehre der Kirche gegenüber zwei bald auftauchenden falschen Extremen. Das eine derselben läugnete die persönliche Verschiedenheit des innergöttlichen (sei es mit Christus als identisch oder als hypostatisch von ihm verschieden gedachten) Logos vom Vater (Cerinthus, die Ebioniten, die Antitrinitarier, und zwar die dynamischen Theodot von Byzanz, Theodot der Wechsler, Artemon Asclepiades, Hermophilus, Natalius, besonders Paulus von Samosata, und die modalistischen Praxeas, Noëtus, Epigonus, Clemens, besonders Sabellius, ferner Beryllus von Bostra, später die Photinianer u. s. w.). Das andere Extrem läugnete die Wesenseinheit beider im Sinne der numerisch-realen Wesensidentität (der Gnosticismus in mannigfachen Formen, der Arianismus und Semiarianismus, der Tritheismus, später Nominalisten und extreme Realisten u. s. w.). Beiden Extremen gegenüber hielt die Ueberlieferung und Kirche fest, wie an dem Personenunterschiede, so an der Wesenseinheit zwischen Vater und Sohn (oder Logos) in der Taufformel, in den ältesten Glaubenssymbolen, in den kirchlichen Doxologien, den Bekenntnissen der Martyrer, zahlreichen Lehraussprüchen der Väter und Kirchenschriftsteller. Freilich darf nicht verkannt werden, daß die Logoslehre der vornicänischen Väter im Verhältniß zur nicänischen Definition manche Schwierigkeiten bietet. Ohne daß die dießbezügliche berühmte dogmenhistorische Controverse hier entschieden werden soll, sei Folgendes bemerkt. Soweit die vornicänischen Väter Zeugen des Glaubens sind, stimmen ihre Aussagen durchaus überein mit den sonstigen Glaubenszeugnissen aus jener Zeit. Insoweit sie aber das unmittelbare Glaubensbewußtsein weiter entwickelten und die einzelnen Momente des Trinitätsglaubens theologisch zu vermitteln strebten, erreichten ihre Versuche oft nicht die volle Wahrheit, ohne aber deßhalb schon positiv irrthümlich zu sein. Dem Modalismus und überhaupt dem Antitrinitarismus gegenüber mußten sie den Unterschied der Personen in Gott betonen und zeigen, daß überhaupt ein solcher Unterschied bestehe, weniger, worin derselbe liege. In ersterer Beziehung bleiben sie auch ganz beim Rechten (besonders die Päpste Zephyrinus, Callistus, Dionysius, auch Irenäus u. A.), in letzterer Beziehung gerathen sie aber oftmals in Anschauungs- und Ausdrucksweisen, die, wenn sie in exclusivem Sinne genommen würden, allerdings eine gewisse Wesensinferiorität des Logos dem Vater gegenüber besagen würden. So betonen manche (Justin, Tertullian, Hippolytus, Clemens von Alexandrien, Origenes) den quellen- und principienhaften Charakter des Vaters so stark, daß es scheinen könnte, er sei allein Deus super omnia, der Logos aber sei es in minder vollkommener Weise. Indeß wird doch nirgends die Lehre von zwei Göttern oder zwei göttlichen Wesenheiten aufgestellt. Andere (wie Tatian und Athenagoras) reden statt von der Identität der Substanz oft nur von einer substantiellen Verbindung, oder von der Gemeinschaft der Kraft und Gewalt, der Thätigkeit und Liebe. Allein indem sie eine unvollkommene Einheit zwischen Vater und Logos setzen, schließen sie die vollkommene, die Einheit des Wesens, noch nicht formell aus. Hippolytus nennt die Zeugung des Sohnes voluntaria. Diese Bezeichnung kommt jedoch auch bei nachnicänischen Vätern vor (z. B. Hilarius, Athanasius, Ambrosius) und ist ganz geeignet, jede blinde und gewaltsame Nothwendigkeit und alles Materielle von der Zeugung auszuschließen, womit aber diese letztere noch nicht als in das Belieben des Vaters gestellt erscheint. Oftmals wird (besonders bei den Apologeten Justin, Tatian, Athenagoras, Theophilus, auch bei Hippolyt, Tertullian und Novatian) die Zeugung des Sohnes hingestellt als berechnet auf die durch ihn zu erfolgende Schöpfung. Indeß wird nirgends die Zeitlichkeit des Logos gelehrt; nur haben einige vielleicht die vorweltliche Persönlichkeit des Logos beeinträchtigt, indem sie, von einer doppelten Zeugung des Logos redend, unter der erstern seinen ewigen Ursprung aus dem Vater oder seinen Ausgang als λόγος ἐνδιάθετος (verbum insitum), unter der letztern seine zeitliche Sendung nach Außen oder seinen Ursprung als λόγος προφορικός (verbum prolatitium) verstanden (Theophilus, Tertullian, Hippolyt). Manche (Dionys von Alexandrien) nennen den Sohn ein ποίημα des Vaters, aber nicht ein aus Nichts hervorgebrachtes Geschöpf. Endlich lehren viele (Justinus, Theophilus, Irenäus, Clemens, Tertullian, Novatian), daß der Vater im Unterschiede vom Sohne (und Geiste) unsichtbar sei. Allein ob die Sichtbarkeit des Sohnes auch einen Wesens- und nicht bloß einen Personenunterschied beweisen soll, ist mindestens fraglich. (Vgl. über die vornicänische Logos- [und überhaupt Trinitäts-] Lehre: Petavius, De Trinit. l. 1, c. 3—5 und Praef.; Thomassin, De trin., c. 37 sqq.; Prud. Maranus, Divinit. D. N. J. Chr. l. 2—4; A. Möhler, Athanasius der Große I, 1827, 1—116; H. Hagemann, Die römische Kirche, 1864, 78 ff.; Kuhn, Dogmatik II, 1857, 107 ff.; Schwane, Dogmengeschichte der vornic. Zeit I, 1862; Werner, Gesch. d. apolog. Literatur I—III, 1861—1864; Franzelin, De trinit., thes. 10—11; Heinrich, Dogmat. Theol. IV, § 230—232; Scheeben, Dogmatik I, § 111; Duchesne, Les témoins antenicéens du dogme de la Trinité, 1882; Rambouillet, La Consubstantialité et la Trinité, Revue des scienc. eccles. 1883. Von Protestanten, aber mit Vorsicht zu gebrauchen: Baur, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit u. s. w. I, 1841; Dorner, Entwicklungsgesch. der Lehre von der Person Chr., 2. Aufl. I, 1845.) — Als Arius, die Unklarheiten und Unbestimmtheiten der vornicänischen Väter überspannend und zugleich die Irrthümer der voraus-

gehenden Häretiker in mehr oder minder sublimirter Form wieder aufnehmend, die Wesensverschiedenheit des Logos vom Vater behauptete, definirte das erste allgemeine Concil zu Nicäa die Homousie des Sohnes mit dem Vater, während die gleichzeitigen und unmittelbar folgenden Väter (Athanasius, die drei Kappadocier, Hilarius, Ambrosius) jene Homousie weiter begründeten und erklärten. Die nicänische Formel, der Sohn sei ὁμοούσιος (consubstantialis) τῷ πατρί, welche gegenüber allen semiarianischen Lehren von einer bloßen Homoiusie u. dgl. von den Orthodoxen mit aller Entschiedenheit festgehalten wurde, besagt aber nicht bloß eine specifische Wesenseinheit zwischen Logos und Vater, sondern eine numerische, bezw. reale Einheit oder absolute Identität des Wesens beider (= Tautousie, unitas singularitatis). Gegenüber den Mißdeutungen der Arianer, des Joachim von Floris, einzelner katholischer Theologen, besonders der Güntherianer und vieler neueren Protestanten, ist zu betonen, daß ὁμοούσιος mag es auch formell noch nicht die absolute Identität des Wesens bedeuten, dennoch in seiner Anwendung auf die göttlichen Personen implicite deren numerische Wesenseinheit besagt, ferner daß es vom ersten allgemeinen Concil und von allen Vätern stets nur in diesem Sinne genommen wurde. Concil und Väter hielten ja fest an der wesentlichen Einzigkeit der göttlichen Substanz, sowie daran, daß die Zeugung in Gott nicht eine Theilung Gottes sei (Athanasius) und nicht Hervorbringung eines neuen Wesens (Basilius); die Einheit des Sohnes mit dem Vater ist eine Einheit substantiellen und untheilbaren Zusammenhanges, der Immanenz und Inhärenz, des vollkommensten wechselseitigen Ineinanderseins beider (Athanasius, Gregor von Nazianz u. A.). Wegen dieser numerischen Wesenseinheit vor Allem ist die Trinität den Vätern ein ganz einzigartiges Geheimniß; andererseits ist aber diese Wesenseinheit auch die unentbehrliche Bedingung, wenn die einzelnen Personen nicht auch ebensoviele Götter sein sollen. Bezeichnend für die Auffassungsweise der Väter ist auch die Controverse, welche an das Nicänum sich anschloß, ob man nämlich bei der Trinität wie bloß eine οὐσία, so auch bloß eine ὑπόστασις bekennen könne und müsse; die Lateiner wollten nämlich den Ausdruck „drei Hypostasen" nicht zugeben, weil ihnen derselbe eine Verdreifachung des Wesens zu bezeichnen schien. Als man später in den christologischen Streitigkeiten aus der Einheit der Person in Christo auf die Einheit der Natur und Thätigkeit in ihm schloß, ward dieß ebenso abgewiesen, wie der andere Schluß, den die Tritheiten wirklich zogen, von der Mehrheit der göttlichen Personen auf die Mehrheit göttlicher Wesenheiten. Es haben darum auch spätere kirchliche Entscheidungen die vom Nicänum definirte Homousie des Sohnes mit dem Vater mit aller Klarheit und Entschiedenheit als numerisch-reale Wesenseinheit derselben hingestellt. Es sei hier außer der Wiederholung des ὁμοούσιος auf der zweiten, vierten und sechsten allgemeinen Synode (vgl. Denzinger, Enchiridion, n. 47. 134. 237) nur verwiesen auf das Symbolum Athanasianum (n. 136), das Symbolum der elften Synode von Toledo 675 (n. 223 sqq.), das Bekenntniß des Papstes Agatho und der mit ihm in Rom versammelten Bischöfe (bei Mansi XI, 290), endlich auf die feierlichen Entscheidungen des vierten Lateranconcils (n. 355. 358) und des Florentinums (n. 598). (Vgl. Atzberger, Logoslehre des hl. Athanasius, 1880, 81 ff.; besonders Ruiz, De trin., disp. 21—22; Scheeben, Dogmatik § 112; Heinrich, Dogm. Theol. IV, § 234 bis 236; Kleutgen, Theologie der Vorzeit I, 3. Abh., 3. Hauptst., § 2. 5 u. A.)

2. Diese biblisch-patristisch-kirchliche Lehre von der numerischen Wesenseinheit und der hypostatischen Verschiedenheit zwischen Logos und Vater (und Geist) muß jeder weitern Untersuchung über das Verhältniß beider als unverrückbare Grundlage gelten. Alsdann aber bietet uns gerade die Bezeichnung der zweiten göttlichen Person als Logos in hervorragender Weise ein Mittel, um einigermaßen einzusehen, wie in Gott die Einheit des Wesens mit der Mehrheit der Personen bestehen könne, und wie die zweite Person (analog zu sprechen) in Gott entstehe und bestehe, welches ihr innerstes Verhältniß zur ersten Person und ihre persönliche Eigenthümlichkeit sei. Und gerade hierin liegt auch der tiefste und eigentlichste Grund, weßhalb das Neue Testament die zweite Person in Gott einige Male unter dem Namen λόγος einführt. — Es ist durch die Offenbarung (vgl. Joh. 8, 42; 15, 26) gewiß und in der Voraussetzung der realen Verschiedenheit der göttlichen Personen bei der Einheit ihres Wesens auch für die Vernunft evident, daß die Mehrheit der Personen nur durch Productionen, bezw. Processionen der übrigen aus einer ersten bewirkt wird und bewirkt werden kann. Demgemäß gibt es in Gott zweierlei Productionen bezw. Processionen, die des Sohnes aus dem Vater und die des Geistes aus Vater und Sohn. Die erstere bestimmen die Theologen näher dahin, daß sie sei eine productio (processio) per modum intellectus. Es ist zwar nicht gerade ein formelles Dogma, aber auch nicht eine bloße zur Erklärung des Dogmas irgendwie brauchbare wissenschaftliche Hypothese, sondern vielmehr eine auf die Offenbarung gegründete kirchliche Lehre (veritas catholica), daß die erste Production in Gott eine intellectuelle, auf einen innern Ausdruck der Erkenntniß abzielende sei, oder daß der Sohn in Weise der Erkenntniß vom Vater ausgehe. Dieser Charakter der ersten innergöttlichen Production ist (nach der herrschenden Auslegung der Väter und Theologen) in der Schrift vor Allem dadurch ausgesprochen, daß sie den Terminus jener Production oder die zweite göttliche Person mit dem Eigennamen ὁ λόγος benennt. Eine Ergänzung und Verstärkung erhält dieser Schriftbeweis noch durch

jene Stellen, in welchen der Sohn Gottes bezeichnet wird als die (gezeugte) σοφία (Spr. 8. Eccli. 24. Weish. 7—8. 1 Cor. 1, 24) Gottes, als εἰκών Gottes (Col. 1, 15. 2 Cor. 4, 4), in welchem die ganze Fülle der Gottheit substantiell wohnt (Col. 2, 9), so daß, wer ihn sieht, auch den Vater sieht (Joh. 14, 9), als ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως (τοῦ θεοῦ, Hebr. 1, 3), als die Wahrheit (Joh. 14, 6. 1 Joh. 5, 6) und das Licht (Joh. 1, 4. 9; 3, 19; 8, 12; 9, 5; 12, 46. 1 Joh. 2, 8). Alle diese Bezeichnungen weisen an sich schon mehr oder minder bestimmt auf eine Ausstrahlung der Erkenntniß hin und können im Zusammenhalt mit dem Namen λόγος nur auf eine solche bezogen werden. Als intellectuelle Production wird die Zeugung des Sohnes auch von den Vätern aufgefaßt und dargestellt schon vor dem Nicänum von den sogen. Apologeten und um so mehr seit dem 4. Jahrhundert, besonders seit Augustinus, sei es, daß die Väter diese Lehre in terminis bezeugen, sei es, daß sie dieselbe ihren weiteren Ausführungen zu Grunde legen; und stets haben die Väter gerade in dem Namen λόγος jene Eigenthümlichkeit des Sohnes und seines Ausganges aus dem Vater ausgedrückt gefunden. Unter den verschiedenen Gründen, welche die Väter für die johanneische Bezeichnung des Sohnes als des λόγος angeben, steht der Grund obenan, daß eben durch jene Bezeichnung der Sohn uns geoffenbart werden soll als der innere Ausdruck der Erkenntniß des Vaters (Dionys von Rom, Athanasius, Eusebius, Hilarius, Augustinus, Fulgentius, Cyrillus, Rufinus, Johannes Damascenus u. A. citirt bei Maldonatus, In Evang. Joann. 1, 1). Daß der Sohn in Weise der Erkenntniß vom Vater ausgehe, und daß dieser Ausgang in dem Namen Logos angedeutet sei, lehren die Väter weiterhin mittelbar dadurch, daß sie in jenem Namen den immateriellen, makellosen, rein geistigen, intellectuellen Charakter der göttlichen Generation ausgedrückt finden (so vielleicht schon Ignatius der Martyrer, dann Justinus, Irenäus, Gregor von Nazianz, Basilius, Chrysostomus, Ambrosius, Augustinus u. A.). Derselbe Gedanke liegt zu Grunde den Ausführungen der Väter, daß der Vater, wenn er nicht seit Ewigkeit den λόγος hätte, einmal ἄλογος, d. h. ohne Erkenntniß, unwissend gewesen sein müßte (Athanasius, Gregor von Nazianz und von Nyssa, Basilius, Cyrill von Alexandrien, Johannes Damascenus u. A.). Endlich erklären die Väter verschiedene, die Trinität betreffenden Glaubenslehren einfach daraus, daß der Sohn zum Vater sich verhalte wie im Menschen der λόγος zum νοῦς — so die consubstantielle Einheit zwischen Vater und Sohn und deren persönliche Unterschiedenheit (Dionys von Alexandrien, Athanasius, Gregor von Nazianz, Basilius, Augustinus, Fulgentius, Johannes Damascenus), deren absolute Gleichheit (Augustin) u. s. w. Es steht mithin den Vätern als eine durch die Offenbarung (speciell durch die offenbarungsgemäße Bezeichnung „Logos") gewisse Wahrheit fest, daß die erste Production in Gott eine intellectuelle ist, und ihre weiteren Auseinandersetzungen, die sie besonders seit Augustin unter Berücksichtigung der analogen Vorgänge im menschlichen Geiste unternehmen, haben nur den Zweck, jene Production noch mehr zu verdeutlichen (vgl. über die betreffende Lehre der Väter Petavius, De trin. l. VI, c. 1—4; Thomassin, De trin., c. 19 sqq.; Ruiz, De trin., disp. 2, sect. 2; Estius, In I. Sent. dist. 27; Kleutgen, Theol. d. Vorz. I, 3. Abh., 2. Hptst., § 1; Franzelin, De trin., thes. 26; bezüglich des hl. Athanasius Atzberger, Logoslehre 103 ff.). Die ganze Lehre der Väter war auch stets die Lehre der Theologen mit verschwindenden Ausnahmen (Durandus, Raymundus, Nicolaus von Cusa, den Güntherianern, Hirscher, Staudenmaier und einigen Anderen, die jedoch unter sich wieder sehr abweichen) und ist in den römischen Katechismus förmlich aufgenommen worden (P. I, cap. 2, q. 10).

3. Wenn somit feststeht, daß die erste innergöttliche Production per modum intellectus sich vollzieht, und daß ebendeßhalb der Terminus derselben „Logos" heißt, so fragt es sich noch genauer, welche Thätigkeiten oder Beziehungen des geschaffenen Intellects der göttlichen Production und deren Terminus entsprechen, oder nach welchen Seiten und Beziehungen hin man den Ausdruck λόγος auf die erste Production in Gott anwenden dürfe und müsse. Es ist nämlich in dem analogen Charakter unserer ganzen Gotteserkenntniß begründet, daß wir zuerst in unserem Denken jene Vollkommenheiten erfassen müssen, welche der Ausdruck λόγος innerhalb der geschöpflichen Dinge besagt, um von hier aus auf dem Wege der Analogie auf die Vollkommenheiten des göttlichen Logos zu schließen, wenn auch an sich betrachtet die letzteren Vollkommenheiten früher und höher stehend sind als die ersteren, die eminenten Urbilder der in den Geschöpfen vorhandenen Abbilder. Nun aber hat der Ausdruck λόγος, in seiner Anwendung auf die Sphäre des Geschöpflichen, wie zum Theil schon oben (I, 1) angedeutet wurde, eine mannigfache Bedeutung. Er besagt die Denkkraft oder Vernunft, den wirklichen Gedanken, dann den innern Ausdruck des Gedankens, ferner dessen äußern Ausdruck, das Wort oder die Rede, aber auch den Grund einer Sache, ihre Wesensbestimmung oder Definition u. s. w. (Vgl. Hieron. Ep. 103 al. 53 ad Paulinum n. 4: Λόγος graece multa significat. Nam et verbum est, et ratio et supputatio et causa uniuscunque rei, per quam sunt singula, quae subsistunt, quae universa recte intelligimus in Christo.) Es ist nun keineswegs von vorneherein unzukömmlich, alle diese und noch andere Bedeutungen von λόγος auf den Sohn Gottes anzuwenden, wie solches von älteren Exegeten im Anschluß an zahlreiche Aussprüche der Väter auch thatsächlich geschieht (bei Maldonat, Contzen, Tolet, Salmeron zu Joh. 1, 1, Cornelius a Lapide zu Joh. 1, 1 und zu 1 Joh. 1, 1 u. A.).

Man kann ja die Vollkommenheiten, die in den verschiedenerlei Bedeutungen des geschöpflichen Logos liegen, in einem durchaus richtigen Sinne auf den göttlichen Logos (wenigstens appropriationsweise) übertragen, so lange nur nicht hierdurch die Proprietät des letztern, bezw. jene im geschöpflichen Logos gelegene Analogie desselben ausgeschlossen oder beeinträchtigt wird, welche als die erste und eigentlichste festzuhalten ist. Diese Analogie liegt aber in der Bedeutung von λόγος als „innerer Ausdruck des Gedankens". Gleichwie nämlich der Mensch, wenn er etwas denkt oder erkennt, sich von der gedachten oder erkannten Sache ein Bild formt oder einen Begriff (die species expressa, nach einer andern Seite conceptus, verbum mentis) und hierin zunächst innerlich seinen Gedanken oder das Object seines Erkennens zum Ausdruck bringt, ebenso producirt die erste Person in Gott, indem sie ihr Wesen, und was in demselben ist, erkennt und erfaßt, ein Bild ihrer selbst als den innern adäquaten, ewigen, absolut einfachen Ausdruck ihres Erkennens. Und dieser innere Ausdruck der Erkenntniß der ersten göttlichen Person ist eben die zweite Person in Gott, der Sohn oder Logos. — Der Name λόγος wird also auf den Terminus der ersten innergöttlichen Production in erster Linie nicht angewendet, insofern er Denkkraft oder Vernunft, nach Außen hin gesprochene Rede u. dgl. bedeutet, selbstverständlich auch nicht, insofern er auf das in der lebendigen Natur Gottes gelegene und darum allen göttlichen Personen gemeinsame Erkennen gehen kann. Erster und eigentlichster (wenn auch nach dem Gesagten nicht ausschließlicher) Grund für jene Anwendung ist vielmehr, daß λόγος, ähnlich wie bei uns, auch in Bezug auf die erste göttliche Person den innern Ausdruck des Erkennens oder das Bild des Erkannten bedeuten kann und soll. Daß λόγος gerade in dieser Bedeutung zunächst und vorzüglich auf den Sohn Gottes angewendet wird, lehren die Väter an zahlreichen Stellen (vgl. Petavius, Thomassin, Maldonat ll. cc.), ferner fast alle Theologen, und es liegt dieß auch ganz und gar in der Natur der Sache, wie sich noch zeigen soll.

4. Jetzt erst kann der Frage näher getreten werden, wie λόγος als Eigenname der zweiten göttlichen Person am besten in anderen Sprachen zu übersetzen sei. Die Frage erhält dadurch eine gewisse Bedeutung, daß λόγος in der Vulgata einige Male mit sermo wiedergegeben ist (z. B. Weish. 18, 15; Hebr. 4, 12), sowie daß einige Väter (Tertullian, Novatian, Cyprian, Lactantius, auch Hilarius, Ambrosius, Augustinus, Hieronymus u. A., und in späterer Zeit Erasmus, Hugo Grotius und viele Andere) entweder den Logos bei Joh. 1, 1 mit sermo übersetzen oder sonst hie und da den Sohn Gottes sermo Dei heißen, daß endlich bei Tertullian λόγος auch mit ratio übersetzt wird. Indeß ist die Uebersetzung des λόγος mit ratio sehr wenig geeignet, weil ratio nicht den Ausgang von einem Andern andeutet und nicht die actuelle Bethätigung der Erkenntniß, während doch der Logos vom Vater durch dessen actuelle Erkenntniß ausgeht. Die Uebersetzung des λόγος mit sermo ist zwar nicht in dem Grade ungeeignet wie die mit ratio, sie ist mit Rücksicht auf viele Väterstellen an sich wohl zulässig; allein viel entsprechender ist die Uebersetzung mit verbum, welches auch von den Vätern schon seit ältester Zeit, besonders aber seit den trinitarischen Streitigkeiten, viel häufiger als sermo und von den Theologen fast ausschließlich zur Bezeichnung des Sohnes Gottes gebraucht wird. Die Hauptgründe, weßhalb λόγος besser mit verbum als mit sermo übersetzt wird, sind folgende. Für's Erste bedeutet sermo eine aus mehreren Worten zusammengesetzte Rede (= oratio), verbum ein einfaches Wort. Offenbar paßt letzteres besser für den durchaus einzigen und einfachen Sohn, in welchem der Vater Alles ausspricht. Ferner wird das der Production des Sohnes analoge Moment in unserer Erkenntniß, das innerlich hervorgebrachte Bild des Erkannten oder der innerlich erzeugte Begriff desselben, niemals mit sermo, sondern stets nur mit verbum mentis (et cordis) in der Sprache der Philosophen und Theologen bezeichnet. — Im Deutschen kann λόγος als Eigenname der zweiten Person in Gott nur mit „Wort" wiedergegeben werden, das auch etymologisch mit verbum verwandt ist, indem es (got. vaur-d, altsächs. word) gleich letzterem auf die Wurzel Fερ (ἐρ-έω) zurückweist. — Uebrigens ist zu bemerken, daß keine der genannten Uebersetzungen die Tragweite des griechischen λόγος ermißt, wie schon Lactantius (Inst. 4, 9) erkannt hat. Indem nämlich λόγος nicht bloß den (innern und äußern) Ausdruck des Gedankens bedeutet, sondern auch den Gedanken und die Vernunft, kann es eben jenen Ausdruck als einen solchen bedeuten, der die Vernunft und den Begriff, der ausgedrückt wird, zugleich in sich selbst einschließt. So ist λόγος höchst geeignet, nicht bloß den realen Unterschied, sondern auch die substantielle Einheit zwischen Vater und Sohn zu bezeichnen, und können die griechischen Väter, je nachdem sie einen Gegensatz vor sich haben, mit dem Ausdruck λόγος einen Sinn verbinden und Momente hervorheben, wie es in den Uebersetzungen nicht mehr angeht (vgl. Petav. l. 6, c. 1; Maldonat, Contzen, Toletus, Salmeron ll. cc.).

5. Ausgehend von der Analogie, die zwischen dem menschlichen Logos als dem geistig erzeugten Bilde des Erkannten (dem verbum internum mentis, dem innern Worte) und dem göttlichen Logos besteht, kann man im Anschluß an die Väter und Theologen der Vorzeit eine mehr oder minder entwickelte dogmatisch-speculative Logoslehre aufstellen. Eine solche hat für's Erste die Aehnlichkeiten und Unähnlichkeiten zwischen dem göttlichen und menschlichen Logos herauszustellen; zweitens das Wesen des göttlichen Logos in sich selbst so tief als möglich zu untersuchen, Beides unter der all-

gemeinen Maßgabe, daß in Bezug auf Gott die Unvollkommenheiten des menschlichen Erkennens zu verneinen, dessen Vollkommenheiten aber im überschwänglichen Sinne zu bejahen sind; ferner unter der Berücksichtigung all dessen, was die göttliche Offenbarung uns speciell kundthut einerseits über die Art und Weise des göttlichen Erkennens überhaupt, andererseits über die Hervorbringung und das ganze Wesen des Sohnes Gottes. Es ist von vorneherein klar, daß eine solche Logoslehre nach ihrem Erkenntnißprincip wie nach ihrem Zielpunkte sich sehr wesentlich unterscheidet von allen rein philosophischen oder mystisch-theosophischen Speculationen, wie sie in älterer und neuerer Zeit über den göttlichen Logos sind angestellt worden. — Was zuerst die Tragweite der Analogie zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Worte betrifft, so läßt sich dieselbe aus der Natur der Sache und im Anschluß an die ausdrückliche Lehre der Väter kurz also bestimmen: Beide sind darin ähnlich, daß sie immateriell und geistig und dem Geiste innerlich sind, daß sie so lange dauern, wie das Erkennen selbst, daß sie ein Bild sind der erkannten Sache, daß sie dem Wirken nach außen vorhergehen; weiterhin zeigt sich ihre Aehnlichkeit darin, daß Gott und der Mensch, jeder durch sein inneres Wort, alle Dinge erfaßt, Alles nach diesem Worte als dem Musterbilde wirkt, daß jeder sein inneres Wort hervorbringt durch eine Thätigkeit seines erkennenden Geistes, daß für jeden das innere geistige Wort zu einem äußern, wahrnehmbaren Worte wird, wenn er (der Mensch durch die Sprache, Gott durch die Menschwerdung) sein Wort nach Außen hin kundgibt. Das göttliche und das menschliche Wort sind aber darin einander unähnlich, daß letzteres ein bloßes Accidens des erkennenden Geistes, ersteres aber substantiell und eine subsistirende Person ist; daß letzteres zeitlich ist und später als der denkende Geist, ferner unvollkommen, veränderlich, unwirksam, bald vergehend, ersteres Gott ist, gleichewig, vollkommen, unveränderlich, wirksam, allmächtig; unser Wort ist ferner als Accidens von unserem Geiste verschieden, das göttliche ist seinem Princip wesensgleich; unser Wort subsistirt in unserer Hypostase, das göttliche ist sofort eine eigene Hypostase; endlich ist unser Wort nicht unser Sohn, wohl aber ist das Wort Gottes zugleich der Sohn Gottes. — Der letztere Satz führt von selbst über zu einer noch eindringenderen Erfassung des Wesens des göttlichen Logos. Bestimmt man die Zeugung mit Thomas (S. th. 1, q. 27, a. 2) als origo viventis a principio vivente conjuncto secundum similitudinem ejusdem naturae, so ist leicht einzusehen, daß die Production des göttlichen Wortes Zeugung, das Wort selbst Sohn Gottes ist, bezw. daß die mit dem Worte Zeugung und Sohn verbundenen Vollkommenheiten auf die erste innergöttliche Production und deren Terminus eine analoge Anwendung finden. Bringt nämlich Gott durch sein Erkennen ein vom Erkennenden selbst real verschiedenes Wort hervor, so ist diese Hervorbringung im wahrsten und eminentesten Sinne eine Zeugung, da ja das Wort durch den vollkommensten göttlichen Lebensact in immanenter Weise von Gott, als dem erkennenden, ihm absolut verbundenen, weil absolut consubstantialen Princip ausgeht, und zwar als dessen vollkommenes Ebenbild, insofern eben das göttliche Erkennen nicht bloß eine accidentelle Modification des göttlichen Intellects ist, sondern wegen der absoluten Einfachheit des göttlichen Wesens mit diesem selbst real identisch und folglich zugleich mit seinem Producte substantiell und Gott selbst. (Eine bemerkenswerthe Andeutung der Verwandtschaft bezw. Identität zwischen Erzeugen und Erkennen kann darin gefunden werden, daß im indogermanischen wie semitischen Sprachstamm für beide Begriffe dieselben Sprachwurzeln verwendet wurden.) Da gemäß dem Dogma der Vater allein den Sohn zeugt, so muß das den Sohn Gottes erzeugende innergöttliche Erkennen irgendwie verschieden sein von dem göttlichen Erkennen überhaupt, welches allen göttlichen Personen eignen muß. Man nennt letzteres das essentiale göttliche Erkennen, ersteres das notionale, insofern eben durch dasselbe der Vater als eigene Person uns kund wird. Zwischen beiden ist aber kein realer Unterschied, auch kein formaler, wie Scotus wollte, sondern nur ein virtueller, weil Gottes Wesen absolut einfach ist und nur den realen Unterschied der Personen unter einander, nicht aber einer Person vom Wesen zuläßt. Aus der realen Identität des notionalen Erkennens mit dem essentiellen und weiterhin mit dem absolut einfachen Wesen und Erkennen Gottes folgt hinwieder, daß der notionale Erkenntnißact nicht vermehrbar ist, daß also der Sohn Gottes nicht wieder einen Sohn zeugen kann, und daß, wenn es noch eine Production in Gott gibt, dieselbe keine eigentliche Zeugung mehr sein kann, wenn sie auch die Zeugung selbst voraussetzt. Ferner ergibt sich aus jener realen Identität, daß der thatsächliche Inhalt des notionalen Erkennens derselbe ist, wie der des essentiellen, oder daß das göttliche Wort seinem Inhalte nach thatsächlich constituirt wird durch die Erkenntniß all Dessen, was überhaupt unter das göttliche Erkennen fällt. Freilich bestehen hier nicht unbedeutende Schwierigkeiten und theilweise einander widersprechende (mitunter auch sehr bedenkliche) Anschauungen, wenn es sich näher darum handelt, ob und in welcher Weise die einzelnen Objecte des göttlichen Erkennens überhaupt auch Objecte des notionalen Erkennens seien. Hierauf, sowie auf sonstige (in der nähern Entwicklung auch der vorausgehenden Lehrsätze aufstoßende) Schwierigkeiten und Controversen, kann jedoch nur eine ausführliche speculative Logos- und Trinitätslehre weiter eingehen. (Vgl. d. Art. Trinität. Als Literatur sind außer den schon angeführten Werken noch besonders zu verzeichnen: Augustinus, In Evang. Joan., tr. 1. 2. 14; De Trin., bes. l. 15; Anselm, Monolog., c. 29 sqq.; Lombardus, I. Sent.

dist. 3 sqq.; dazu die Commentare von Thomas, Bonaventura, Dionys. Carthus., Estius etc.; Thomas, S. theol. 1, q. 27. 34; De Potent., q. 9. 10; De Veritate, q. 4; die Commentare zu Thomas von Bañez, den Salmant. u. A.; Suarez, De Trin. l. 1, c. 4 sqq. IX; Ruiz, De Trin., bef. disp. 2—6. 54—64; Franzelin, De Deo trino, thes. 26 sqq.; Scheeben, Dogmatik, § 116 ff.; Heinrich, Dogmat. Theol. IV, § 240 ff.; H. Schell, Das Wirken des dreieinigen Gottes, 1885, 1. Buch, 1. Kap. u. v. A.) [Atzberger.]

Logothet (Λογοθέτης) war einer der zahlreichen Beamten am byzantinischen Hofe; der Titel heißt nach dem Wortlaute Rechenschaftsgeber, Amtsvorsteher. Es gab mehrere Logotheten: λογ. τοῦ γενικοῦ (aerarii generalis), Vorsteher über das Steuerwesen; λ. τοῦ δρόμου (publici cursus), Vorsteher über die Courier- oder Postanstalt; λ. τῶν οἰκειακῶν (rerum domesticarum familiarium), Vorsteher über die kaiserliche Haushaltung. Haus- und Hofminister; λ. τοῦ στρατιωτικοῦ (logotheta castrensis), Kriegsminister oder (im eigentlichen Sinne genommen) Feldzeugmeister; λ. τῶν ἀγελῶν (rei pecuariae), Aufseher über die Domänen ꝛc. Der wichtigste aber war der Großlogothet (λογοθέτης μέγας). Codinus bezeichnet dessen Amt in folgenden Worten: „Er besorgt die kaiserlichen Erlasse und goldenen Bullen an die Könige, Sultane und Statthalter" (ὁ μέγας λογοθέτης διατάττει τὰ παρὰ τοῦ βασιλέως ἀποστελλόμενα προστάγματα καὶ χρυσόβουλλα πρός τε ῥῆγας [reges], σουλτάνους καὶ τοπάρχας). Er war demnach Siegelbewahrer oder Kanzler, wie er in der That später κανκελλάριος genannt wurde. Diesem Logotheta palatinus entsprach der Logotheta ecclesiasticus. Derselbe war Vorsteher der bischöflichen Kanzlei, des kirchlichen Gerichtes (εἰς τὸ λογογραφεῖν καὶ εἰς τὰς δημοσιακὰς καὶ ἀρχοντικὰς ὑποθέσεις λογογραφεῖν — was Gretser so übersetzt: praeest discutiendis et conscribendis rationibus, tam quas reddunt qui ex plebe quam qui ex ordine ecclesiastico principali), bewahrte das Sigill des Patriarchen und besorgte die bischöflichen Erlasse (ὑποκρατῶν τὴν βοῦλλαν τοῦ ἀρχιερέως, καὶ εἴ τι ἂν γράφει ὁ ἀρχιερεύς, σφραγίζεται παρ' αὐτοῦ), sprach wohl auch selbst zum Volke (vermuthlich durch Hirtenbriefe) als Stellvertreter des Patriarchen (ποιῶν λόγους κατηχητικοὺς πρὸς τὸν λαόν, δίκαιος — vicegerens — τοῦ πατριάρχου), war also mit einem Worte der Kanzler (Syndicus) und Generalvikar des Patriarchen und stand zu diesem in demselben Verhältnisse, wie der Großlogothet zum Kaiser. In der Kirche hatte er die Patene zu halten, wenn der Patriarch selbst das Abendmahl austheilte. (Vgl. Georgii Codini Curopalatae, De officiis magnae Ecclesiae et aulae Constantinopolitanae. Cum versione et comment. Jac. Gretseri S. J., ed. Jac. Goar, Parisiis 1648; Joh. Meursii Glossarium graeco-barbarum, Lugd. Batav. 1614.) [Mattes.]

Lohner, Tobias, S. J., Pastoraltheologe, wurde 1619 zu Neuötting in Bayern geboren, trat 1637 in die Gesellschaft Jesu, lehrte Philosophie und Theologie in mehreren Ordenscollegien, wurde Rector des Hauses in Luzern und starb zu Dilingen gegen Ende des Jahrhunderts. Außer einigen populär-ascetischen Schriften verfaßte er verschiedene Werke aus dem Gebiete der praktischen Theologie, welche noch immer geschätzt und gebraucht werden. Obenan steht die Instructissima Bibliotheca manualis concionatoria, 4 foll., Diling. 1681, dazu Auctuarium, ib. 1691, eine ungemein reichhaltige Materialiensammlung für alle Formen der geistlichen Rede. Dieses treffliche Werk erlangte viele Auflagen (3 Bde., Augsb. und Dil. 1695. 1712. 1717; 6 Bde., Venedig 1738; 7 Bde., Bassano 1787. Paris 1869—1874) und wurde auch in's Deutsche übersetzt als Handbibliothek für Prediger, neu geordnet von L. Lausch, 3 Bde., Wien 1838—1839. Nicht minder werthvoll sind seine elf Handbücher über die Verwaltung des gesammten Seelsorgeamts. Sie erschienen als Instructio practica prima, secunda etc. in Einzelausgaben zu Dilingen 1670—1688 und wurden sehr oft nachgedruckt; Sammelausgaben in 11 Bdn., Dil. 1726 ff., und mit einem Rituale vermehrt in 12 Bdn., ebd. 1739—1749. Von der dritten Instruction erschien 1849 eine deutsche Bearbeitung durch M. v. Auer, Praktische Anleitung zum apostolischen Krankendienste. Die fünfte Instruction De confessionibus rite excipiendis wurde in einem 1705 zu Padua erschienenen Nachdrucke aus unbekannten Gründen 1728 auf den römischen Index gesetzt; der spanische Index bemerkt, daß in mehreren der Handbücher die aufgenommenen, nicht approbirten Litaneien, sowie die Einfügung des bayrischen Heiligen Corbinian in die Allerheiligenlitanei zu streichen seien. (Vgl. de Backer, Les écrivains de la Comp. de Jésus s. v.; Reusch, Index II, 78.) [Streber.]

Lollarden, ursprünglich eine aus dem Volksmunde stammende Bezeichnung beghardinischer Vereine, welche sich der Krankenpflege und Bestattung der Todten widmeten, auch Alexianer, Cellliten genannt, dann Name für sectirerische Heuchler und Frömmler. Der Domherr Joh. Hocsem berichtet in seiner Geschichte Lüttichs zum Jahre 1309: Eodem anno quidam hypocritae, gyrovagi, qui Lollardi sive Deum laudantes vocabantur, per Hannoniam (Hennegau) et Brabantiam quasdam mulieres nobiles deceperunt. Die Ableitung von lollen, lullen = leise singen ist viel sicherer als von lollium (spätlat. für lolium), Unkraut. Der Ausdruck Lollarden wurde schon 1382 von dem Cistercienser Henry Crumpe und 1387 und 1389 in bischöflichen Urkunden auf die Anhänger Wiclifs angewendet. Ueber die Lehre und die Gebräuche der Lollarden s. d. Art. Wiclif; hier soll nur die Geschichte der Lollarden gegeben werden. Erst im J. 1378 traf Wiclif, nach der ungünstigen Entscheidung Gregors XI. gegen seine

Lehre, Anſtalten, ſeine zahlreichen Anhänger an der Univerſität Oxford zu organiſiren und durch ſie ſeiner Lehre Eingang bei den Maſſen zu verſchaffen. Die Bettelmönche dienten ihm als Vorbild. Gleich ihnen ſollten die „armen oder einfachen Prieſter“ (ſo nannte er die neuen Prediger) ſchon durch ihre ärmliche grobe Kleidung auf die Gemüther des Volkes wirken. Sie gingen barfuß, trugen lange, bis auf die Knöchel herabfallende Kleider aus ungefärbter Wolle und predigten gleich den Bettelmönchen überall, in Kirchen und auf Kirchhöfen, auf Straßen und auf Marktplätzen. Obgleich Oxford der Mittelpunkt war, von wo die Prediger ausgingen und wohin ſie zurückkehrten, ſo war doch ihre Organiſation nicht ſo vollkommen wie bei den Bettelmönchen und bei den Predigern der Methodiſten, mit welchen letzteren ſie ſonſt viel Aehnlichkeit haben. Anfangs waren alle Prediger Prieſter oder doch höhere Cleriker, ſpäter mußten auch Laien verwendet werden. Die Zahl der Prediger wurde zur Zeit ihrer Blüte auf 200 geſchätzt (Walsingham I, 324). Da ſie zum großen Theil ungebildet waren, verfaßte Wiclif einfache Predigtentwürfe für ſie und überſetzte einen großen Theil der Bibel in's Engliſche. Hätten ſich Wiclif und ſeine Anhänger darauf beſchränkt, die Sünden und Laſter des Clerus zu geißeln und die Nothwendigkeit der evangeliſchen Armut für die Geiſtlichen zu betonen, ſtatt ſündigen Clerikern das Recht auf Beſitzthum abzuſprechen und Laien zur Beſitzergreifung kirchlicher Güter einzuladen, ſo hätten ſeine Anhänger allenfalls auf Erfolg rechnen können, und es hätten der Neid gegen die reiche Geiſtlichkeit, der Nationalhaß gegen Frankreich und ſomit gegen die unter franzöſiſchem Einfluß ſtehenden Päpſte der neuen Bewegung großen Vorſchub geleiſtet. Seitdem jedoch Wiclif und ſeine Prediger die katholiſche Lehre vom Altarsſacrament angriffen (1381) und einige derſelben offen den Socialismus predigten, war ihre Sache verloren. Die Mendicanten, mit denen Wiclif noch 1377, als er vor die Verſammlung des Clerus in Canterbury geladen wurde, auf beſtem Fuß ſtand, boten jetzt allen ihren Einfluß gegen ihn auf, die Hofpartei aber, beſonders der Herzog von Gaunt, benutzte die ketzeriſche Lehre über das Altarsſacrament als Vorwand zum Bruch mit der Partei, deren ſocialiſtiſche Ideen den eigenen Stand, ja den ganzen Staat bedrohten. Die auf ihre Privilegien ſo ſtolze Univerſität Oxford hatte bisher nicht bloß Wiclif, ſondern auch ſeine zahlreichen Anhänger an der Univerſität gegen die Biſchöfe und die Bettelmönche in Schutz genommen und hatte letzteren mehrmals Stillſchweigen auferlegt; ſie durfte es aber auf die Länge nicht wagen, die Verbreiter ketzeriſcher Lehre zu vertheidigen. So kam es denn, daß die Lehre Wiclifs von der Univerſität verurtheilt wurde. Umſonſt appellirte Wiclif von der Entſcheidung der Univerſität an den König; derſelbe (Richard II.) war noch zu jung. Des Königs Oheim aber, der Herzog von Gaunt, war froh, ſeinen frühern Bundesgenoſſen verläugnen zu können, und ſo blieb die Appellation erfolglos (Fasciculi p. 113. 114). Die Confessio, ein Schriftſtück, das durch ſeine Dunkelheit und Verſchwommenheit die wahre Anſicht Wiclifs zu verſchleiern ſuchte, gab den Anhängern Wiclifs an der Univerſität neuen Muth; ſie ſetzten es durch, daß die Hauptpredigt am Himmelfahrtsfeſt von Dr. Hereford, einem warmen Anhänger Wiclifs, gehalten wurde, und dieſer verfehlte nicht, das Volk gegen den Clerus aufzureizen. Auch Dr. Repyngdon, der am Frohnleichnamsfeſte in der Kirche der hl. Frideswyde predigte, vertheidigte die ketzeriſchen Lehren ſeines Meiſters; nur betreffs ſeiner Lehre über das Altarsſacrament wolle er Stillſchweigen beobachten, bis Gott den Clerus über dieſen Punkt erleuchte (Fasciculi p. 297). Der Carmelite Peter Stokes, welcher die wahre Lehre vertheidigen wollte, wurde durch die Gewaltthätigkeit der Lollarden, welche ſich mit Bewaffneten umgaben, ſo eingeſchüchtert, daß er es nicht wagte, hervorzutreten. Auch den ihm vom Erzbiſchof von Canterbury gewordenen Auftrag, das von einer Verſammlung von mehr als 40 Theologen gefällte Urtheil über 24 Sätze Wiclifs in Oxford bekannt zu machen, konnte er wegen des Widerſtandes des Kanzlers wie der Univerſität nicht zur Ausführung bringen. Solch einen Act des Ungehorſams konnte der Erzbiſchof Courtenay nicht ungerügt laſſen. Dr. Rygge, der Kanzler, mußte in dem erzbiſchöflichen Palaſt in Lambeth erſcheinen und ſich mit den Procuratoren verantworten. Der Kanzler, welcher wohl nur aus Abneigung gegen die Bettelmönche den biſchöflichen Befehlen getrotzt hatte, unterwarf ſich demüthig und wurde auf die Fürſprache des Biſchofs von Wincheſter hin begnadigt, jedoch nur unter der Bedingung, daß den der Häreſie verdächtigen Mitgliedern der Univerſität das Dociren, Disputiren und Predigen unterſagt werde, bis ſie ſich von allen Anklagen gereinigt hätten (Fasc. p. 304—310), und daß die cenſurirten 24 Artikel in lateiniſcher und engliſcher Sprache in der Marienkirche und den Schulen veröffentlicht würden. Der Kanzler machte geltend, er könne ohne Lebensgefahr den gegebenen Auftrag nicht ausführen, mußte aber gehorchen, weil nicht nur der Primas, ſondern auch der geheime Rath des Königs den gemeſſenen Befehl ertheilten, die Schuldigen zu ſuspendiren. Wiclif hatte ſich ſchon vor Ausbruch des Sturmes auf ſeine Pfarrei Lutterworth zurückgezogen und ſeine Schüler ihrem Schickſale überlaſſen. Hereford und Repyngdon, die zunächſt von der Strafe betroffen waren, reiſten gleich nach der Verkündigung der Sentenz nach London, um beim Herzog von Gaunt Klage zu führen. Letzterer aber war ſehr ungehalten über ihre Irrlehren und ihren Ungehorſam, und ſo mußten ſich die Angeklagten unterwerfen, da die gewöhnlichen Ausflüchte, Berufung auf ihr Gewiſſen, Betheuerung ihrer Rechtgläubigkeit, ja ſogar Appellation an den Papſt (Wilkins, Concil. III, 1645),

nicht verfangen wollten. Schon am 18. October 1382 konnte der Erzbischof den Wiclifiten Bedeman in seine akademischen Rechte wieder einsetzen und Dr. Repyngdon von der Excommunication befreien. Hereford widerstand noch einige Jahre, söhnte sich aber schließlich mit der Kirche aus und starb als Karthäusermönch in Coventry. Wiclif starb schon am 31. December 1384. Der Plan, Oxford zum Mittelpunkt der Bewegung zu machen und daselbst eine Pflanzstätte seiner Prediger zu gründen, war gescheitert. Die Bewegung hatte kurz nach seinem Tode kaum eine Spur zurückgelassen. Wiclif hatte die alte Abneigung gegen die Bettelmönche als Hebel benutzt, um Einfluß zu gewinnen; sie blieb, aber seine Lehre wurde nach einiger Zeit vergessen. Wiclif und die Lollarden hatten bei ihrem Vorgehen gegen den Clerus sich vornehmlich auf die weltliche Macht gestützt, bei der sie sich durch Angriffe auf die Vorrechte des Clerus beliebt zu machen suchten. Eine andere Waffe, der sie sich in dem Kampf mit Vorliebe bedienten, waren Invective und Verleumdung. Gleich so vielen Sectirern scheinen sie nicht geahnt zu haben, daß der Verkündiger des Evangeliums, welcher durch seine Predigt die schlimmsten Leidenschaften des menschlichen Herzens, die Habsucht, den Neid, die Eifersucht, den Stolz, entfesselt, das Unkraut säet, welches die gute Saat ganz unfehlbar erstickt. Neben den Predigern unter den Lollarden, denen es mit ihrer Mission Ernst war, fanden sich auch viele Heuchler, viele Fanatiker, die durch ihre Excesse dem Ansehen der Secte mehr schadeten als nutzten. Das Auftreten der Bettelmönche, namentlich der Franciscaner und der Dominicaner, welchen die englische Nation und besonders die Städte ihre geistige Wiedererneuerung zu verdanken hatten, war doch ein ganz anderes gewesen als das der „armen Priester". Sie hatten sich auf die Predigt des Evangeliums beschränkt, hatten nicht gegen ihre geistlichen Oberen, gegen altehrwürdige Gebräuche, Gewohnheiten und religiöse Uebungen geeifert, sondern denselben den neuen Geist einzuhauchen gesucht. Sie hatten das Mißtrauen und den Neid der Mönche und des Weltclerus durch ihre großartigen Erfolge entwaffnet und überall, wohin sie kamen, Frieden gebracht, während die Lollarden aller Orts an die schlimmsten Leidenschaften ihrer Hörer appellirten. Eine Erneuerung that freilich noth; die Bettelmönche, welche so Großes für Hebung der Wissenschaft an den englischen Universitäten, Zurückführung von Religiosität und Sittlichkeit unter der Stadt- und Landbevölkerung geleistet, hatten wohl nicht ganz ohne jede Schuld ihr früheres Ansehen und ihren Einfluß verloren; aber die Vorwürfe, mit welchen sie von den „armen Priestern" überhäuft wurden, verdienten sie nicht. Gerade durch sie, ohne Unterstützung der Regierung, wurde der Lollardismus geistig überwunden, noch ehe die Regierung Parlamentsacte gegen denselben veröffentlichte. Unter den Bettelmönchen befanden sich eine Reihe hochbegabter Männer, welche ihren Gegnern geistig weit überlegen waren und die Blößen, welche sich die Lollarden gaben, gut zu benutzen wußten. Nichts stellte die „armen Priester" so bloß, wie die Maßlosigkeit und der Unverstand mancher ihrer Prediger. So behauptete William Swynderby, ein Laie, welcher einem unenthaltsamen Cleriker den Zehnten entrichte, mache sich zum Mitschuldigen an dem Verbrechen des Clerikers; wenn der taufende Priester oder die Pathen des Täuflings sich in der Todsünde befänden, so sei die Taufe ungültig; die heiligen Weihen verliehen nicht das Priesterthum, wenn der Geweihte nicht von Gott erwählt sei (Walsingham II, 55—56; Fasc. p. 338). Smyth, Purvey, Parker machten sich ähnlicher Uebertreibungen schuldig und gingen über die Lehre Wiclifs weit hinaus. Durch die Betonung der göttlichen Erwählung wurden dem Subjectivismus Thür und Thor geöffnet. War es das Unbestimmte und Schwankende der Lehre Wiclifs, die allein genommen das Volk gleichgültig und kalt ließ, oder richtiger der Wunsch, die allgemeine Unzufriedenheit der niederen Stände für die eigenen Zwecke zu benutzen: die Prediger ergingen sich mit größerer Vorliebe in socialen Fragen als in Erklärung der christlichen Lehre, und legten somit den Grund zur Verfolgung. Die maßlosen Schmähungen gegen die Bettelmönche, welche Kinder Ischariots, irreguläre Procuratoren des bösen Feindes, Gegner Christi und Schüler Satans genannt wurden, mit denen die Hölle so angefüllt sei, daß für irgend eine andere Seele kein Raum mehr sei (Mullinger, The University of Cambridge I, 270), mußten auf die Dauer alle edleren Gemüther abstoßen. Die von den Lollarden 1395 an das Parlament gerichtete Adresse (Fasc. p. 360 ad 369) brach so vollständig mit den katholischen Lehren und Gebräuchen, daß eine Täuschung über die wahren Absichten der Lollarden nicht mehr möglich war. In derselben heißt es: 1. Dotation und kirchliches Besitzthum sind die Ursache des Stolzes und aller Sünden des Clerus. 2. Das jetzt an Weihen geknüpfte Priesterthum ist nicht das Priesterthum Christi; die Bischöfe spielen mit dem heiligen Geist. 3. Die von den Priestern geforderte Enthaltsamkeit hat die Sodomie in die Kirche eingeführt und ist verwerflich. 4. Das Wunder der Wesensverwandlung im Altarssacrament ist zu verwerfen; der Leib Christi existirt nicht außerhalb des Himmels. 5.—12. Exorcismen und Segnungen aller Art sind zu verwerfen, ebenso Bekleidung weltlicher Aemter durch Geistliche, Gebete für die Todten, Wallfahrten, Gebete vor Kreuzen und Bildern, Ohrenbeicht, Krieg und Hinrichtung, Gelübde der Keuschheit seitens der Frauen, Ausübung der Kunst. Die Lollarden zeigten sich hier als Vorläufer der Reformatoren des 16. Jahrhunderts, zwangen aber Richard II., von allen, welche der Häresie verdächtig waren, einen Abschwörungseid zu verlangen. Politische Wirren und die Mißgunst des Hofes verhinderten Arundel,

der 1396 Courtenay auf dem Stuhl von Canterbury gefolgt, die Lollarden zur Strafe zu ziehen. Die Frist sollte nicht lange dauern. Der Zeitraum von 1399—1417 ist nach Lechler (Herzog, Realencykl. VIII, 740) der leidensvollste und schließt mit der Hinrichtung des Lord Cobham; richtiger gesagt, die nicht länger vom Hofe geschützten Lollarden nahmen an den Empörungen gegen die Könige Heinrich IV. und V. theil und wurden nach Verdienst bestraft. Beide Könige waren überzeugungstreue Katholiken und fühlten sich verpflichtet, die Häresie auszurotten; beiden hatten Führer der Lollarden nach dem Leben getrachtet, zudem war eine Reaction gegen die Lollarden eingetreten (Stubbs III, 33). Es ist daher selbstverständlich, daß sie gegen die Häretiker einschritten. Am 26. Januar 1401 berief Arundel eine Versammlung des Clerus und verlangte Unterdrückung der Lollarden; die königlichen Commissare versprachen die Unterstützung des Königs, verlangten aber entschiedenes Vorgehen, denn selbst während der Parlamentssitzungen verbreitete sich das Gerücht von einer Erhebung der Lollarden. Die vom Clerus an den König gerichtete Adresse war scharf; ihr folgte auf dem Fuß ein Prozeß gegen den Lollarden Sawtre. Die Adresse wurde vom König mit Zustimmung des Oberhauses angenommen; das Unterhaus sandte Forderungen ähnlichen Inhalts ein. Diese Forderungen wurden 1401 zu einem Statut erhoben, demzufolge ein unbußfertiger Ketzer, welcher vom geistlichen Gerichtshof seiner Verbrechen überführt worden, dem weltlichen Arm überliefert und verbrannt werden sollte. Der Prozeß Sawtre's dauerte vom 12.—24. Februar; am 11. März 1401 ward er hingerichtet. Das Unterhaus ließ dem König durch den „Sprecher" danken, weil er das für Ausrottung der Irrlehre geeignete Heilmittel angewandt habe (Lingard III, 233).

In England, das bisher auffallend frei von Ketzereien gewesen, scheint das Gesetz, welches den Sheriff bevollmächtigte, die des Unglaubens oder der Apostasie Verdächtigen zu verhören und zum Feuertod zu verurtheilen, vorher nur in ganz wenigen Fällen zur Anwendung gekommen zu sein (Stubbs III, 365). Das Statut ging Vielen nicht weit genug oder wurde nicht streng durchgeführt; denn 1406 verlangte das Unterhaus strengere Gesetze gegen die Lollarden (Rotuli Parliamentorum III, 583). Es wird in dem Schriftstück ausgeführt, die Handlungsweise der Lollarden untergrabe die Grundlagen des Staates, ihre Angriffe auf das Eigenthumsrecht bedrohen Weltliche sowohl als Geistliche; die Lollarden hätten die Gerüchte, daß König Richard noch am Leben sei, verbreitet und ständen im Bunde mit den Feinden des Königs. Die Magistrate sollten die Vollmacht haben, die Lollarden zu greifen, gefangen zu setzen und sie vor das Parlament zu stellen. Der König gab seine Zustimmung, machte jedoch keinen Gebrauch von dieser Vollmacht (Stubbs III, 372). Im J. 1410 gingen die Ritter der Landschaften den König bittweise an, er möge das Gesetz, demzufolge Lollarden zu jeder Zeit und an jedem Ort ohne königlichen Verhaftsbefehl arretirt und in das nächste königliche Gefängniß abgeführt werden durften, abändern oder dieselben gegen Bürgschaft freigeben (Walsingham II, 283). Der König gab eine abschlägige Antwort. Das Unterhaus empfahl auch, die Ländereien der Bischöfe und der reicheren Aebte zu confisciren und damit 15 Earls, 1500 Ritter, 6000 Squires, 700 Spitäler und mit 20 000 Pfd. St. auch den König zu dotiren (Walsingham II, 282). Der Prinz von Wales bekämpfte diesen abenteuerlichen und thörichten Vorschlag, so daß man ihn fallen ließ. Wahrscheinlich um sich vom Verdacht der Häresie zu reinigen, verfügte nun das Parlament die Hinrichtung des Schneiders John Badby, welchen die geistlichen Richter dem weltlichen Arm mit der Bitte um Schonung seines Lebens übergeben hatten.

Heinrich V., einer der edelsten Könige Englands, war voll heiligen Eifers für die Reinerhaltung der christlichen Lehre und Ausrottung der Ketzerei, zugleich voll Mitgefühls für die Verirrten; so suchte er persönlich den Schneider Badby zu bekehren. Allein durch sein mitleidiges, politisch unkluges Zögern gab er selbst eine Gelegenheit zur Empörung (vgl. Stubbs III, 77). John Oldcastle, genannt Lord Cobham, ein Freund Heinrichs IV., hatte den Lollarden auf seinen Gütern in Kent und Hereford vielfach Vorschub geleistet und den Reiseprediger der Lollarden beschützt. Heinrich V. suchte ihn vergebens umzustimmen. Oldcastle gab der Vorladung des Erzbischofs keine Folge, wurde deßhalb gefangen gesetzt und, da er nicht widerrufen wollte, am 25. September 1413 verurtheilt. Es gelang ihm jedoch, aus dem Tower in London zu entfliehen. Gleich nach seiner Flucht verbreitete sich das Gerücht, 100 000 Lollarden seien bereit, sich zu erheben; dasselbe erwies sich aber als unbegründet. Um Weihnachten machten jedoch die Lollarden wirklich den Versuch, den König in Eltham gefangen zu nehmen; als dieser Anschlag mißlungen, versammelten sie sich am 12. Januar 1414 in St. Giles in der Nähe Londons. Der König ließ die Thore der Stadt schließen, um Zuzug seitens der Bürger zu den Lollarden zu verhindern, und postirte Truppen an den geeigneten Stellen. Oldcastle entkam; manche der armen Opfer, welche sich von ihm hatten bethören lassen, wurden festgenommen, und einige derselben als Ketzer hingerichtet. Excommunicirt und vom König geächtet, suchte Oldcastle durch Verbindung mit den Schotten, den Mortimers und Pseudo-Richard, dem Könige neue Schwierigkeiten zu bereiten, bis er 1417 in Wales gefangen wurde. Er wurde des Hochverraths und der Häresie schuldig befunden, gehängt und verbrannt. Lechler nennt ihn einen durch christlichen Muth und Beständigkeit ausgezeichneten Mann; es ist wohl richtiger, zu behaupten, daß er die strengen Gesetze gegen die Ketzer mit veranlaßt hat. Durch eine Parlamentsacte vom Jahre 1414

wurde Häresie für ein Verbrechen gegen den Staat erklärt. So wurden die weltlichen Richter nicht einfach Vollstrecker des vom geistlichen Gericht gefällten Urtheils, sondern bildeten einen selbständigen Gerichtshof. Friedensrichter wurden bevollmächtigt, auf Häretiker zu fahnden, Verhaftbefehle ausgehen zu lassen, welche die Sheriffs ausführen mußten, und sie innerhalb zehn Tagen den geistlichen Richtern zu überliefern ꝛc. Ungeachtet der Strenge dieser Acte wurden die Lollarden 1422 in London wieder so gefährlich, daß das Unterhaus die Ueberantwortung der Eingekerkerten an die geistlichen Richter anordnete. Im J. 1431 nahmen die Lollarden theil an der Erhebung des Jack Sharp; sie waren gleichfalls an dem Aufstand von 1450 betheiligt und hörten somit seit 1417 nicht auf, eine kirchlich-politische Oppositionspartei zu sein (vgl. Stubbs III, 375). Die Prozesse gegen sie waren zahlreich; die meisten widerriefen, und nur wenige waren bereit, für ihre Ueberzeugung zu sterben. Die 38 Personen, welche nach dem Aufstand Oldcastle's 1414 gehängt und verbrannt wurden, dann Oldcastle selbst, Jack Sharp und fünf seiner Genossen zählt man füglich zu den politischen Verbrechern; so bleiben nur wenige eigentliche Ketzer übrig, welche den Feuertod erlitten, nämlich John Claydon und Richard Turmyn 1415, William Taylor 1422, Richard Hunden 1430, Thomas Bagley 1431, John Gardiner 1438, Richard Wych und sein Diener 1440, William Balow 1466 (Stubbs III, 377). Der Martyrologist Foxe (III, 587) fügt noch einige Namen hinzu. In Oxford, dem ehemaligen Mittelpunkt der Lollarden, war der Streit zwischen dem Erzbischof, der die Universität visitiren wollte, und den Mitgliedern der Universität, welche sich auf ihre Privilegien beriefen, von Neuem ausgebrochen, wurde aber durch des Prinzen von Wales Vermittlung beigelegt. Die Lollarden hatten natürlich Partei gegen den Erzbischof genommen (1411).

Gairdner, citirt von Mullinger (I, 274), bemerkt über Wiclif und seine Anhänger: „Wiclifs wirklicher Einfluß überlebte ihn nicht lange. Weit entfernt, daß der Lollardismus je tiefe Wurzeln im englischen Volke geschlagen, sind die Spuren desselben schon längst vor der Reformation, deren Vorläufer er sein soll, verschwunden. In dem reichen Quellenmaterial über die der Regierung Heinrichs VIII. vorhergehende Periode sucht man vergeblich nach einem Lebenszeichen dieser Secte. Die Bewegung war eines natürlichen Todes gestorben und hatte auch seit dem Tode Oldcastle's keine bedeutende Persönlichkeit mehr aufzuweisen." Es war ganz natürlich, daß die besonders an der Ostküste Englands zahlreichen Anhänger der lutherischen Lehre unter der Regierung Heinrichs VIII. an die Lollarden anknüpften, und daß das Volk von allen religiös und politisch Unzufriedenen den Ausdruck Lollarden gebrauchte; damit ist jedoch keineswegs bewiesen, daß sie die Vorläufer der Reformation gewesen. Aus dem Factum, daß Bischof Peacock (s. d. Art.) die Gegner der Geistlichkeit Lollarden, Bibelleute nennt, folgt nichts. Die charakteristische Lehre der Reformation, Rechtfertigung durch den Glauben allein und Verdienstlosigkeit aller guten Werke, findet sich bei ihnen nicht. Die Reformatoren verfehlten freilich nicht, die im 15. Jahrhundert vergessenen Schriften (vgl. Lyte, History of the University of Oxford 286) Wiclifs wieder an's Licht zu ziehen und im Kampfe gegen Rom zu benutzen. Die Lollarden waren für England nicht der Sauerteig, welcher die irreligiösen Massen durchsäuerte, sondern das zersetzende, die Ehrfurcht und Achtung der geistlichen und weltlichen Auctorität untergrabende Element. Die Ketzer, welche im 15. Jahrhundert von den geistlichen Richtern zum Widerruf gezwungen oder bestraft wurden, sind mit nichten Seelen, welche das gütige Wort Gottes geschmeckt und auf dem Wege zur seligen Ewigkeit ihr Leben nach Gottes Wort eingerichtet haben, sondern profane, aller Religiosität bare Menschen, oder schlaue Heuchler, die wohl selten den Muth hatten, für ihre Ueberzeugung einzutreten, wie die Untersuchungsacten zeigen. (Fasciculi Zizaniorum, ed. Shirley, London 1858 (Rolls Series); Walsingham, Historia Anglicana, ed. Riley, London 1864 (R. S.); Lingard, History of England, 6. ed.; Stubbs, Constitutional History of England, 3. ed.; Mullinger, The University of Cambridge, 1873; S. L. Poole, Wycliffe and the Movement for Reform, London 1889; Lechler, Johann von Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation, 1873; M. Creighton, Hist. of the Papacy II, Lond. 1882.) [A. Zimmermann S. J.]

Lombard, Peter, Erzbischof von Armagh (1601—1625), wurde 1554 in Waterford, dem „irischen Rom", geboren. Seine Familie gehörte zu den angesehensten der Stadt und lieferte viele Männer, welche, obgleich katholisch, sich in wichtigen Aemtern gegen die englische Regierung bis in die Zeit Jacobs I. zu behaupten wußten. In der berühmten Schule des Peter White, welchen die Regierung wegen der Treue gegen den alten Glauben der Dombechanei in Waterford entsetzt hatte, empfing er seine höhere Bildung und bezog 1572 die Hochschule von Löwen. Nach dreijährigem Studium wurde er zum primus Universitatis erklärt. Als einzige wissenschaftliche Leistung aus dieser Zeit besitzen wir von Lombard das Carmen heroicum in doctoratum Nicolai Quemerfordii (1575) und die Carmina in laudem Comitis Ormoniae. Von 1576 hielt er in Löwen Vorlesungen über Philosophie und Theologie und wurde 1578 in einem Verzeichniß „irischer Jünglinge, welche zu großen Hoffnungen berechtigen", Gregor XIII. warm empfohlen. Weil das System des Bajus trotz der Verwerfung von 79 Sätzen durch Pius V. dennoch fortwucherte, unterzeichneten die Hochschulen von Löwen und Douai eine neue Verwerfung und betrauten 1598 Lombard mit der Ueberbringung des Actenstückes nach Rom.

Deßgleichen hatte er die Bestimmung, die Universität Löwen in dem großen Streit über die Gnadenlehre zu vertreten. Nachdem er bereits 1594 Dompropst zu Cambrai geworden war, erhielt Lombard durch Clemens VIII. am 9. Juli 1601 den Erzstuhl von Armagh. Seine Diöcese zu betreten, wurde ihm bei der Bedrückung der irischen Kirche nie vergönnt, dagegen entwickelte er in Rom eine vielseitige Thätigkeit. Clemens VIII. bestellte ihn zum Mitglied der Congregatio de auxiliis, welche zeitweilig in Lombards Wohnung, dem Palast Salviati, ihre Sitzungen abhielt. Im 13tägigen Pontificat Leo's XI. bat Cardinal Borghese den Erzbischof, die Gründe, welche eine raschere Erledigung der Streitfrage forderten, zusammenzustellen. Unter Paul V. (Borghese) lieferte der Erzbischof den Entwurf zu einer Bulle, welche der Papst belobte, während die Mitglieder der Congregation ihrer Mehrzahl nach in einzelnen Punkten von Lombard abwichen. Nach der letzten Disputation (1. März 1606) forderte Paul V. die Consultoren auf, ihre Gutachten abzugeben. In Lombards Votum werden 30 Propositionen Molina's beanstandet. Weiter erstattete Lombard Bericht über zwölf Sätze, welche ungenaue Anschauungen über das Verhältniß von Kirche und Staat betrafen und damals in England im Schwange gingen. In einer Denkschrift an die Propaganda vom Jahre 1623 erwähnt Lombard den Antheil, welchen er auf Befehl Gregors XV. an der Beilegung des Streites über die chinesischen Gebräuche genommen. Den Grafen von Tyrone und Tyrconnell, welche, 1607 vor Jacob I. geflohen, in Rom ihr Asyl wählten, war Lombard treuer Berather, sah sich aber vielfach gezwungen, deren Anträge auf Bischofsernennungen für Ulster zu durchkreuzen. Auf Lombards Befehl berief der Protonotar David Rothe eine Provinzialsynode nach Drogheda (Vadepontum), welcher indeß infolge der Verwaisung der Sprengel nur Bisthumsverweser, Priester und Ordensleute beiwohnten und deren Decrete in 4 Distinctiones auf uns gekommen sind. Ein zweites Provinzialconcil, welches Lombard 1618 berief, befaßte sich mit der einheitlichen Leitung der Verwaltung, Ausgleich des Streites zwischen Welt- und Ordensgeistlichen und Nichteinmischung der Geistlichen in staatliche Fragen. Auf Lombards Bemühen ist die Bestellung von acht irischen Bischöfen nach langer Verwaisung (1611) zurückzuführen. Nach einem State Paper vom 12. November 1606 (Russell, State Papers of Irel. under James I., II, 17—18) erhielt Lombard vom Papst ein Monatsgehalt von 200 Ducaten. Am 13. Juni 1623 verfügte die Propaganda Bezahlung aller Schulden des Erzbischofs, sowie Zuwendung von 50 Pfd. Sterling zur Bestreitung der Kosten der Heimreise. Anfangs 1625 erkrankte Lombard und verschied zu Palombara in der Sabina, wohin er sich zurückgezogen. Seine Werke sind: 1. Casus circa decretum Clementis VIII. (Denzing. Enchirid., 3 ed., 312); 2. De Regno Hiberniae Commentarius. Das classische Werk, welches eine Fülle der seltensten Notizen über Irland darbietet, erschien 1632 zuerst in Löwen und erregte den Zorn der englischen Regierung derart, daß Karl I. es 1633 verbieten ließ. Auf Grund des damals noch in der Barberiniana zu Rom beruhenden Originals hat Cardinal Moran 1868 eine neue Ausgabe nebst gelehrter Einleitung herausgegeben. Ein drittes Werk des Erzbischofs hat J. T. Gilbert 1885 entdeckt und ausführlich beschrieben. Es führt den Titel Ad Jacob. I. Magnae Brit. ... Regem Ἐπισκόπιον Δῶρον a P. Lombardo, Archiep. Armac., destinatum und legt die Gründe dar, welche den katholischen Iren Freiheit der Religion zusichern. (Lombard., De Regno Hibern., edid. P. F. Moran, Dublin 1868; Brenan, Eccl. History of Ireland, Dublin 1864; J. T. Gilbert, Tenth Report of the Histor. Manuscr. Commiss., App. V, p. 345, London 1885; A. Bellesheim, Gesch. der katholischen Kirche in Irland II, 283. 322 ff. III, 688, Mainz 1891; G. Schneemann, Controv. de div. gr. 273. 781, Frib. 1881.) [Bellesheim.]

Lombard, s. Leihanstalten.

Lombarden, s. Langobarden.

Lombardus, s. Petrus Lombardus.

Lombez, s. Ambrosius von Lombez.

Loménie de Brienne, Etienne Charles de, Cardinal und letzter Finanzminister Frankreichs unter der absoluten Monarchie, wurde 1727 zu Paris aus einer dem Hochadel angehörenden Familie geboren. Die Familientraditionen bestimmten ihn zur staatsmännischen Laufbahn; er trat, da die äußeren Umstände unter dem langen Regimente des Cardinals Fleury nur geringen Erfolg im Soldatendienste versprachen, in den geistlichen Stand. Schon während seiner theologischen Studien im Colleg d'Harcourt befreundete er sich mit den Encyklopädisten, besonders mit d'Alembert und Turgot, und vertheidigte 1751 an der Sorbonne eine These, die offen antikatholisch lautete. Auch nachdem er 1752 die Priesterweihe und den Doctorhut empfangen hatte, verblieb er in diesem Kreise, gebrauchte jedoch jetzt die Vorsicht, seine irreligiösen Ideen nach Außen hin zu verschleiern. Seine Freunde verschafften ihm den Ruf eines bedeutenden Verwaltungstalentes; er wurde 1760 Bischof von Condom und 1763 Erzbischof von Toulouse. Jetzt suchte er als Anhänger der Turgot'schen Physiokratie und als Nachahmer von dessen Verwaltungsthätigkeit gemeinnützige Anstalten einzuführen; er errichtete eine Baumwollenmanufactur, verbesserte den Ackerbau, verlegte die Begräbnißplätze vor die Städte, baute Wege und Canäle (so den Canal de Brienne zwischen dem Canal Caraman und der Garonne), dotirte das Hospital zu Lyon, stiftete eine Erziehungsanstalt für Mädchen aus verarmten adeligen Familien, ebenso ein Knabenseminar, suchte die Congrua des Clerus zu erhöhen und die Versorgung alter und

kranker Prieſter zu vermitteln. Alles diente aber nur ſeinem Ehrgeize; er ſchmeichelte den „Philoſophen“, die ihn wiederum öffentlich als „Vorbild für den Clerus“ verherrlichten, während ſie ihn im Geheimen als bête verſpotteten, das glücklicherweiſe durch d'Alembert gut abgerichtet worden ſei (Brief Voltaire's an d'Alembert 11. Juni 1770). Loménie arbeitete ſeinen Gönnern in die Hände, als er in der Verſammlung des franzöſiſchen Clerus Präſident des ſogen. Jurisdictionscomité's wurde. Nicht nur verhinderte er viele Maßregeln gegen die zunehmenden Angriffe auf Religion und Sitte, ſo daß d'Alembert 15. Auguſt 1775 ſchreiben konnte: „Der Clerus würde viele Dummheiten machen, wenn nicht einige ‚vernünftige' Biſchöfe es zu hindern wüßten“, ſondern er war es auch hauptſächlich, welcher die für das Ordensleben in Frankreich nothwendigen Reformen in falſche Bahnen lenkte. Die Verſammlung des Clerus hatte als allein richtigen Weg zur Durchführung der Reform den Recurs an den Papſt beantragt, Loménie aber erlangte, daß alle Berichte und Vorſchläge an den König gerichtet wurden, angeblich, um deſſen Vermittlung beim Papſte herbeizuführen. Jetzt hatte die Regierung gewonnenes Spiel. Die Berichte gingen nie nach Rom ab, vielmehr erſchienen 1766 zwei königliche Entſchließungen, von denen die eine erklärte, daß die Reform der Orden als ausſchließliche Staatsſache durch eine königliche Commiſſion vollzogen werden ſolle, während die zweite die Suprematie des Staates über das ganze geiſtliche Gebiet ausſprach und eine zweite Commiſſion einſetzte, welche die Staatshoheit über den Clerus und das ganze geiſtliche Gebiet wahren ſollte. Die Mitglieder beider Commiſſionen wurden vom König ohne Rückſicht auf den Papſt ernannt; unter den Mitgliedern aus der Reihe der Biſchöfe erhielt Loménie die erſte Stelle. Ein Decret vom 3. April 1767 forderte alle Biſchöfe und Ordensoberen auf, ſchnelle Reformmittel in Vorſchlag zu bringen; ein neues Edict vom März 1768 gab bereits eine Menge von Beſtimmungen über die Gelübde, die Zahl der Ordensmitglieder, Aufnahme von Novizen u. ſ. f. und trug Zwietracht und Verweltlichung in die Klöſter ſelbſt hinein. Jetzt begann Loménie, als Haupt der Ordenscommiſſion, die Verfolgung der Orden. War in einem Kloſter die Zahl der Mitglieder klein, ſo erklärte er ihr Wirken für bedeutungslos; war ſie groß, ſo fürchtete er Müßiggang und Entartung; in beiden Fällen unterdrückte er. Obwohl Papſt Clemens XIV. zu wiederholten Malen (Theiner, Pontificat de Clément XIV, I, 463 ss.) gegen das Treiben der Commiſſion ſich erklärte und die Verſammlung des Clerus ebenſo wie die Parlamente von Paris und Bordeaux gegen deren Willkür und Ungerechtigkeit proteſtirten, arbeitete die Commiſſion in einer Weiſe fort, daß von 2966 Klöſtern mit 26 672 Ordensperſonen, welche ſich bei Einſetzung der Commiſſion vorgefunden hatten, nach den Acten der Conſtituante 1790 nur noch 1056 Häuſer mit 6064 Ordensleuten übrig blieben (Darras, Hist. de l'Eglise XXXIX, 460 ss.). Loménie war dabei durchaus nicht uneigennützig. Während er die berühmteſten Klöſter, zuletzt auch Clugny, zerſtörte, ließ er andere noch zeitweilig beſtehen, um ſie endlich ſich ſelbſt anzueignen; ſo Baſſefontaine, das ihm zur Vergrößerung ſeines Schloſſes Brienne dienen mußte, Moiſſac, Moreilles, St. Vandrille, St. Ouen und Corbie. Die Encyklopädiſten, die inzwiſchen in ihrer Weiſe durch die Preſſe das Kloſterleben und die Religion überhaupt lächerlich zu machen ſuchten, verkündeten tauſendfältig das Lob des Prälaten, ſeiner Verwaltungstalente, ſeines Geiſtes, ſeines Sinnes für Kunſt und Wiſſenſchaft, ſeiner Hingabe an die Sache des Vaterlandes. Als 1787 der Finanzminiſter Graf Calonne, deſſen Finanzpläne Loménie an der Spitze der Hofpartei bekämpft hatte, ſein Amt niederlegen mußte, trat Loménie am 1. Mai in's Miniſterium ein. Allgemein hatte man erwartet, daß Calonne's Gegner mit einem neuen Finanzplane hervortreten wolle, durch welchen die ungeheure Schuldenlaſt gemindert werde. Loménie begnügte ſich aber, einige unbedeutende Aenderungen an dem frühern Plane vorzunehmen und eine ausgedehntere Stempelſteuer ſowie eine neue Kopfſteuer in Vorſchlag zu bringen. Als aber das Pariſer Parlament ſich weigerte, die Edicte über Grundſteuer und Stempelerhöhung zu regiſtriren, verbannte er dasſelbe nach Troyes, ließ mehrere Parlamentsräthe, welche die Privilegien des Adels und das Steuerbewilligungsrecht der Nation energiſch wahrten, verhaften und erſetzte endlich das Parlament durch einen vom König ernannten Rath (cour plénière). In Paris ſowohl wie in den Provinzen rief die Aufregung bewaffneten Widerſtand hervor. Loménie ſuchte zu beſchwichtigen, indem er den Staatsrath ſuspendirte und die Einberufung der Generalſtände auf den 1. Mai des künftigen Jahres 1789 verkündete. Dieſe Verſprechungen konnten aber den Staatsbankerott nicht mehr aufhalten. Als Loménie am 16. Auguſt 1788 erklären mußte, daß alle Zahlungen der Staatskaſſe bis zum Ende dieſes Jahres nur noch in Schatzbilleten geleiſtet würden, forderte das ganze Land ſeine Entlaſſung; der geſtürzte Miniſter erfuhr in Paris die ärgſten perſönlichen Beſchimpfungen und verließ dann auf längere Zeit ſein Vaterland. Ein halbes Jahr vorher hatte er ſich das reichſte Bisthum Frankreichs, die Erzdiöceſe Sens, übertragen laſſen; jetzt beantragte Ludwig XVI. für ihn auch das Cardinalat, welches Pius VI. ihm nach längerem Widerſtreben endlich verlieh. Als er zwei Jahre ſpäter aus Italien zurückkehrte, war er einer der wenigen Biſchöfe, welche den Eid auf die von der Nationalverſammlung verfaßte Civilconſtitution des Clerus (ſ. d. Art. Revolution, franzöſiſche) ablegten, und übernahm hierauf an Stelle ſeines Bisthums Sens das neugeſchaffene Bisthum des Departements Yonne. Er ſuchte ſeinen Schritt

durch zwei Briefe an Papſt Pius VI. (23. November 1790 und 30. Januar 1791), ſowie durch einen Hirtenbrief zu rechtfertigen. Pius antwortete am 20. Februar 1791 durch ein an Abbé Maury gerichtetes Breve, das bald der Oeffentlichkeit übergeben wurde. In demſelben ſagt der Papſt: „Wir finden keine Ausdrücke, um den Schmerz zu ſchildern, den wir empfanden, als wir von dem eines Erzbiſchofs und Cardinals ſo unwürdigen Verhalten hörten. Sie konnten dem römiſchen Purpur keinen größern Schimpf anthun, als Sie mit der Ableiſtung des Eides, mit ſeiner Ausführung durch Zerſtörung des ehrwürdigen Capitels Ihrer Diöceſe und mit der Uſurpation einer fremden Diöceſe, die widerrechtlich durch die Civilgewalt in Ihre Hände gegeben wurde, gethan haben. Solche Handlungen ſind verabſcheuenswerthe Verbrechen. Sie behaupten, um Ihren Fehler zu verdecken, daß Ihr Eid ein rein äußerlicher geweſen ſei. Das heißt aber zu einer Entſchuldigung die Zuflucht nehmen, die ebenſo falſch wie ungeziemend iſt; das heißt aus der verderbten Moral einer Philoſophie ſich ein unwürdiges Auskunftsmittelchen erholen, welches nicht etwa bloß der Heiligkeit des Eides, ſondern auch der natürlichen Rechtſchaffenheit eines Ehrenmannes widerſpricht.“ Die Veröffentlichung des Breve's verletzte den Cardinal auf's Tiefſte. Am 26. März überſandte er ſeine Demiſſion als Cardinal und kündigte dieſelbe öffentlich in einem an den Miniſter de Montmorin gerichteten Briefe an. In zwei Breven vom 10. März und 13. April 1791 erfolgte die formelle Verurtheilung der Civilconſtitution und die Nichtigerklärung aller auf ihre Veranlaſſung hin von Abtrünnigen vorgenommenen geiſtlichen Amtshandlungen. In den jüngſt veröffentlichten Mémoires inédits de l'Internonce à Paris pendant la Révolution 1790 à 1801 (Paris 1890) berichtet der Internuntius de Salamon (334), daß er dieſe Breven an alle Erzbiſchöfe Frankreichs mit Begleitſchreiben eingeſandt, auch an Loménie de Brienne, von letzterem aber keine Empfangsanzeige erhalten habe. In dem Conſiſtorium vom 26. September erklärt Pius VI. den Cardinal und Erzbiſchof von Sens ſeiner Würden entſetzt und wegen ſeines Eides ſowie ſeines Antheils am Schisma ſuspendirt (Theiner, Documents inédits, relatifs aux affaires religieuses de la France de 1790 à 1800, Paris 1857). De Salamon erzählt weiter (338), daß er ihm auch die Allocution vom 20. September nebſt dem Schreiben der Cardinalscongregation notificirt habe, worin ihm der Ausſchluß aus dem heiligen Collegium und das Verbot, fernerhin die Cardinalskleidung zu tragen, mitgetheilt war. Aber auch ſein offener Abfall ſchützte den unglücklichen Mann nicht vor der Wuth der Revolutionsmänner. Er wurde am 9. November 1793 zu Sens verhaftet und zuerſt in's Gefängniß geführt, dann aber im eigenen Hauſe bewacht. Als ein neuer Befehl ankam, ihn abzuführen, fand man ihn im Bette todt vor (14. Februar 1794). Die Einen glaubten, er habe ſich vergiftet, Andere nahmen bei ſeiner zerrütteten Geſundheit einen Schlaganfall an. An der Wand des Hauſes ſtanden in grober Schrift die Worte Ez. 9, 6. 1 Petr. 4, 17. Er hinterließ außer den Berichten und Reden in den Procès-Verbaux des Assemblées du Clergé eine Oraison funèbre du Dauphin, Par. 1766. Nach Mittheilung von Abbé Morellet iſt er Mitverfaſſer der Schrift Turgots Le conciliateur ou lettres d'un ecclésiastique à un magistrat, Rome (d. h. Paris) 1754, worin dem Pariſer Parlamente ſowie dem Erzbiſchof de Beaumont Toleranz gegen die Janſeniſten nahe gelegt wurde. (Vgl. Lacretelle, Hist. du dix-huitième siècle V et VI; Marmontel, Mémoires, éd. Par. 1824; Rohrbacher, Hist. univers. XIII, 182 ss.) [Weinand.]

London, die bekannte Hauptſtadt von England, hat geſchichtlich einen doppelten Anfang. Um das im J. 43 von Aulus Plautius oberhalb Wallbrook gebaute römiſche Fort hatte ſich bald auf beiden Seiten der Themſe eine bedeutende Stadt gebildet. Dieſe ward jedoch durch die Einfälle der Sachſen und ſpäter der Normannen ſo gründlich zerſtört, daß König Alfred, der an derſelben Stelle 886 eine neue Anſiedelung unternahm, mit Recht als der Gründer Londons bezeichnet werden kann. Da die Sachſen ſich nur ungern in Städten niederließen, entwickelte ſich die von Alfred wieder hergeſtellte Stadt trotz der für den Handel ſo günſtigen Lage nur langſam und war noch zur Zeit Wilhelms des Eroberers ſehr unbedeutend. Der eigentliche Aufſchwung Londons begann mit Heinrich I. Die Stadt erlangte ihre Größe und ihren Reichthum nicht allein durch ihre Lage, ſondern vielmehr durch die Freiheiten und Vorrechte, welche die Könige ihr gewährten, während der Fortſchritt anderer Städte durch ihre Abhängigkeit von den Magnaten des Landes gehemmt war.

Als erſter Biſchof Londons erſcheint der hl. Mellitus. Dieſer wurde um 603 vom hl. Auguſtinus zum Biſchof der Oſtſachſen, welche damals von Ethelbert, dem Könige von Kent, abhängig waren, beſtellt und wählte London, die Hauptſtadt von Eſſex, zum Biſchofsſitz. Die Gründung der Londoner Cathedrale, der Paulskirche, wird auf dieſen Biſchof zurückgeführt. Derſelbe ward nach dem Tode Ethelberts, des Königs von Kent, 616 von den heidniſchen Söhnen des Königs Sebert vertrieben, flüchtete ſich nach Gallien und konnte infolge des Widerſtands der Londoner auch ſpäter auf ſeinen Sitz nicht zurückkehren. Ein ſpäterer Biſchof von London war der hl. Cedd, der als Miſſionar in Eſſex wirkte. Der größte Wohlthäter Londons ward der hl. Erkenwald (675—693). Derſelbe gründete nicht nur Kirchen und Klöſter, z. B. Chertſey in Surrey, Barking in Eſſex, ſondern ſorgte auch für die zeitliche Wohlfahrt ſeiner Diöceſanen durch Wiederherſtellung der Mauern Londons. Unter ihm erhielt die Diöceſe eine feſte Organiſation. Die Verehrung, welche dem Hei-

ligen bis hinab auf die Reformationszeit zu theil ward, ist ein beredteres Zeugniß für die Verdienste Erkenwalds, als die Nachrichten über ihn bei Beda und den Hagiographen. Die Kirchengeschichte der Diöcese London unter den Angelsachsen ist in großes Dunkel gehüllt; so z. B. ist nicht einmal der Gründer der Kirche in Westminster bekannt. Die Paulskirche war offenbar die Mutterkirche; um dieselbe herum wurden von den weltlichen Canonikern St. Pauls oder von Wohlthätern andere Kirchen und Kapellen gebaut, so daß die Paulskirche nach und nach nur bei größeren Festlichkeiten von den Gläubigen besucht wurde. Zur Zeit Alfreds scheinen nicht mehr als drei Pfarreien bestanden zu haben, die jedoch nicht genau abgegrenzt waren; von den Kirchen aber können sich zwei, höchstens drei, eines hohen Alters rühmen. Man hat früher fälschlich Kirchen, welche skandinavischen oder keltischen Heiligen geweiht waren, für sehr alt gehalten; factisch stammen dieselben aus später Zeit. Große Brände, welche sich 1087 und 1137 ereigneten, scheinen die Baulust erregt zu haben, denn eine große Zahl neuer Kirchen datirt aus dieser Periode. Die auf den ersten Blick auffallende Erscheinung, daß manche demselben Heiligen geweihte Kirchen nahe beisammen liegen, erklärt sich aus der Theilung der Pfarreien. Die abgetrennte Pfarrei behielt ihren Kirchenpatron und fügte demselben den Namen der Localität bei, in welcher die neue Kirche stand; so entstand z. B. Katharina Cree und Katharina Coleman, Mary Le Bow und Mary Somerset. Die meisten Pfarrkirchen Londons waren unansehnlich, außer Mary Le Bow und Sanct Michael; dagegen zeichneten sich die Kirchen der Bettelmönche durch große Schönheit aus. Nach der Aufhebung der Klöster unter Heinrich VIII. baten die Bürger Londons vergebens, man möge ihnen die schönen und geräumigen Kirchen überlassen. Heinrich war unerbittlich; die Dominicanerkirche Black Friars und die Carmelitenkirche White Friars sind spurlos verschwunden, von den übrigen finden sich noch Ueberreste.

Wir geben hier eine Liste der vorzüglichsten Klöster Londons nebst dem Gründungsjahre, wo es bekannt ist. 1. Abteien: a. Westminster, b. St. Saviour 1082, c. die Karthause 1371, d. Eastminster, Grace Abbey 1359; 2. Prioreien: a. Elsing Priory 1329, b. Holy Trinity 1109, c. St. Bartholomew 1102 (jetzt steht daselbst das Bartholomäus-Spital), d. St. Mary Overy, neu gegründet 1106; 3. Friaries (Klöster von Bettelmönchen): a. Black Friars 1223, b. Grey Friars 1225, c. Crutched Friars (vom heiligen Kreuz) 1298, d. Augustiner-Bettelmönche 1253, e. White Friars (Carmeliten) 1245; 4. Nonnenklöster: a. St. John the Baptist, b. St. Helen, c. Clerkenwell; 5. Collegien: a. Jesus College 1347, b. Holy Ghost or St. Mary 1418, c. St. Michael 1480, d. London College 1299, St. Martin le Grand 700 (?), bestätigt 1068, St. Anthony; 6. Hospitäler: a. Savoy 1328, b. St. James, das schon vor der normannischen Eroberung bestand, c. St. Thomas in Southwark, d. St. Mary's 1149, e. St. Thomas de Acon 1170, f. St. Giles in the Fields, g. St. Bartholomew, h. The Temple. An Gilden und Bruderschaften, welche ihre eigenen Kapellen und Meßpriester hatten, zählte London etwa 14. Nachdem Heinrich VIII. die Klöster aufgehoben, confiscirten die Minister Eduards VI. die Güter der religiösen Genossenschaften. Von allen den obengenannten Anstalten und ihren reichen Einkünften blieb wenig übrig; nur einige der Lateinschulen und der Spitäler wurden verschont oder durch die Opferwilligkeit von Privatpersonen wiederhergestellt. Von der Reformationszeit bis hinab auf's Jahr 1870 war in der Stadt trotz ihres ungeheuern Reichthums die Zahl der Volksschulen ganz ungenügend, der Schulbesuch erbärmlich. Im J. 1871 besuchten nur 167 298 Kinder die Volksschule; im J. 1881 war die Zahl der Schüler auf 502 095 gestiegen, also verdreifacht. Die bekanntesten Mittelschulen Londons sind: die Paulsschule, von Dechant Colet gegründet, Merchant Taylor's School, begründet 1561, Saint Peter's College, Westminster 1560, Dulwich College 1619, City of London School 1834. Für den Universitätsunterricht sorgen University and King's Colleges. Fast in allen großen Spitälern finden sich medicinische Schulen. Die Kirchen waren bis herab auf einige Jahrzehnte wenig zahlreich. Außer den unter den Tudors zerstörten oder abgetragenen vernichtete 1666 der große Brand 85 Kirchen, von denen nur 45 durch den berühmten Architekten Wren wieder aufgebaut wurden. Der Wiederaufbau der Paulscathedrale nahm 35 Jahre in Anspruch, 1675—1710. Von neueren Kirchen machen wenige Anspruch auf Schönheit. Die katholische Cathedrale in Southwark wurde von Pugin geplant und ist eine der größten und schönsten Kirchen Englands. Die Kirchen der Oratorianer, Jesuiten, Dominicaner, ferner einige von Gilbert Scott erbauten gehören zu den besseren Kirchen der Weltstadt. Eine Geschichte der Diöcese Londons existirt nicht, ebenso wenig zuverlässige Monographien über die großen Abteien und Kirchen Londons, über die geistige Entwicklung, das religiöse Leben seiner Bürger; die wichtigsten Documente, welche in jahrhundertelangem Staub begraben waren, sind erst in neuester Zeit an's Licht gezogen worden. (Loftie, London in den Historic Towns, Lond. 1887; The same, History of London, 2 vols., Lond. 1884; John Stow, A Survey of London, ed. Morley, Lond. 1890.) [A. Zimmermann S. J.]

Long, s. Le Long.

Longus, Franz v. Coriolano, Kapuzinertheologe der römischen Provinz, starb 1625. Er besaß als Ordensmann und Gelehrter unter den Seinigen große Auctorität, wurde einmal zum Provinzial von Cosenza erwählt und war als Lector der Theologie und theologischer Schriftsteller Anhänger Bonaventura's. Von seinem Hauptwerke Summa theologiae ad instar Summae D. Tho-

mae ex operibus S. Bonaventurae compacta, das auf 7 Bände Fol. berechnet war, erſchien nur der 1. Band, Romae 1622, die Fortſetzung verhinderte der Tod des Verfaſſers; ſein Tractatus de casibus reserv. erlebte 5 Editionen; von Bedeutung ſind auch die 2 Sammelwerke Breviarium chronologicum Pontificum et Conciliorum etc., Lugd. 1633, fol., und Summa Conciliorum etc., 2. ed., Paris. 1639. Er ſchrieb noch: Expos. in Bullam Clem. VIII. de largitione munerum omnib. Regular. interd., Lugd. 1623; Expos. in Bullam Coenae Dom., Lugd. 1623, und 3 ascet. Werkchen. [A. Eberl, Cap.]

Looſe, ſ. Sortilegium und Gottesurtheile.

Lope de Vega, ſ. Vega.

Lorch (Laureacum), ehemaliges Bisthum an der Enns, ſ. Paſſau.

Lorenzana, Franz Anton de, Erzbiſchof von Toledo und Cardinal, entſtammte einer ſpaniſchen Adelsfamilie und wurde am 22. September 1722 zu Leon geboren. Er trat, nachdem er im Jeſuitencolleg ſeiner Vaterſtadt die Studien vollendet hatte, in den geiſtlichen Stand und erhielt, da er durch tiefe Frömmigkeit und raſtloſes wiſſenſchaftliches Streben ſich auszeichnete, bald ein Canonicat in Toledo. Im J. 1765 wurde er Biſchof von Placentia; ſchon im folgenden Jahre wurde er nach Amerika geſandt, um die ausgedehnte und ſchwierige Erzdiöceſe Mexico zu übernehmen. Er waltete dort ſeines Amtes mit größter Aufopferung, unterzog ſich ſelbſt den beſchwerlichſten Arbeiten der Seelſorge und leuchtete ſeinem Clerus in Wort und That voraus. Zuerſt ſammelte er die Acten der drei erſten mexicaniſchen Provinzialconcilien von 1555, 1565 und 1585, welche er in zwei Bänden zu Mexico 1769 bis 1770 herausgab, und feierte dann 1771 zu Mexico das vierte Concil. Leider wurden deſſen wichtige Beſchlüſſe, welche er zur Beſtätigung nach Spanien ſandte, im königlichen Archiv begraben (Collect. Lacens. I, 8). Als warmer Patriot ſammelte er ferner alle auf die Entdeckung Mexico's bezüglichen Mittheilungen, ließ alte Baudenkmale abbilden und religiöſe Alterthümer aufſuchen; ſo erſchien endlich das Prachtwerk Historia de nueva España, escrita por su esclarecido conquistador Hernan Cortes, aumentada con altros documentos y notas, Mexico 1770. Mit ſeinem Eifer für Kirche und Wiſſenſchaft verband er unbegrenzte Wohlthätigkeit, als deren ſchönſtes Denkmal ein großes Findelhaus zu bezeichnen iſt, welches er ganz aus eigenen Mitteln erbaute und fundirte. Im J. 1772 wurde er nach Spanien zurückberufen und erhielt das reiche Erzbisthum Toledo. In ſeiner neuen Stellung eiferte er ſeinem großen Vorgänger, dem Cardinal Ximenes, nach. Er errichtete für die Stadt eine große Bibliothek, ſammelte die Werke der berühmten Schriftſteller der Kirche von Toledo (SS. Patrum Toletanorum quotquot extant opera, nunc primum edita, ad cod. mss. recognita, nonnullis notis illustrata, 3 foll., Matriti 1782—1793), ließ die Beſchlüſſe der ſpaniſchen Concilien in der Ordnung des canoniſchen Rechtsbuches zuſammenſtellen (Madrid 1784), veranſtaltete eine neue, prachtvolle Ausgabe des mozarabiſchen Breviers (Madrid 1775) und Miſſales (Rom 1804), in deren Einleitungen er die gotiſche Liturgie mit großer Gelehrſamkeit erläuterte, und beſorgte ſpaniſche Ausgaben des römiſchen Katechismus und der Canones des Concils von Trient. Ganz unbeſchränkt war ſeine Mildthätigkeit; er erbaute Hoſpitäler und Irrenhäuſer, erneuerte das Kloſter und die Kirche der barmherzigen Brüder; in der Zeit der Hungersnoth war er der Vater und Retter Unzähliger und unterſtützte in freigebigſter Weiſe die aus Frankreich geflüchteten Prieſter und Ordensleute. Pius VI. erhob ihn 1789 um ſeiner Verdienſte willen zum Cardinalate. Als derſelbe Papſt von der franzöſiſchen Revolutionspartei auf's Aergſte bedrängt wurde, kam Lorenzana als außerordentlicher Geſandter Spaniens 1797 nach Rom und ſtand dem Papſte bis zu deſſen Gefangenſchaft tröſtend und ſchützend zur Seite. Ihm iſt es auch zu danken, daß nach dem Tode des Papſtes das nach Venedig berufene Conclave am 1. December 1799 eröffnet werden konnte, indem er den aller Mittel beraubten Cardinälen die Reiſekoſten überwies. Den neugewählten Papſt Pius VII. begleitete er nach Rom und verzichtete, um demſelben ſtets zur Seite ſtehen zu können, 1800 auf ſein Erzbisthum. Auch in Rom zeigte er ſich als warmer Beförderer der Wiſſenſchaft; insbeſondere ermöglichte er 1801 die Gründung der neuen katholiſchen Akademie, über welche er auch das Protectorat annahm, und ließ auf eigene Koſten durch F. Arevalo die große Ausgabe der Werke des hl. Iſidor von Sevilla (Romae 1797—1803) beſorgen. Er entſchlief am 17. April 1804 im 82. Lebensjahre. Als Erben bezeichnete er die Armen, denen er kurz vorher noch eine angefallene Erbſchaft von 25 000 Scudi zugewieſen hatte. (Vgl. Moroni, Dizion. XXXIX, 192 seg. mit der daſelbſt angegebenen Literatur; Hurter, Nomencl. liter. III, 601 sq.) [Streber.]

Loretinerinnen, religiöſe Frauen-Congregationen. 1. Die älteſte derſelben entſtand in den Vereinigten Staaten Nordamerika's im J. 1812, und zwar zu Loreto, Marion Co. (Ky.), 12 Meilen von Bardstown, dem alten Sitz des Bisthums Louisville. Dieſe „Schweſtern von Loreto", oder nach einer ſo benannten Andacht auch „Freundinnen Maria's am Fuße des Kreuzes", ſtiftete mit einer ſehr ſtrengen Regel der gelehrte und fromme niederländiſche Prieſter Carl Nerinckx. Hierbei wurde er von dem erſten Biſchof von Bardstown-Louisville, Benedict Joſeph Flaget (vgl. deſſen Lebensbeſchreibung von ſeinem dritten Coadjutor und nachmaligen Erzbiſchof von Baltimore, M. G. Spalding, Louisville 1853), mit welchem Nerinckx als einer der erſten Miſſionare 1808 hierher gekommen war, kräftig unterſtützt.

Diese Schwestern widmen sich, ohne die Erziehung der Töchter aus höheren Ständen von ihrem Wirkungskreise auszuschließen, doch vorzugsweise dem Mädchenunterricht für die niederen Klassen. Ihr Mutterhaus ist heute noch zu Loreto, das 1829 Corporationsrechte im Staate Kentucky erhielt. Sie vermehrten sich rasch; im J. 1828 waren es schon 100, und heute sind es mehr als 500 Schwestern. Sie leiten in der Diöcese Louisville allein fünf Akademien und in dieser Bischofsstadt sechs Pfarrschulen, darunter zwei ausschließlich für farbige Kinder. Weiter finden sie sich in den Diöcesen St. Louis, Mobile, Arizona, Santa Fé, Kansas City, Leavenworth, Denver (vgl. Salzbacher, Meine Reise nach Nordamerika, Wien 1845, 206 f. 348; Hahn, Gesch. d. kathol. Missionen, Köln 1863, V, 344). — 2. Eine andere Congregation von Loretinerinnen entstand um 1822 in Irland in dem Orte Rathfarnham bei Dublin, und 1837 ward dann in Dublin selbst ein zweiter Convent gegründet, der heute das Mutterhaus bildet. Gegenwärtig haben die Schwestern in dieser Erzdiöcese schon 7 Conventе mit gegen 300 Mitgliedern. Von hier aus verbreiteten sie sich als Lehrerinnen namentlich der armen Kinder in die Diöcesen Cloyne (65 Schwestern in 2 Häusern), Meath (28 Schwestern in 2 Häusern), Kerry-Aghadon (40 Schwestern in 1 Haus), Ossory (21 Schwestern), Waterford-Lismore und Raphoe. In Gibraltar sind sie in Armen- und Krankenhäusern als Pflegeschwestern thätig, als Lehrschwestern dann in allen anderen Erdtheilen. In Canada finden sie sich in den Diöcesen Toronto (90 Schwestern), Hamilton (34 Schwestern), Kingston, London (14 Schwestern) und Peterborough (15 Schwestern); in Afrika als Sorores a Laureto in der apostolischen Präfectur Transvaal, und in der Diöcese Port-Louis, wo sie als Congregatio Dominae Nostrae a Laureto in 2 Conventen 14 Schwestern und 6 Conversen zählen; in Ostindien zu Calcutta (96 Schwestern) und zu Allahabad (18 Schwestern); endlich in Australien zu Ballarat (60 Schwestern in 3 Häusern). — 3. Um dieselbe Zeit, wie die irische, entstand auch eine französische Congregation von Religieuses de Lorette, und zwar durch eine Gesellschaft von Damen zu Bordeaux (1821), zum Zwecke, dienstlose Mädchen aufzunehmen, zu beaufsichtigen und zu ihrer fernern Unterkunft behülflich zu sein. Bordeaux ist heute noch das Mutterhaus, ihre Ausbreitung ist aber gering geblieben. Nach Fehr (Allgem. Gesch. d. Mönchsorden, Tüb. 1845, II, 396) haben sie schon 1824 mit Zustimmung des Erzbischofs von Paris eine Niederlassung in der Straße Regard gegründet. Heute finden sie sich nur noch in Mont-de-Marsan (Diöc. Aire) mit Pensionat und Freischule, sowie in Biarritz (Diöc. Bayonne). [Neher.]

Loreto, Wallfahrtsort und Bisthum in Italien. Ut pie creditur et fama est (Bulla Julii II. bei Raynald ad ann. 1507, n. 27), wurde das Haus oder vielmehr nur ein Theil, ein Zimmer desselben, worin das ewige Wort Fleisch angenommen (s. d. Art. Nazareth), nach dem unglücklichen Ausgange der Kreuzzüge auf wunderbare Weise nach Europa und zuletzt nach Loreto im Kirchenstaate gebracht, welche Stadt dadurch zu einem der vier berühmtesten Wallfahrtsorte in der Christenheit geworden ist. Der Inhalt dieser fama, die sich seit dem 14. Jahrhundert mehr und mehr verbreitete, durch Zeugnisse gleichzeitiger Schriftsteller zwar nicht verbürgt, dagegen durch andere Zeugnisse höchst glaubwürdig gemacht wird, ist folgender. Das genannte heilige Haus, welches schon die Apostel in hohen Ehren hielten und zur Feier des heiligen Opfers einrichteten, welches dann, nachdem die Kirche durch Kaiser Constantin frei geworden, von einem lieblichen Tempel umschlossen war, wurde in der Nacht vom 9. auf den 10. Mai 1291 von Engeln nach Dalmatien übertragen und an einem Orte, der Raunitza heißt, zwischen Tersato und Fiume, niedergelassen. Die Bewohner der Gegend staunten, als sie ein nach fremder Art und Weise gebautes Haus an einem Platze sahen, wo noch nie eines gestanden; noch mehr, als sie es ohne Fundament dastehen sahen, und als sie darin einen Altar, ein Crucifix, eine Statue der allerseligsten Jungfrau und schöne Malereien an den massiven Wänden erblickten. Um dieselbe Zeit lag ihr Seelenhirte Alexander krank in Tersato danieder. Dieser erhielt in einer Vision durch die allerseligste Jungfrau selbst Aufschluß, daß diese unerklärliche und wunderbare Erscheinung das Haus der Verkündigung aus Nazareth sei, et ut horum ipse sis testis, sanus esto. In der That plötzlich ganz gesund, eilte er zur Stelle und theilte dem versammelten Volke das Vorgefallene mit. Sofort wurde eine eingehende Prüfung, wie es ein Ereigniß von solcher Wichtigkeit verdiente, angestellt. Auf Veranlassung des Statthalters von Fiume, Nicolaus Frangipani, wurde eine eigene Gesandtschaft nach Nazareth abgeschickt. Diese kam unter vielen Mühen und Opfern daselbst an, erfuhr, daß das heilige Haus verschwunden, und fand nur das Fundament desselben. Sie nahm das Maß von der Länge und Breite des Platzes, worauf es gestanden, sowie von der Dicke der Grundmauer. Alles stimmte genau mit dem in Dalmatien angekommenen Heiligthum überein. Die beschworenen Aussagen dieser Gesandtschaft wurden im Archiv zu Fiume niedergelegt. Nicht lange jedoch sollte sich Dalmatien dieses Heiligthums erfreuen. Schon nach drei Jahren und sieben Monaten wanderte das heilige Haus hinüber über das adriatische Meer in das picenische Gebiet und ließ sich in der Nacht des 10. December 1294 in der Nähe der Stadt Recanati in einem Lorbeerhaine nieder, welcher einer frommen Matrone Laureta gehörte, woher der Name Lauretanisches Haus und Loreto. Bei der Ankunft des heiligen Hauses, welches Hirten über das Meer schweben sahen, beugten sich die Bäume ehrfurchtsvoll, und noch lange nachher erblickte

man an ihnen die Spuren. Kaum war die Kunde davon nach Recanati und in die Umgegend gelangt, so eilte Alles herbei und erkannte aus der Einrichtung des wunderbar erschienenen Hauses und noch mehr aus auffälligen Krankenheilungen, daß es etwas Besonderes auf sich habe; aber erst als die Nachricht von dem Verlust des heiligen Hauses sich von Dalmatien aus auch hierher verbreitet hatte, wußte man, welches Kleinod man erhalten. Eine Gesandtschaft, welche Frangipani nach Recanati geschickt, bestätigte dann, daß dieses Haus dasselbe sei, welches Engel zu ihnen gebracht, und welches so plötzlich wieder verschwunden sei. Zahlreiche Pilger stellten sich nun von nah und fern ein, aber auch räuberisches Gesindel, das die Wallfahrt unsicher machte. Daher trugen dieselben unsichtbaren Hände das heilige Haus nach acht Monaten von Neuem fort auf einen nur etwa 3000 Schritte entfernten Hügel. Da jedoch die Besitzer des Grundstücks, zwei Brüder, wegen der Opfergaben sich zankten und so des Kleinods sich unwürdig zeigten, erhob es sich nach zwei Monaten abermals und senkte sich etwa 200 Schritte davon mitten auf die öffentliche Landstraße nieder, an die Stelle, auf welcher es heute noch steht. Diese letzte Uebertragung geschah am 7. September 1295. Eine neue, nach Dalmatien und Nazareth abgeschickte Gesandtschaft (1296), bestehend aus 16 Männern der Provinz Picenum, kehrte mit dem nämlichen Resultat zurück wie die frühere. Auch Papst Clemens VII. schickte eine Gesandtschaft nach Tersato und Nazareth, welche gleichfalls die Uebertragung und Aechtheit des heiligen Hauses außer Zweifel stellte. In Dalmatien hatte Frangipani an der Stelle, wo das heilige Haus über vierthalb Jahre gestanden, eine Kapelle erbaut; seine Nachkommen errichteten darüber eine große Kirche und daneben ein Franciscanerkloster. Kirche und Kloster bestehen heute noch, und erstere ist als Wallfahrtskirche viel besucht. Die Dalmatiner kamen lange Zeit schaarenweise über das Meer herüber nach Loreto, um ihren Verlust zu beklagen.

Das heilige Haus zu Loreto hat in der Reihe der Jahrhunderte alle Proben sowohl des geschichtlichen Nachweises als der wissenschaftlichen Untersuchung durchaus bestanden, und es ist menschlich gewiß, daß es dasselbe ist, in welchem die Himmelskönigin Maria zu Nazareth gewohnt und die Verkündigung des Engels in Demuth entgegengenommen hat (vgl. besonders Dr. G. Spencer Northcote, Berühmte Gnadenorte U. L. Frau, a. d. Englischen von Studemund, Köln 1869, 78 ff., und A. Molechau, Nazareth et Lorette, Paris et Leipsic 1865, welch letzterer namentlich auch die Gesandtschafts-Protocolle u. s. w. mittheilt). Neuestens wurde durch den römischen Forscher Bartolini selbst die Mineralogie und Chemie in den Dienst des Heiligthums gezogen. Es wurde demselben von Pius IX. im Jahre 1860 gestattet, aus den Mauern des heiligen Hauses zu Loreto an verschiedenen Stellen Steinstücke herauszunehmen. Diese wickelte er sorgfältig ein und deponirte sie in Rom. Er erkannte sofort, daß es Steine seien, welche in Italien gar nicht gefunden werden. Um sicher und unparteiisch zu Werke zu gehen, reiste er nach Nazareth, holte von dem noch stehenden Fundament des heiligen Hauses gleichfalls einzelne Steinstücke, verpackte auch diese in ähnlicher Weise wie die früheren aus Loreto und übergab nun dem Universitätsprofessor Dr. Ratti in Rom die Steine beider Orte, um sie chemisch zu untersuchen, aber ohne ihm anzudeuten, um was es sich handle. Das Resultat der Untersuchung Dr. Ratti's war, daß die Steine von beiden Orten sich als ganz dieselben erwiesen. Den nämlichen Versuch ließ Bartolini mit dem Mörtel von beiden Orten anstellen, und wieder ergab sich dasselbe Resultat der Identität, und auch dieser Mörtel war von ganz anderer Art, als er in Italien je gebraucht wurde. Diese Gutachten des Professors Ratti theilt Bartolini mit in der Schrift Sopra la Santa Casa di Loreto, Roma 1861. Nach Allem dürfen wir mit dem ältesten und ausführlichsten Geschichtschreiber des heiligen Hauses, dem Jesuiten Horatius Tursellinus, wohl sagen: „An einer so sehr bezeugten und erforschten Sache kann nur der zweifeln, welcher entweder an der Macht und Vorsehung Gottes zweifeln oder den menschlichen Glauben aus der Welt verbannen will."

Mit dem heiligen Hause kam bei der Uebertragung auch der in demselben noch befindliche Altar hierher, auf welchem der heilige Apostel Petrus das heilige Opfer zuerst dargebracht; weiter der an die Rückwand dieses Altars angelehnte Herd, sacro camino, und in einer Vertiefung über letzterem ein uraltes, aus Cedernholz geschnitztes, vom Alter und vom Rauch der 52 immer dort brennenden Lampen geschwärztes Gnadenbild Mariä mit dem Jesuskind. An diese, angeblich vom hl. Lucas dort aufgestellte Muttergottes-Statue knüpft sich die Entstehung einer Gebetsübung, die auf dem ganzen Erdkreise bekannt und im Gebrauch ist, der Lauretanischen Litanei (s. d. Art. Litanei); im heiligen Hause ist sie nach und nach entstanden aus Lobsprüchen auf die allerseligste Jungfrau, die man allabendlich recitirte, wenn man das Gnadenbild vom täglichen Staube reinigte (M. V. Würgler O. M. Conv., Loreto, ein Pilgerbuch, Würzburg und Loreto 1879, 63). Das heilige Haus selbst hat im Innern in seiner Länge von Ost nach West 9,25 m, in seiner Breite 4,10 m; die Höhe beträgt ungefähr 5 m; die Mauern sind so dick wie die Grundmauern in Nazareth. Gebaut ist es nicht, wie die italienischen Häuser, aus Ziegelsteinen, sondern aus kleinen Bruchsteinen von Felsenstücken. Von innen sind die Mauern im ursprünglichen Zustande gelassen, aber ganz geschwärzt, aus demselben Grunde wie das Gnadenbild. Die ganze äußere Umfassung der Santa Casa ist umkleidet mit weißem carrarischem Marmor, aber so, daß diese Umkleidung gleichsam ein neues Haus bildet,

indem sie überall von der Santa Casa etwas absieht. Papst Julius II. ließ den Plan zu dieser Umfassung 1510 durch den berühmten Francesco Bramante entwerfen; die Ausführung ward aber erst unter Leo X. begonnen, unter Clemens VII. fortgesetzt und unter Paul III. (1534—1549) vollendet. Die Marmorwände sind nach Außen mit den herrlichsten und sinnreichsten Bildhauerarbeiten von Sansovino (gest. 1529) u. A. bedeckt und zu einem Kunstwerke erster Größe gestaltet. Zwei Thüren, eine von der Süd-, die andere von der Nordfront, führen in das heilige Haus, eine dritte von Süden in den Sacro Camino. Das Innere ist durch den Altar in zwei Hälften geschieden. An der Westseite ist das später bedeutend erweiterte Fenster, durch welches der Engel Gabriel der allerseligsten Jungfrau die Verkündigung brachte; außerhalb desselben ist der Altar der Verkündigung. Ueber diesem heiligen Hause her ist eine große, prachtvolle Basilika mit vielen Kapellen erbaut. Dieselbe wurde unter Pius V. von dem Architekten Joh. Boccalini von Carpi begonnen und unter Sixtus V. im J. 1587 vollendet. Des letztgenannten Papstes kolossale Bildsäule von Bronze ist am Eingang zur Kirche aufgestellt. Prachtvoll ist auch die Sacristei der Kirche und mehr als reich die Schatzkammer, in der die kostbarsten Weihegeschenke von Päpsten und Bischöfen, von Kaisern, Königen und Fürsten und von zahllosen anderen Pilgern aufbewahrt werden. Freilich ist die Schatzkammer nicht mehr so reich, wie im vorigen Jahrhundert. Infolge der französischen Invasion zu Ende des vorigen Jahrhunderts hat der Reichthum durch Beraubung und Verwendung zur Abtragung der horrenden Contributionen sehr abgenommen. Die Sansculotten nahmen nicht bloß Gold und Silber und Edelsteine mit fort, sondern scheuten sich sogar nicht, selbst das Gnadenbild nach Paris zu verbringen (1797), von wo es Napoleon im J. 1801 wieder nach seiner alten Stelle zurücksandte. Was die Franzosen noch verschont und was seither wieder an Weihegeschenken dargebracht wurde, scheinen ihre würdigen Nachfolger von heute an sich reißen zu wollen. Die Päpste haben nicht bloß durch das Aufgebot aller Künste die Santa Casa verherrlicht, sondern auch, wie schon Paul II. (gest. 1471), den frommen Besuchern des lauretanischen Hauses reichliche Ablässe verliehen. Die letzte Auszeichnung erlangte dasselbe dadurch, daß ein eigenes kirchliches Fest für den 10. December, als den Tag der wunderbaren Translation nach Italien, seitens des apostolischen Stuhles genehmigt wurde. Dieß Fest blieb zunächst nur auf die lauretanische Basilika beschränkt und wurde erst 1632 auf die ganze Provinz der Marken ausgedehnt. Im J. 1699 endlich dann Innocenz XII., nachdem die ganze Angelegenheit von der Rituscongregation abermals erörtert und geprüft worden war, ein eigenes Officium cum Missa für den 10. December und ließ die Gedächtnißfeier der Translation in das römische Martyrologium aufnehmen mit den Worten: Laureti in Piceno Translatio Sacrae Domus Dei Genitricis Mariae, in quo Verbum Caro factum est. Diese Feier wurde dann 1719 auf Toscana und von Benedict XIII. auch auf den Kirchenstaat, auf Venedig und über alle spanischen Besitzungen ausgedehnt. Das Festum translationis almae Domus Lauretanae ist eigentlich eine Kirchweihfeier, was jedem Kenner des von Innocenz XII. gestatteten Officiums sofort klar wird. (Vgl. außer den bereits angeführten Schriften noch: H. Tursellinus S. J., Lauretanae historiae libri V, Moguntiae 1598 und öfters nachgedruckt; Silvio Serragli, Relazione della S. Casa di Loreto, Macerata 1654; B. Bartoli, Le glorie del Santuario di Loreto, Macerata 1700; A. Lucidus, Notizie della S. Casa di S. Maria Verg. in Loreto, estr. dall' Angelita, Torsellino, Serragli, Renzuoli etc. Aggiunt. i doni che si conservano, Loreto 1782, 4°; dann auch Bened. XIV., De Servorum Dei beatif. IV, 2, c. 10, n. 11—17; Raynald. ad ann. 1291 n. 68, 1294 n. 24, 1295 n. 58, 1296 n. 35, 1471 n. 58, 1507 n. 27, 1533 n. 37; Beissel, Das heilige Haus von Loreto, in den Stimmen aus M.-Laach XL, 162 ff.)

Stadt und Bisthum. Rings um das heilige Haus her bauten bald nach dessen Translation sich Leute aus Recanati und dem piceniſchen Gebiete an, so daß mit der Zeit eine Stadt aufblühte, welche nach dem Heiligthume gleichfalls den Namen Lauretum oder Loreto erhielt. Sie zählt heute gegen 4000 Einwohner. Anfangs ein offener Ort, wurde Loreto, als türkische Kaper und beuteluſtige Piraten sie beläſtigten, von Nicolaus V. befestigt. Papst Leo X. erhob die heilige Kapelle zur Collegiatkirche, und Sixtus V., in der Nähe von Loreto geboren, begabte diese Kirche mit außerordentlichen Privilegien, erhob Loreto zur Stadt und zugleich durch Bulle Pro excellenti vom 17. März 1586 zum Sitze eines Bischofs, indem er den Bischofssitz von Recanati hierher verlegte. Recanati, von Flüchtlingen der zerstörten Stadt Elvia Ricina erbaut, wurde von Gregor IX. durch Bulle Rectae considerationis vom 21. Juni 1240 Bischofssitz. Als Recanati durch Excesse der ghibellinischen Partei dem Untergange nahe gebracht worden war (1263), blieb der Sitz bis 1289 erledigt. Unter Bischof Silvius O. Pr. (1289—1300) geschah die Translation des heiligen Hauses. Nach dem Abgange seines Nachfolgers Fridericus de Niccolo di Giovanni (1300—1323) blieb der Sitz, weil die Stadt entvölkert war, abermals erledigt, und Johann XXII. verlegte das Capitel mit dem Bischofssitze nach Macerata. Der Cardinal Albornoz, von Innocenz VI. dazu beauftragt, restituirte am 8. Januar 1356 das Bisthum Recanati, unirte es aber für immer mit Macerata, doch so, daß Recanati die Präcedenz hatte. Dieser Zustand dauerte mit

kurzer Unterbrechung bis auf Sixtus V., der, wie bemerkt, an der Stelle von Recanati Loreto zum Bisthum erhob. Ein Decret Clemens' VIII. vom 9. Februar 1592 stellte das Bisthum Recanati abermals her und vereinigte es aeque principaliter mit Loreto. Im Umfang der Diöcese Recanati finden sich auch die Ruinen der alten Bischofsstadt Potentia, deren Oberhirte Faustinus als päpstlicher Legat an dem 17. Concil zu Carthago (419) theilnahm; dieser Sitz wurde nachher mit Fermo unirt. Die heute noch vereinigten Diöcesen Recinetensis et Lauretana zählen in 20 Pfarreien kaum 50 000 Seelen. In Loreto sind 20 Domherren, 8 Domvicare und 3 Pfarrer, dann an der Santa Casa 16 Pönitentiare der verschiedenen Nationen und etwa 12 Kapuziner. Anfangs versahen den Dienst am heiligen Hause die nach den Kreuzzügen in's Abendland gekommenen Carmeliten, aber nur neun Jahre lang. Papst Martin V. bestellte zur Bedienung desselben eigene Priester. Später wurden verschiedene Kaplaneien gestiftet; von denselben bestehen heute noch die für das österreichische Kaiserhaus, für das sächsische Königshaus, zwei französische, zwei neapolitanische, eine spanische. Eingegangen ist neuestens die Kaplanei des gräflichen Hauses Arco, und die polnische ist von Rußland unterdrückt worden. An Regularen finden sich außer den Pönitentiaren nur noch Kapuziner als Sacristane des heiligen Hauses; ihr Kloster ist von Cardinal Anton Barberini, Bruder des Papstes Urban VIII., gegründet worden. Dann sind zu Loreto Schulschwestern, barmherzige Schwestern und französische Nonnen, deren Kloster französisches Eigenthum ist. Das Kloster der Salesianerinnen wurde von der italienischen Regierung in eine caserma verwandelt, und in das Gebäude des illyrischen Collegiums verlegte sie die Polizei und eine Art Realschule. Das Collegium Illyricum wurde von Gregor XIII. für 30 Alumnen gegründet, gerieth aber bald in Verfall. Urban VIII. stellte es 1. Juni 1627 wieder her, ohne wesentliche Aenderung des Planes, nur mit gesicherter Ausstattung (Bullar. Propag. I, 58). Zur Zeit der französischen Occupation unterdrückt, wurde es von Gregor XVI. im J. 1839 abermals nach seiner ersten Einrichtung wiederhergestellt und den Jesuiten übergeben. Die italienische Regierung scheute sich nicht, in die Fußstapfen der plündernden Franzosen einzutreten. Sie nahm selbst den päpstlichen Palast hinweg; auch bemächtigt sie sich der Opfergaben, welche von den Pilgern in der Santa Casa niedergelegt werden, und die Geistlichkeit an derselben ist ganz von ihr abhängig. Kurze Erwähnung verdient auch noch der

Ritterorden von Loreto, Ordo et Religio Equitum Lauretanorum Pontificiorum, auch I Defensori della Santa Casa di Loreto. Er wurde 1587 von Sixtus V. gestiftet wegen des räuberischen Gesindels, das die Wallfahrt nach Loreto damals sehr unsicher machte. Die Zahl der Ritter war auf 200 festgesetzt, mit der Verpflichtung, die Stadt Loreto zu beschützen, ebenso die Mark Ancona, in welcher Loreto lag, sowie den daran anstoßenden Theil des adriatischen Meeres von Seeräubern zu säubern. Die Ritter durften sich verehelichen, ohne dadurch der Einkünfte, die man ihnen auf geistliche Pfründen anwies und die jährlich für jeden bis zu 200 Ducaten betrugen, verlustig zu gehen. Nach ihrem Tode genossen ihre Nachkommen noch volle 3 Jahre das ganze Einkommen. Ihre ältesten Söhne erhielten die Würde eines Comes Lateranensis, die jüngeren, soweit sie den geistlichen Stand wählten, die eines Notarius Apostolicus, soweit sie aber im weltlichen Stand verblieben, die eines Eques Aureatus. Sie selbst waren von allen Abgaben befreit und Commensalen des Papstes. Nach dem Tode des Papstes Sixtus V. kam der Orden bald in Abgang, und es erhielt sich nur der Titel, der den vornehmeren Bediensteten der päpstlichen Kanzlei gegen Erlegung von 500 Thalern ertheilt wurde. Im vorigen Jahrhundert zählte man noch 260 Ritter. Heute ist der ganze Orden als solcher erloschen und nur noch als Auszeichnung der Domherren von Loreto vorhanden. Diese tragen als Ordenszeichen ein ovales Goldschild, mit gewundenem Reife eingefaßt und mit dem Marienbilde von Loreto, an goldener Kette um den Hals. (Vgl. noch über das Bisthum Ughelli I, 766—771; Cappelletti VII, 195—269; Moroni XXXIX, 203—287; G. Petri I, 181—183; dann Monaldo Leopardi, Serie dei Vescovi di Recanati, Recan. 1828; und über den Ritterorden B. Giustiniani, Hist. chronol. dell' origine degli ordini caval. e di tutte le religiose caval., 2 voll., Venet. 1692; Gryphius, Entwurf von geistlichen und weltlichen Ritterorden, neue Auflage, Breslau 1709.) [Neher.]

Lorin, Jean (Johannes Lorinus), S. J., berühmter Exeget, war 1559 zu Avignon geboren, trat daselbst in die Gesellschaft Jesu, lehrte dann Philosophie zu Rom, Theologie zu Paris, Mailand und wieder zu Rom und starb in der ewigen Stadt am 26. März 1634. Sein ganzes Leben war von ernsten Studien und eifriger Seelsorge ausgefüllt. So lange er noch in Avignon war, hielt er allwöchentlich Vorträge über das Alte Testament für die Juden und führte dadurch nicht wenige derselben zur Annahme des Christenthums. Am meisten ist Lorin durch seine lateinischen Bibelcommentare bekannt geworden, welche eine Reihe großer Foliobände und einige Quartbände füllen. Er schrieb Erklärungen zu Leviticus, Numeri (Köln 1623), den Psalmen (3 Bde., Lyon 1612 ff.), Prediger und Ps. 67 (Lyon 1606), Weisheit (Leyden 1607), Apostelgeschichte (Leyden 1605), den Briefen des hl. Johannes und des hl. Petrus (Leyden 1609) und den Briefen des hl. Jacobus und des hl. Judas (Leyden 1619). Alle diese Werke verrathen tiefes und eingehendes Studium und enthalten eine Fülle des brauchbarsten Mate-

rials. Im 17. und 18. Jahrhundert wurden sie oft gedruckt; jetzt aber werden sie weniger benutzt, weil sie gar zu breit angelegt sind und manche weitschweifige, unklare Erörterung enthalten. [Kaulen.]

Loriti, Heinrich, s. Glareanus.

Lorsch (Laureshan, Lauresheim, Laurissa, monasterium Laureshamense, Laurissense), ehemalige Benedictinerabtei im Großherzogthum Hessen (nicht zu verwechseln mit der spätern, von den Staufern gegründeten Abtei Lorch im württembergischen Jagstkreise), wurde im J. 763 von Cancor, einem Grafen im Oberrheingau, und seiner Mutter Williswinda, Wittwe des am Hofe Pipins einst sehr einflußreichen Grafen Ruprecht, gestiftet und auf einer Insel der Weschnitz, eine Stunde westlich von Bensheim an der Bergstraße, erbaut. Im folgenden Jahre übergaben sie die Stiftung ihrem Verwandten, dem berühmten Bischof Chrodegang von Metz (s. d. Art.), damit derselbe die klösterliche Ordnung einführe. Er weihte 764 die Klosterkirche nach dem Wunsche der Stifter zu Ehren des hl. Petrus ein und berief 16 Mönche aus dem von ihm zu Gorze in Lothringen gestifteten Benedictinerkloster. Durch seine Vermittlung schenkte Paul I. der neuen Stiftung die Reliquien des hl. Nazarius. In einer feierlichen Procession wurden dieselben auf den Schultern der Grafen Cancor, Warinus und anderer Adeligen in die Klosterkirche gebracht und wurden nun der Gegenstand zahlreicher Verehrer aus nah und fern, sowie der Anlaß zu so vielen und bedeutenden frommen Schenkungen, daß bald ein neuer, größerer Kirchenbau auf einer kleinen Erhöhung ausgeführt werden konnte. Gundeland, von dem vielseitig beschäftigten Bruder, der nach den ersten Anordnungen wieder in sein Bisthum zurückgekehrt war, zum Abte eingesetzt, vollendete den Neubau und leitete das Kloster mit vieler Umsicht. Der erste Gegner der frommen Stiftung war Cancors eigener Sohn, Heinrich, der das Ganze zu seinem Privatbesitze zu ziehen suchte. Allein durch die Vorsicht der Stifter war schon vorgebeugt: die Stiftung war von ihnen dem Bischof Chrodegang (sub traditionis titulo, sagt der Codex Lauresh. I, 2) förmlich vermacht und dadurch mittelbar dem Schutze des fränkischen Hofes, mit welchem Chrodegang verwandt war, übergeben worden. Gundeland wählte überdieß ausdrücklich Karl d. Gr. zum Schutzherrn des Klosters, und dieser stattete dasselbe, nachdem Heinrich allen Ansprüchen feierlich entsagt hatte, mit zwei Freibriefen aus, von welchen der eine die freie Abtswahl, der andere Freiheit von jedem fremden Gerichtszwange zusicherte (772). Außerdem schenkte er dem Kloster die ansehnliche Heppenheimer Mark (773). Auch verherrlichte er am 14. August 774, nach Beendigung des Langobardenkrieges, mit seiner Gegenwart die Einweihung der neuen Kirche durch Erzbischof Hildebald von Mainz, dem noch vier benachbarte Bischöfe assistirten. Unter einer Reihe trefflicher Aebte gelangte das Kloster nach Innen und Außen zu großem Ansehen. Zu diesen gehörte aus den nächsten Nachfolgern Gundelands, der den dritten Theil der Einkünfte für die Armen verwendete, Helmreich, zugleich Architekt, dergleichen damals in keinem der besseren Klöster fehlte, und Richbod, der statt des hölzernen Hauses für die Mönche ein anderes Gebäude in südlicher Lage erbaute und es mit Mauern umgab. Er wurde später Bischof von Trier, behielt aber seine Stelle als Abt bei (gest. 803). Unter diesem Abte war es, daß der bayrische Herzog Thassilo um Gnade flehend vor Karl d. Gr. in Ingelheim erschien. Er wurde in ein Kloster verwiesen, und nur das konnte er von Karl erlangen, daß der Act des Haarabschneidens nicht in Gegenwart der fränkischen Großen, sondern zu St. Goar ausgeführt wurde (vgl. die Annales Nazariani, Mon. Germ. SS. I, 44). Thassilo beschloß seine Tage in Lorsch. An Richbod reiht sich an Abt Adelung und der gelehrte Samuel, Bischof von Worms. Unter Abt Thiodrich (Dietrich), der eine Kirche zu Oppenheim baute, erhielt das Kloster von Ludwig dem Deutschen (870) Seeheim und Bickenbach. Die Besitzungen des Klosters, nicht nur an der Bergstraße, sondern auch in entfernteren Gauen, müssen damals schon sehr bedeutend gewesen sein, wie aus dem interessanten Codex Laureshamensis zu ersehen ist, der über 3000 einzelne Schenkungen, größtentheils aus der Zeit Karls d. Gr. und Ludwigs des Frommen, aufzählt. Zu Lorsch gehörten außer den schon erwähnten Besitzungen noch Hahnheim an der Selz (Bezirk Oppenheim), Bürstadt, Biblis, Weinheim, Seckenheim, Virnheim, Großsachsen, Hirschhorn, Fürth, Wißloch, Laudenbach, Crüfftel ꝛc.; außerdem hatte es liegende Güter im Nahe- und Speierergau, im Neckargau, in der Wetterau, im Kocher- und Jagstgau, dann auch zu Giengen an der Brenz.

Die erste bedeutende Störung in der Klosterzucht trat im 9. Jahrhundert ein; das Kloster verlor zur Strafe das Wahlrecht, und Adelbero, Bischof von Augsburg, erhielt vom Kaiser die Leitung des Klosters. Er stellte während seiner fünfjährigen Verwaltung die Ordnung wieder her; seine dringende Bitte jedoch um Zurückgabe des Wahlrechts ging erst 914 unter König Konrad I. in Erfüllung. Eine Zierde für das Kloster war der gelehrte Abt Salomon, der drei Bücher Moralia schrieb und 28 Jahre mit dem besten Erfolge regierte. Bald nach seinem Tode konnte Lorsch den Ottonen Bruno, Erzbischof von Köln, wiewohl nur kurze Zeit, 949—950, unter seinen Aebten aufzählen. Eine große Gefahr für die Selbständigkeit und gute Ordnung des Klosters erhob sich in der Mitte des 11. Jahrhunderts. Der ländersüchtige Erzbischof Adalbert von Bremen (s. d. Art.) hatte seine Augen auch auf dieses schöne geistliche Gut geworfen, und Heinrich IV. hatte ihm bereits die Erfüllung seines Wunsches zugesagt. Aber das Kloster, unter Abt Ulrich, widersetzte sich mit der äußersten Anstren-

gung; zur Schutzwehr wurde damals die Starkenburg erbaut (1066). Diese trotzte mehreren Angriffen der Söldner Adalberts, bis der verhaßte Erzbischof auf dem Reichstage zu Tribur, auf welchem bekanntlich die meisten deutschen Reichsfürsten dem von Gregor VII. gebannten Kaiser Heinrich IV. die Aussöhnung mit der Kirche empfahlen, auf den dringenden Wunsch der Fürsten aus der Umgebung des Kaisers entfernt wurde. Damit schwand auch die Gefahr für Lorsch. Im J. 1090 wurde die Klosterkirche durch Unvorsichtigkeit einiger Leute, welche am Schlusse eines Volksfestes Feuerkugeln warfen, ein Raub der Flammen. Doch war dieser Verlust durch reichliche fromme Spenden bald wieder ersetzt. Schwieriger war die Wiederherstellung der abermals bedeutend erschütterten Ordnung und Disciplin. Der im J. 1110 gewählte Ermenold, ein Mönch aus Hirschau, entließ eine Anzahl Mönche aus Lorsch und setzte andere aus Hirschau an ihre Stelle. So berichtet Tritenheim (Chronic. ad ann. 1114); anders freilich erzählt die Lorscher Chronik, welche erst durch unwürdige, aus Hirschau gewaltsam eingedrungene Mönche die Ordnung gestört werden läßt. Aber schon bald nachher nahm der bessere Theil der Brüder, als er bei der Abtswahl die Majorität erlangte, wieder zu einem Auswärtigen seine Zuflucht. Im J. 1153 wurde der gelehrte und fromme Heinrich aus dem Kloster Sinsheim gewählt. Er war ein treuer Anhänger Friedrichs I., führte bei der Belagerung Cremona's persönlich ein Corps und erhielt dafür von dem von den Kaiserlichen gewählten Victor IV. eine Inful. Nach ihm zerfiel das Kloster sittlich und finanziell immer mehr; es verlor dadurch seine Selbständigkeit und kam an das Erzstift Mainz. Abt Konrad wurde von Gregor IX. 1229 abgesetzt und Erzbischof Siegfried II. von Mainz mit der Verwaltung und Reformation des Klosters beauftragt. Friedrich II. übergab Siegfried die „fürstliche Abtei" Lorsch 1232. Erzbischof Siegfried III. entließ sämmtliche Benedictiner und setzte an ihre Stelle Cistercienser; diese aber zogen sich wegen fortgesetzter Gehässigkeit und selbst gewaltsamer Angriffe der vertriebenen Mönche bald wieder zurück, worauf der Erzbischof Prämonstratenser-Chorherren aus dem Kloster Allerheiligen in der Straßburger Diöcese berief (1248). Aus der fürstlichen Abtei wurde eine Propstei. Noch lange hatte aber Mainz gegen benachbarte Große, namentlich gegen die Pfalzgrafen, welche unter einigen schwachen und nachlässigen Aebten bereits mehrere Besitzungen von Lorsch an sich gebracht hatten, für die neue Erwerbung manche blutige Fehde zu führen. Endlich erreichte der Kurpfälzer doch sein Ziel; als der von Rom 1462 abgesetzte Erzbischof Dietrich von Mainz gegen den an seine Stelle gesetzten Adolf von Nassau eine Fehde begann, mußte, um Geld zu bekommen, Lorsch an Kurpfalz (1463) versetzt werden. Daher sollte Lorsch im 16. Jahrhundert auch den Glauben von Kurpfalz annehmen. Die Prämonstratenser wurden vertrieben, und 1555 wurde ein lutherischer Prediger aus Worms, Johann Carpentarius, zum Propste in Lorsch eingesetzt; die Verwaltung ging an eine „kurfürstliche Administration" über, bis im J. 1623 Lorsch wieder an Mainz gelangte, was im westfälischen Frieden (Bergstraßer Vertrag von 1650) bestätigt wurde. Durch kaiserliches Decret vom 31. März 1664 wurde Kurmainz wegen des Besitzes dieser fürstlichen Abtei mit Sitz und Stimme in den Reichsfürstenrath aufgenommen. Nun machten auch die Prämonstratenser Versuche, wieder in ihre frühere Behausung zu kommen. Der Generalvicar des Ordens, Abt Johann David zu Ninau, bestellte einen neuen Propst in der Person des Johann Silvius; dieser aber konnte wegen der schwedischen Unruhen nicht zum Besitze gelangen. Das Generalcapitel des Ordens schickte den von ihm bestellten Propst an Alexander VII., um die Sache zu verfechten. Es kam zu mehrjährigen Verhandlungen zu Rom, Wien und Mainz, die zu keinem Resultate führten. Inzwischen war das Klostergebäude 1621 abgebrannt, und die Erbauung eines neuen war wohl in den damaligen schweren Zeiten zu kostspielig. Nachdem sich die Bergstraße von den Verheerungen des 30jährigen Krieges (Gustav Adolf eroberte 1631 die Veste Gernsheim, Starkenburg und die ganze Bergstraße) etwas erholt hatte, kamen neue Leiden über sie durch den Einfall der Franzosen unter Turenne 1674. Turenne blieb Sieger bei Sinsheim und Meister der Pfalz und Bergstraße. Im J. 1688 kamen die wilden Schaaren Melacs; alle Ortschaften der Bergstraße litten auf's Neue furchtbar durch Feuer und Schwert. Starkenburg behauptete damals seine Ehre gegen eine harte Belagerung. Im J. 1803 erhielt Hessen-Darmstadt die kurmainzischen Besitzungen an der Bergstraße und damit auch die Propstei Lorsch.

Großen Ruhm erlangte das Kloster durch seine Büchersammlung, die wegen Zahl, Alter und Seltenheit der Handschriften, sowie wegen Kostbarkeit der Einbände mehrfach als erste in Deutschland galt. Lorsch rettete der gelehrten Welt einen Theil von Livius (jetzt in Wien; Mommsen et Studemund, Anal. Livian., Lips. 1873, 7); von Ammianus Marcellinus (Denis, Nachträge zur Wien. Buchdr. 55); von Hesychius; den ältesten oder zweitältesten Florus (jetzt in Heidelberg); den Ruhm der Palatina in Rom bilden vor Allem die Lorscher Codices (Nazariani). Berühmt waren die Handschriften Virgils und Gregors von Tours; der jüngst in Montpellier an's Licht gekommene Juvenal (Cod. Pithoean.); dann eine Inschriftensammlung, welche von de Rossi als princeps carminum saltem numero celeberrima Palatina sylloge genannt wird (Inscription. christian., Introd.) und in Poetae latini aevi Carol., ed. Dümmler 1880, I, 99, ihre Verwerthung fand. Ueber die grammatischen Handschriften Cod. pal. 1719. 1754 vgl. Keil, Anal. gramm. 19. 21;

ferner Rheinisches Museum für Philologie von Welcker und Ritschl, Neue Folge XXIII, Frankfurt 1868, 385 ff.; über die historischen Handschriften der Palatina vgl. Arch. d. Gesellsch. XII, 332, Neues Archiv III, 321; Jahrbücher unter Konrad II. von Breßlau II, 531; über L. Volusii Metiani Lib. de asse vgl. Mommsen, Abhandlung der königl. sächs. Gesellsch. d. Wissenschaften, histor.-philos. Klasse II, 285; über Lorscher Sacramentarien Delisle, Mémoire sur d'anciens Sacramentaires 238—241; über die in künstlerischer Hinsicht ausgezeichneten Handschriften Gori, Thesaur. diptych. III, 25; Lamprecht, Initialornamentik 28; Kraus, Beitr. z. Trierer Gesch. I, 29. Zur Lorscher Beichte vgl. Zeitschr. f. deutsches Alterth. XIX, Heft 2; zu den Lorscher Räthseln dieselbe Zeitschr., Neue Folge XI. Die drei Bibliothekskataloge stehen bei Becker, Catalogi bibliothecarum antiqui, 1885, 82—120. Necrologien haben sich gerettet und liegen in Rom und Würzburg; den berühmten Codex traditionum Lauresh. (3836 Nummern mit 2000 Ortsnamen) mit dem im 12. Jahrhundert zusammengestellten Chronicon bewahrt das Reichsarchiv in München (Codex principis olim Laureshamensis Abbatiae diplomaticus, ed. Acad. elect. Theodoro-palatina, 3 voll., Mannh. 1768—1770; die Chronik allein Mon. Germ. SS. XXI). (Vgl. C. Dahl, Beschreibung des Fürstenthums Lorsch oder Kirchengeschichte des Oberrheingaus, Darmstadt 1812; Falk, Geschichte des ehemaligen Klosters Lorsch, Regensburg 1866; Nachträge im Correspondenzblatte des Gesammtvereins 1874, Nr. 3, 18.) [(Scharpff) Falk.]

Lot (לוֹט, LXX Λώτ), im A. T. ein Sohn Harans, eines Bruders Abrahams (Gen. 11, 27), nur der Bruder von Melcha und Jesca, welche letztere von Einigen mit Sara identificirt wird. Er begleitete seinen Oheim und dessen Vater Thare, als sie von Ur in Chaldäa, ihrer Heimat, nach Haran zogen und dort sich niederließen (Gen. 11, 28—31). Später, als Abraham auf Gottes Geheiß auch von da wieder fortzog, während sein Vater und seine Verwandtschaft blieben, begleitete ihn sein Brudersson Lot ebenfalls bis in's Land Canaan (Gen. 12, 4 f.). Es dauerte jedoch nicht lange, so entstanden Streitigkeiten zwischen den Hirten Abrahams und Lots, infolge deren sie sich von einander trennten und Lot den Jordankreis bis gegen Sodoma hin bezog, eine Gegend, gut bewässert und fruchtbar, wie ein Garten Gottes (Gen. 13, 5—12). Bald aber traf ihn hier ein großer Unfall. Fünf Städte des Jordankreises, Sodoma, Gomorrha, Adama, Seboim und Bala, wurden von Chodorlahomor und seinen Verbündeten mit Krieg überzogen, weil sie nach zwölfjähriger Dienstbarkeit von ihm abgefallen waren. Im Thale Siddim kam es zum Treffen. Die Könige von Sodoma und Gomorrha fielen, die übrigen flohen, die eroberten Städte wurden ausgeplündert, und da Lot zu Sodoma wohnte, wurde auch er sammt seiner Habe fortgeführt. Als Abraham hiervon Kunde erhielt, setzte er mit seinen Leuten und seinen Verbündeten den Feinden nach, überfiel sie unvermuthet bei Nacht in der Gegend von Dan, schlug sie, verfolgte sie bis Hoba in der Nähe von Damascus und nahm ihnen alles Geraubte, namentlich auch Lot und seine Habe, wieder ab (Gen. 14, 1—16). Später, als die vier Städte des Jordankreises, Sodoma, Gomorrha, Adama und Seboim, wegen ihrer Lasterhaftigkeit zerstört werden mußten, wurde Lot auf eigenthümliche Weise davon in Kenntniß gesetzt und vor dem Untergange bewahrt. Zwei Engel nämlich kamen als unbekannte Fremdlinge nach Sodoma und folgten der dringenden Einladung Lots, in seinem Hause zu übernachten. Als aber die Bewohner von Sodoma einen vergeblichen Versuch machten, die vermeintlichen Fremdlinge zu mißhandeln, kündigten diese den nahen Untergang der Stadt an und führten am frühen Morgen Lot mit den Seinigen hinaus, wobei jedoch Lots Weib, weil sie das Verbot der Engel nicht beobachtete, in eine Salzsäule verwandelt wurde (Gen. 19, 1—26). Es ist hier nicht an ein bloßes Umsehen, sondern an ein Zurückbleiben zu denken, welches auf die verkehrte Anhänglichkeit an die Stätte der Sünde und Verruchtheit zurückzuführen ist (Luc. 17, 32). Auch die „Verwandlung" ist so aufzufassen, daß die Zurückgebliebene durch die umherfliegenden Steinsalzstücke getroffen wurde und diese sich um sie aufhäuften. Lots wunderbare Rettung für einen Mythus zu erklären und mit dem heidnischen Mythus von Philemon und Baucis auf gleiche Linie zu stellen (vgl. Winer, Realwörterb. s. v. Lot), hat man keinen andern Grund als die rationalistische Wunderscheu; auch der Versuch, die Verwandlung in eine Salzsäule hinweg zu erklären (vgl. Rosenmüllers Scholien zu Gen. 19, 26 und Winer a. a. O.), verstößt in allen seinen Wendungen gegen die Textesworte. Nach Sodoma's Zerstörung begab sich Lot mit seinen beiden Töchtern zunächst nach Segor (Bala), und später von da auf das nahe Gebirge, wo er in einer Höhle sich aufhielt. Hier brachten es seine Töchter, welche offenbar von den sittlichen Gebrechen der Sodomiten nicht frei geblieben waren, dahin, daß er ihnen beiwohnte, ohne es zu wissen; eine entsetzliche Strafe für das verbrecherische Anerbieten, welches er zur Zeit den Sodomiten gemacht hatte (Gen. 19, 8). Beide Töchter bekamen Söhne; der Sohn der ältern wurde Stammvater der Moabiter, und der Sohn der jüngern Stammvater der Ammoniter (Gen. 19, 22 f. 30—38). Auch hier hat man eine aus Nationalhaß entsprungene Volkssage, eine sehr gehässige und garstige Dichtung finden wollen, deren etymologisches Fundament selbst der grammatischen Wahrscheinlichkeit entbehre (de Wette, Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament II, 94 f.; Winer a. a. O.). Allein daß gegen das etymologische Fundament nichts einzuwenden sei, behauptet selbst

Tuch (Commentar über die Geneſis 370), und Baumgarten (Commentar zum Pentateuch, Kiel 1843, 216) bemerkt mit Recht, „dieſe Meinung ſei rein aus der Luft gegriffen", und fügt bei: „denn nirgends wird dieſen Völkern ihr blutſchänderiſcher Urſprung zum Vorwurf gemacht, im Gegentheil wird den Israeliten unterſagt, das Gebiet zu betreten, welches Jehova ‚den Söhnen Lots' gegeben hat (Deut. 2, 9. 19—21). Erſt nachdem ſie ſich unbrüderlich gegen Israel bezeugt haben, wird ihnen, und zwar ausdrücklich aus dieſem Grunde, der Eingang in die Gemeinde Israels unterſagt" (Deut. 23, 3. 4). In keinem Fall kann die Abſtammung Ammons und Moabs von Lot und demnach ihre Stammverwandtſchaft mit Israel bezweifelt werden. Ueber die rabbiniſchen und mohammedaniſchen Zuthaten zu dem bibliſchen Berichte über Lot vgl. Calmet, Dictionarium Biblicum s. v. Loth. [Welte.]

Lothar II., König, zweiter Sohn Kaiſer Lothars I., erhielt ſchon zu Anfang des Jahres 855 von ſeinem Vater die Herrſchaft über Friesland und bei der Reſignation des Kaiſers im September 855 noch über Francien, das Hauptſtück des regnum Lotharii dieſſeits der Alpen. Die Unzufriedenheit namentlich des ältern Bruders, des Kaiſers Ludwig II., mit dieſer Theilung wurde im Hochſommer 856 zu Orbe (unweit des Neuenburger Sees) dahin beglichen, daß ſich der Kaiſer mit ſeinem lombardiſchen Königreiche begnügte, während andererſeits auch Lothar II. dem jüngern Bruder Karl den Beſitz der Provence und der ſich daran ſchließenden Rhonelande, deren er ſich gewaltſam zu bemächtigen dachte, zugeſtehen mußte. „Die kräftigſten von den Stämmen, die zum Reiche Lothars I. gehört hatten, beherrſchte jetzt von Karls des Großen Pfalz zu Aachen aus Lothar II.; ihm waren außer den längſt verwälſchten Burgundern und den belgiſchen Landſchaften, die auf der Sprachgrenze lagen, alle deutſch redenden Menſchen aus der Erbſchaft ſeines Vaters zugefallen: die Frieſen, die Rheinfranken oder Ripuarier, die Moſellaner, die Elſäſſer und der Theil der Franken, den man noch ſpäter nach jenem im engern Sinne Lotharingier benannte" (Dümmler I, 401). Dennoch war Lothar weder durch die Ausdehnung ſeines Gebietes, auf welchem als Kampfplatz Jahrzehnte hindurch die Ueberlegenheit des germaniſchen oder des romaniſchen Elements im Frankenreiche ſich erproben ſollte, noch durch ſeine perſönlichen Eigenſchaften dazu berufen, innerhalb der fränkiſchen Theilreiche eine maßgebende Stellung einzunehmen, und thatſächlich ſchwankte er bis zum Jahre 860 in einer ſchwächlichen und unzuverläſſigen Vermittlerrolle zwiſchen Oſt- und Weſtfranken. Eine unbezähmbare Leidenſchaft des Königs, die, Sitte und Recht mißachtend, ihrem Ziele zuſteuerte, bot dann unerwartet die Richtpunkte für die gegenſeitigen Beziehungen des Oſt- und Weſtreiches und die Veranlaſſung zu erhöhter Geltendmachung päpſtlicher Auctorität gegen die Frankenkönige. Schon in jungen Jahren und bei Lebzeiten ſeines Vaters ſtand Lothar mit Waldrada, einer Tochter aus guter Familie, in einem Verhältniß, von dem nur unglaubwürdige Gewährsmänner, nämlich einige in dem Ehehandel compromittirte Biſchöfe und der König ſelbſt, und obendrein erſt im ſpätern Verlauf des Prozeſſes, als die erſten Mittel und Wege nicht zum Ziele geführt hatten, behaupteten, daß es ein in geſetzmäßiger Form geſchloſſenes Ehebündniß geweſen ſei. Für die ſittliche Beurtheilung des Königs und ſeiner Hofbiſchöfe, ſowie der Handlungsweiſe des Papſtes, iſt es von weſentlicher Bedeutung, daß keiner der Zeitgenoſſen und von modernen Hiſtorikern nur Ranke (Weltgeſchichte VI, 181 f.) an die Wahrheit dieſer Behauptung geglaubt hat. Zur Regierung gelangt, heiratete Lothar, „noch in der friſchen Trauer um des Vaters Tod", nicht Waldrada, ſondern Thietberga, die Tochter eines damals ſchon verſtorbenen Grafen Boſo und Schweſter des Abtes Hucbert von St. Maurice. Vermuthlich haben politiſche Gründe die Verſchwägerung mit letzterem wünſchenswerth erſcheinen laſſen: Hucbert beherrſchte durch den Beſitz einer ausgedehnten Grafſchaft im öſtlichen Burgund, zwiſchen dem Jura und den penniniſchen Alpen, die Päſſe aus dem Mittelreich nach Italien. Die Ehe blieb kinderlos, und die Ausſicht, ſein Reich ſo wenig als die Kaiſerkrone, welche der ebenfalls kinderloſe Bruder trug, Leibeserben hinterlaſſen zu können, mag als politiſcher Grund mitgewirkt haben, daß der an Sinnengenüſſe früh gewöhnte Lothar die ſchuldloſe Königin im J. 857 verſtieß und zu dem Umgange mit Waldrada, die ihm ſchon einen Sohn und zwei Töchter geboren hatte, zurückkehrte. Der Einfluß dieſes Weibes auf Lothar und ihr ehrgeiziger Wunſch, die Krone zu tragen, erſchienen den Mitlebenden als die eigentlichen Triebfedern von Lothars Handlungsweiſe. Die Schändlichkeit des Verfahrens gegen die Königin ſollte der üble Leumund ihres Bruders decken: man ſprengte das Gerücht aus, Thietberga ſei bei ihrer Vermählung nicht mehr Jungfrau geweſen, ſondern ſie ſei von ihrem leiblichen Bruder Hucbert auf unnatürliche Art entehrt worden, habe dennoch concipirt, jedoch durch einen Trank eine Frühgeburt herbeigeführt. Die ſchon von Papſt Benedict III. gerügten frechen Gewaltthaten und ſchrankenloſen Ausſchweifungen Hucberts, der außer der Tonſur nichts Clericales an ſich hatte, mochten dem Gerücht vielfach Glauben verſchaffen. Aber der Unwille des lothringiſchen Adels gegen dieſe Formloſigkeit des Verfahrens zwang den König, die Sache im J. 858 vor dem Königsgericht zur Verhandlung zu bringen. Da der angeklagten Königin Zeugen fehlten, ſo wurde ihr zum Beweis ihrer Unſchuld nach germaniſchem Gerichtsgebrauch das Gottesurtheil des heißen Waſſers auferlegt. Ihr Vertreter zog den Arm unverletzt aus dem ſiedenden Waſſer, und der König ſah ſich gezwungen, die im Ordal ſiegreiche Königin wieder als Gemahlin anzuerkennen. Aber

die feierliche, vom bischöflichen Segen begleitete Aussöhnung war nur Trug; die Königin wanderte in's Gefängniß, wo Alles aufgeboten wurde, um sie selbst zu einem Schuldbekenntniß zu nöthigen, auf Grund dessen ihre Ehe gelöst werden könnte. In ihrer Verlassenheit appellirte sie an den apostolischen Stuhl und erklärte im Voraus alle ihre Aussagen als durch Todesangst erpreßt und deßhalb ungültig. Während sich Lothar nach Außen durch die Aussöhnung mit seinen Brüdern Ludwig und Karl, mit welchen er bei der Reichstheilung in so heftigen Zwist gerathen war, sicher stellte, gewann er zur Ausführung seines schurkischen Planes zwei Metropoliten seines Reiches, Gunthar von Köln (s. d. Art.), einen ehrgeizigen und habsüchtigen Mann von leichtfertigem Lebenswandel, und den gutmüthigen, aber geistig beschränkten und unselbständigen Erzbischof Theotgaud von Trier, neben ihnen den Bischof Adventius von Metz. In der Pfalz zu Aachen versammelten sich am 9. Januar 860 vier Bischöfe und zwei Aebte aus dem Reiche Lothars zu einer Synode, um im Auftrage des Königs den bösen Gerüchten über seine Gemahlin auf den Grund zu gehen. Die Königin, der Synode vorgestellt, erklärte sich der Ehe unwürdig und beauftragte den Erzbischof Gunthar, der Synode die Gründe zu offenbaren, welche sie ihm in geheimer Beicht anvertraut habe. Nach Kenntnißnahme derselben erklärte die Synode, daß die durch ihren Bruder entehrte Königin die Ehe nicht fortsetzen dürfe, vielmehr zur Kirchenbuße in ein Kloster zu verweisen sei. Schon Mitte Februar 860 trat in Aachen eine noch zahlreichere Synode zusammen, an der auch Bischöfe aus dem westfränkischen und provenzalischen Reiche theilnahmen; neben der Synode tagte Lothar mit den weltlichen Großen des Reiches. Hier, im Angesichte des gesammten Reiches, wiederholte die Königin mündlich und schriftlich die Selbstanklage; der König schwur, sie nicht gezwungen zu haben; die Königin versicherte feierlich, trotz der bewegtesten Zureden von Freundesseite, frei und selbständig zu handeln, und versprach, niemals mehr eine Klage oder Berufung einzulegen. Den Bitten der Königin entsprechend, beschlossen die Bischöfe, das nunmehr öffentliche Aergerniß durch öffentliche Kirchenbuße zu sühnen, Thietberga nach ihrem Wunsche dem Kloster zu übergeben. Das Verhältniß der beiden Aachener Versammlungen sucht Schrörs (Hinkmar 180 ff.) aus ihrem Verfahren dahin zu bestimmen, daß die erste eine rein geistliche, weil sie ein Ehegericht war, die zweite aber nicht bloß eine geistliche, sondern zugleich eine weltliche war, weil es sich um ein Strafverfahren handelte, an welchem die Laien schon mit Rücksicht auf den Spruch des Königsgerichtes von 858 nicht unbetheiligt bleiben durften. Lothar war die verhaßte, kinderlose Königin los, aber noch nicht am Ziele seiner Wünsche. Bald nach diesen Ereignissen trat Lothar zwar öffentlich als Verbündeter Karls von Westfranken auf, förderte aber in der That die Wünsche Ludwigs des Deutschen: es ist der Beginn jener Politik Lothars, welche nur noch im Auge hat, dem Bündniß mit Waldrada volle Anerkennung zu erwirken, denn „nur dann durfte Lothar hoffen, sein Land auf die Nachkommen Waldrada's zu vererben, wenn die anderen Frankenkönige seine Ehe mit ihr als eine gesetzmäßige und rechtsgültige ansähen, oder wenn wenigstens die Zustimmung der übrigen ihm so weit zur Seite stände, daß er die Anfechtungen eines einzigen unter ihnen, der anderer Meinung wäre, nicht zu fürchten hätte" (Dümmler II, 8). Der Gegensatz stellte sich zuerst von westfränkischer Seite ein, als Karl der Kahle die aus der Klosterhaft entwichene Thietberga in sein Reich aufnahm, und vor Allem, als Erzbischof Hinkmar von Reims gegen Ende des Jahres 860 ein umfangreiches, gelehrtes Gutachten auf die schriftlichen Anfragen verschiedener Geistlichen und Laien über den lotharischen Ehehandel veröffentlichte, hier das ganze Truggewebe enthüllte und mit beredten Worten die Sache der unterdrückten Unschuld verfocht (s. d. Art. Hinkmar). Als auch noch die befreite Königin zum zweiten Male nach Rom appellirte, da beeilten sich Lothar, der sich nun zugleich offen in die Arme des ostfränkischen Königs warf, und seine Bischöfe, durch demüthige und ergebungsvolle Schreiben an den apostolischen Stuhl das Eingreifen und die Entscheidung des Papstes vor der Entgegennahme der schriftlichen und persönlichen Berichterstattung hintanzuhalten. Unterdessen durchbrach Lothar die letzten Schranken, die ihn äußerlich noch von dem ersehnten Ziele seiner Wünsche trennten. Auf einer neuen Synode zu Aachen am 29. April 862 erklärten alle Bischöfe Lothringens (zwei ausgenommen) die Ehe des Königs wegen der vor der Ehe durch Thietberga begangenen Fleischessünden für ungültig und ertheilten dem Könige, der bei seinen jungen Jahren und seinem feurigen Temperamente keine Enthaltsamkeit üben zu können versicherte, die Erlaubniß zur Wiederverheiratung. Noch in demselben Jahre feierte Lothar seine Vermählung mit Waldrada und setzte dieser die Königskrone auf, ohne die Ankunft der Legaten abzuwarten, welche Papst Nicolaus I., als ihm das Ergebniß der Synode durch Lothar mitgetheilt war, zu senden in Aussicht stellte. Im nächsten Jahre (863) erwarb Lothar nach dem Tode seines Bruders Karl (24. Januar 862) ohne jede Anfechtung den bei weitem größten Theil von dessen Reich, während sein Bruder, Kaiser Ludwig, nur die Provence und vielleicht ein Stück von Burgund am linken Rhoneufer erhielt. Aber weder diese Machtvermehrung noch die vorausgegangene Anbahnung eines friedlichen Verhältnisses zwischen Lothar und seinem Oheim Karl auf dem Frankentage zu Savonières (bei Toul) im November 862 konnten die Maßnahmen des heiligen Stuhles hindern, bei welchem Recht und Sitte ihre letzte Zuflucht gefunden. Im November 862 hatte Papst Nicolaus I. nach langem Zögern die Bischöfe Rhadoald von Porto und Johann von Cervia ent-

ſandt, damit ſie auf einer Synode zu Metz bei Anweſenheit nicht bloß der lotharischen, ſondern auch von je zwei Biſchöfen aus den anderen Theilreichen über den Ehehandel Lothars eine gründliche Unterſuchung anſtellten. Erſt nach der Abreiſe der Legaten erhielt der Papſt von der inzwiſchen erfolgten Vermählung Lothars und Waldrada's und der neuen Behauptung Kenntniß, daß Lothar, ſchon früher von ſeinem Vater unter Beobachtung der geſetzmäßigen Solemnitäten mit Waldrada vermählt, nach ſeiner Thronbeſteigung durch Zwang und Drohungen beſtimmt worden ſei, Waldrada zu verſtoßen und Thietberga zu ehelichen. Neue Briefe des Papſtes befahlen die Unterſuchung der Richtigkeit dieſer Behauptung und forderten ſämmtliche Erzbiſchöfe in Gallien und Germanien auf, in Metz zu erſcheinen, um über Lothar canoniſches Gericht zu halten; die Beſtätigung oder Verwerfung der Synodalacten behielt Nicolaus ſich ſelber vor. Als aber die Legaten endlich Mitte Juni 863 in Metz eintrafen, waren nur Biſchöfe aus dem Reiche Lothars anweſend. Die päpſtlichen Legaten, von Lothar beſtochen, legten die Briefe des Papſtes theils gar nicht vor, theils duldeten ſie ihre Verfälſchung; nur zum Schein wurde eine Prüfung des Thatbeſtandes vorgenommen, Thietberga verurtheilt, die Rechtmäßigkeit der Ehe Waldrada's ſomit anerkannt. Auf den Rath des ſchlauen Biſchofs Hagano von Bergamo wurden die beiden Erzbiſchöfe Gunthar und Theotgaud beauftragt, die Synodalacten dem Papſte perſönlich zur Genehmigung vorzulegen. Drei Wochen nach dem freundlichen Empfang, welchen die nichts Schlimmes ahnenden Erzbiſchöfe in Rom gefunden, Ende October 863, wurden ſie vor eine Lateranſynode geladen. Hier legte der Papſt die unerhörte Ruchloſigkeit des Verfahrens zu Metz auf Grund der empfangenen Acten dar, kaſſirte die letzteren, ſuspendirte die Erzbiſchöfe für immer von ihrem Amte, bedrohte die mit ihnen Verkehrenden mit dem Banne, während den übrigen Biſchöfen für den Fall der Unterwerfung unter den Spruch des Papſtes Verzeihung in Ausſicht geſtellt wurde. Die furchtbar enttäuſchten Erzbiſchöfe, weit entfernt, ſich zu unterwerfen, eilten in ohnmächtigem Ingrimm zum Kaiſer nach Benevent. Dieſer ließ ſich durch die Vorſtellungen, daß Geſandte ſeines Bruders, und zwar auf bisher ungewöhnliche Weiſe, ohne die Zuſtimmung ihrer Mitbiſchöfe, durch päpſtlichen Machtſpruch abgeſetzt worden ſeien, ſo in Zorn verſetzen, daß er Anfangs 864 mit einem ſtarken Heere nach Rom aufbrach. Zugleich ſchaarten ſich alle Widerſacher, welche die kräftige Regierung des Papſtes in Italien erweckt hatte, zu einer Empörung gegen den heiligen Stuhl zuſammen; durch Sendſchreiben, wahre Brandſchriften, verſuchten die Erzbiſchöfe, ihren perſönlichen Streit als einen Kampf biſchöflicher Selbſtändigkeit gegen die päpſtliche Allgewalt darzuſtellen. Aber die Maßloſigkeit des Angriffs entbehrte jeden Erfolges, denn „niemand mochte die biſchöfliche Freiheit im Bunde mit dem Laſter vertheidigen“ (Dümmler II, 72). Beſiegt von der unbeugſamen Standhaftigkeit des belagerten Papſtes, geſchreckt durch Unfälle, welche als Anzeichen göttlicher Strafgerichte angeſehen wurden, zog der Kaiſer nach einem Vergleich mit dem Papſte ab. Die ſchuldigen Erzbiſchöfe, vom Kaiſer preisgegeben, erfuhren daſſelbe Schickſal in der Heimat von Lothar, der ihre Abſetzung anerkannte, für Köln ſogar ſofort einen neuen Erzbiſchof beſtellte und in Rom ſchriftlich ſeine Ergebenheit gegen den apoſtoliſchen Stuhl verſicherte, mit der Bitte, den Verdächtigungen ſeitens ſeiner Feinde nicht zu viel Glauben beizumeſſen. Die anderen Biſchöfe unterwarfen ſich und wurden nach reumüthig eingeſtandenem Unrecht vom Papſte begnadigt. Aber der Plan des Papſtes, in Rom eine Synode fränkiſcher Biſchöfe zur Verhandlung über den Ehebruch Lothars zu verſammeln, obwohl zweimal aufgenommen (am 1. November 864 und 18. Juni 865), ſcheiterte an dem Mangel von Entgegenkommen ſeitens der Frankenkönige und ihres Epiſcopats. Darum entſandte Nicolaus I. im J. 865 ſeinen Kanzler Arſenius, Biſchof von Orta, dem außer anderen Aufträgen für Weſt- und Oſtfranken die Aufgabe zufiel, die Königin Thietberga aus der Pfalz Attigny in Weſtfranken dem König Lothar zuzuführen. Zu Vendreſſe (ſüdweſtlich von Sedan) fand am 3. Auguſt 865 die feierliche Wiedervereinigung der getrennten Ehegatten ſtatt, und am 15. Auguſt nahm das Ehepaar in königlichem Schmuck an dem Hochamte des päpſtlichen Legaten zu Gondreville theil, wo Waldrada dem Legaten übergeben wurde, damit er ſie nach Italien führe. Aber obwohl Lothar und zwölf ſeiner vornehmſten Grafen und Vaſallen ſich durch einen Schwur dafür verbürgt hatten, daß Thietberga alle Rechte einer Königin und Ehefrau genießen ſolle, ſo ſah ſich dieſelbe doch bald nach der Abreiſe des Legaten wieder unwürdiger Behandlung preisgegeben, während Waldrada dem Legaten in Pavia entfloh, in Lothars Reich zurückkehrte, in Pracht und Ueppigkeit ſchwelgend an ſolchen Orten ſich aufhielt, wo ſie mit Lothar leicht verkehren konnte, und Gunthar neuerdings ſein Erzbisthum vom König übertragen erhielt. Da bannte Nicolaus I. wiederholt (am 2. Februar und im Juni 866) Waldrada mit all' ihren Gönnern und Mitſchuldigen, den König ausgenommen. Trotzdem beharrte Lothar bei der Verfolgung ſeiner Scheidungspläne, und nachdem es ihm im November 866 gelungen, ſogar die Freundſchaft Karls des Kahlen zu gewinnen und dieſen (zeitweiſe) in eine unkirchliche Politik zu drängen, trat er noch in demſelben Monat in Trier vor ſeinen Biſchöfen mit der alten Behauptung auf, daß Thietberga niemals ſeine rechtmäßige Gemahlin geweſen, und drohte, wenn dieſes Mittel nicht zum Ziele führen ſollte, die Königin des Ehebruches anzuklagen und das Ordal des Zweikampfes entſcheiden zu laſſen. Die

Bischöfe gingen dießmal nicht auf Lothars Anträge ein. Aber die mißhandelte Königin bestritt selber in ihrer Todesangst brieflich die Rechtmäßigkeit ihrer Ehe und wollte persönlich dem Papste in Rom den Beweis erbringen, daß Waldrada Lothars Gattin sei. Erst die Zurückweisung dieses Anerbietens durch den Papst, der die Königin bis zum Siege des Rechtes und des Princips auf ihrer Stelle trotz der Lebensgefahr auszuharren verpflichtete, und der Vertrag der Könige Ost- und Westfrankens zu Metz (867) über die künftige Theilung des Reiches ihres erbenlosen Neffen brachte Lothar in solche Bedrängniß, daß er durch erneuerte Versicherung seiner Unterwürfigkeit und Ergebenheit gegen den apostolischen Stuhl und durch Annäherung an Ludwig den Deutschen den drohenden Gefahren zu begegnen suchte. Noch vierzehn Tage vor seinem Tode (13. November 867) sah sich Nicolaus I., unter Darlegung des Verlaufes des lotharischen Ehehandels, den er nicht mit Unrecht eine Tragödie nennt, und der Gründe seiner eigenen Handlungsweise, veranlaßt, die Intercession des deutschen Königs abzulehnen, an allen Straffentenzen gegen Waldrada und die beiden Erzbischöfe festzuhalten. Das Jahr 867 war noch nicht abgelaufen, als Thietberga persönlich in Rom eintraf, um bei dem neugewählten Papste Hadrian II. die Auflösung ihrer Ehe zu erbitten, welche unfruchtbar und unrechtmäßig sei. Aber auch Hadrian ließ sich von der Unrechtmäßigkeit der Ehe nicht überzeugen; er gestattete jedoch der Königin, weil sie eidlich versicherte, lieber unter die Heiden gehen, als ihren Gemahl wiedersehen zu wollen, eine vorläufige Trennung und stellte eine nochmalige Untersuchung der Scheidungsangelegenheit in Aussicht. Das scheinbare Entgegenkommen des bejahrten und milden Papstes belebte die Hoffnungen Lothars noch mehr, als sein Wunsch, persönlich vor dem Papste zu erscheinen, nicht bloß mit einer freundlichen Einladung zur Romreise beantwortet, sondern auch Waldrada auf die allerdings dringende Verwendung des Kaisers vom Banne gelöst und den Königen Ost- und Westfrankens gegenüber die Unantastbarkeit des lotharischen Reiches ausgesprochen wurde. Mit einem glänzenden Gefolge und „mit goldenen Mitteln der Ueberredung hinlänglich versehen", trat Lothar im Juni 869 seine Reise nach Italien an, zog an Rom vorüber in das Gebiet von Benevent, wo sich sein Bruder, Kaiser Ludwig, im Krieg gegen die Sarazenen begriffen befand. Der Einladung des Kaisers folgend, erschien der Papst am 1. Juli in Monte Cassino zur Unterredung mit Lothar und der ränkevollen Kaiserin Engelberga. Aber trotz heftiger Verhandlung erreichte Lothar nur das einzige Zugeständniß der Berufung einer Generalsynode zu nochmaliger Prüfung der Sache; die Auflösung der Ehe und die Wiederherstellung der abgesetzten Erzbischöfe lehnte der Papst trotz des drangvollen Augenblicks klug und fest zugleich ab. Erst nach der feierlichen Versicherung Lothars und seines Gefolges, daß er, seinem Eide treu, seit der Excommunication Waldrada's mit ihr keinerlei Verkehr gepflogen, entschloß sich der Papst, Lothar wenigstens ein augenblickliches Unterpfand versöhnlicher Gesinnung zu geben; er reichte ihm und seinem Gefolge während der Messe die heilige Communion unter der Beschwörung, Lothar solle vom Empfang des Sacramentes, wenn sein Gewissen ihn schuldig spreche, zurückstehen, auf daß es ihm nicht zum Gericht und zur Verdammniß gereiche. Ohne Zaudern empfing der Verstockte sammt dem Gefolge die Eucharistie. Als Hadrian II. nach Rom zurückkehrte, folgte ihm Lothar auf dem Fuße, und obwohl er hier nur geringe Beweise der Achtung und des Wohlwollens erhielt, so reiste er doch mit frohen Hoffnungen ab. Schon in Lucca von einem Fieber ergriffen, an welchem sein Gefolge schaarenweise starb, setzte er seine Reise unaufhaltsam fort, langte am 6. August in Piacenza an und starb am 8. August; im Kloster des hl. Antonin außerhalb der Stadtmauern fand er seine letzte Ruhestätte. Thietberga beschloß ihr Leben als Aebtissin des Klosters der hl. Glodesinde in Metz, Waldrada nahm den Schleier im Kloster zu Remiremont an der Mosel. Der jähe Untergang Lothars und seines Gefolges lebte im Gedächtniß der Nachwelt als das Andenken an ein furchtbares Strafgericht Gottes fort. In sein Reich theilten sich im Vertrage zu Meersen (870) seine Oheime unter Ausschluß der Erbrechte seines kaiserlichen Bruders. (Die wichtigsten Quellen bilden die Acten der Synoden, welche in dieser Angelegenheit gehalten worden sind, und die päpstliche Correspondenz über den Ehehandel bei Mansi, Concil. coll. XV, Hardouin V und Jaffé, Regesta Pontiff. Rom. Durch die Conciliengeschichte von Hefele, 2. Aufl., IV, die Monographie von Schrörs, Hinkmar von Reims, Freib. 1885, vor Allem durch Dümmlers Gesch. d. ostfränk. Reiches, 2. Aufl., I—II, ist die ältere Literatur entbehrlich geworden.) [Sdralek.]

Lothringen, Karl, Cardinal von, war der zweitgeborene Sohn Claude's, des ersten Herzogs von Guise (aus dem lothringischen Hause), geb. zu Joinville am 17. Februar 1524. Mit den glänzendsten Geistesgaben ausgestattet, widmete sich Karl im Colleg von Navarra dem Studium der Eloquenz und Philosophie mit ausgezeichnetem Erfolge. Die meisten lebenden Sprachen Europa's machte er sich zu eigen; mit Bewunderung bemerkten die Italiener, wie vortrefflich er sich in der ihrigen ausdrücke. Schon in früher Jugend wurde er von Franz I. an den Hof gezogen, und viel sittliche Kraft verrieth es, daß weder die Liebe zu den Wissenschaften noch die sittliche Integrität des jungen Herzogs bei den verführerischen Reizen des Lebens dort einen Schaden litt. Bereits im Jahre 1538 wurde er durch König Franz zum Erzbisthum Reims nominirt, eine Würde, von der er nach erfolgter päpstlicher Bestätigung im Mai dieses Jahres durch einen Procurator Besitz nahm. Die bischöfliche Consecration jedoch und das Pal-

lium empfing er erſt im J. 1545. Zwei Jahre darauf, nachdem er König Heinrich II. in ſeiner Metropolitankirche geſalbt, wurde er Cardinal mit dem Titel von der hl. Cäcilia. Als ſolcher nannte er ſich zuerſt Cardinal von Guiſe; im J. 1550 aber, nach dem Tode ſeines Onkels, des Cardinals Johann, nahm er deſſen Titel an und hieß von jetzt an der Cardinal von Lothringen, um von ſeinem Bruder Ludwig, Cardinal von Guiſe, unterſchieden zu werden. Wie energiſch und folgenreich der Cardinal als Glied des mächtigen Hauſes Guiſe, von Anfang an bei Hofe einflußreich, auch in die politiſchen Geſchicke Frankreichs eingegriffen, iſt bereits im Art. Hugenotten berührt. Im J. 1555 erſcheint er wegen einer Sendung an Papſt Paul IV. zu Rom. Dieſe Gelegenheit ergriff der hl. Ignatius von Loyola, um ihm ſeine neu geſtiftete Geſellſchaft dringend zu empfehlen. Nicht fruchtlos war dieſe Bitte. Denn zurückgekommen, beantragte der Cardinal die Zulaſſung der Societät in der Ständeverſammlung und ſpäter zu Poiſſy. Immer hatte die Geſellſchaft an ihm einen Protector (Orlandinus, Imago primi saeculi Soc. Jesu lib. 10). Als im J. 1559 Heinrich II. ſtarb, folgte ihm ſein erſt 16jähriger Sohn Franz II., ein in jeder Beziehung unmündiger Fürſt, welcher nothwendig einen Beiſtand und Führer brauchte. Wer konnte ihm da näher ſtehen als ſein Oheim, der ſeit längerer Zeit in politiſchen Geſchäften thätige, ſtaatskundige Cardinal von Lothringen, der bereits unter der frühern Regierung ſeinen Einfluß bei Hofe befeſtigt? Alsbald nach der Thronbeſteigung verkündigte ein Decret des neuen Königs, daß er dem Cardinal von Lothringen die Direction der Angelegenheiten des Staats und der Finanzen, deſſen Bruder, dem Herzog von Guiſe, den Oberbefehl über die Armeen übergeben habe. An die Spitze der Geſchäfte geſtellt, kannte der Cardinal von Lothringen keine angelegentlichere Sorge, als die Unterdrückung der immer weiter um ſich greifenden hugenottiſchen Häreſie und die Herſtellung der religiöſen Einheit Frankreichs. Dadurch erweckte er ſich unter der ziemlich großen Anzahl hugenottiſcher Edelleute viele erbitterte Feinde. Dieſe alle ſchaarten ſich um die Prinzen aus dem Hauſe Bourbon (Anton von Navarra und der Prinz von Condé waren die bedeutendſten Glieder desſelben), welche ſchon vorher, von Eiferſucht gegen die wachſende Macht des Hauſes Guiſe entflammt, in erklärte Feindſchaft gegen dasſelbe traten, ſeit ſie durch zwei Mitglieder desſelben von der oberſten Vormundſchaft, zu der ſie den alten Geſetzen gemäß als Prinzen von Geblüt ein Anrecht zu haben behaupteten, verdrängt worden waren. Außerdem waren dieſe Prinzen hugenottiſch geſinnt, die Guiſen aber erklärte Vertheidiger der katholiſchen Kirche. So nahm denn allerdings der große Kampf, der ſich entſpann, mitunter die Geſtalt eines Familienzwiſtes an, und Familienintereſſen waren ohne allen Zweifel leitende Triebfedern dabei. Allein offenbar war gerade bei Karl das religiöſe Intereſſe am regſten, wie er denn auch von Anfang an und ſein ganzes Leben hindurch mit perſönlicher Aufopferung nicht bloß für die Vertheidigung der Kirche, ſondern auch für die Reform im Innern ſich als einen überzeugungstreuen, ſtets entſchiedenen Sohn der Kirche, als einen wahrhaft beſorgten Hirten bekundete. Die Bourbonen konnte er, ja durfte er, ſelbſt wenn ſie ein traditionelles, durch den Buchſtaben geſichertes Recht dazu hatten, niemals zur Herrſchaft zulaſſen; denn ihre Regierung war möglicher-, ja wahrſcheinlicherweiſe gleichbedeutend mit dem Siege des Proteſtantismus im Reiche. Folglich war es, wenn auch vielleicht die Verletzung eines einzelnen Buchſtabens, ſo doch jedenfalls eine That der Erhaltung und zwar der Erhaltung des religiöſen und eben damit auch politiſchen Grundgeſetzes von Frankreich, daß der Cardinal jene fernhielt.

Bald nachdem er die öffentlichen Geſchäfte übernommen, drang er auf ſtrenge Durchführung der alten Strafgeſetze des Reiches gegen die Hugenotten. Auf geheime religiöſe Zuſammenkünfte wurde die Todesſtrafe geſetzt; jede Begünſtigung eines Angeklagten ſollte als ein eigenes Verbrechen beſtraft werden. Unterdeſſen brach die Verſchwörung von Amboiſe aus, welche, vorgeblich nur, um die Guiſen zu verdrängen, ſich der Perſon des jungen Königs bemächtigen und den Bourbonen das Regiment verſchaffen wollte (17. März 1560). Damit wäre nun wieder dem Hugenottismus die Herrſchaft in Frankreich geſichert geweſen; allein dieſe Abſicht wurde, auch durch des Cardinals Umſicht, vereitelt. Der Hauptanſtifter der Verſchwörung, der Hugenott de la Renaudie, wurde im Gefecht getödtet, die übrigen Rädelsführer hingerichtet. Mittlerweile waren die Calviniſten auch in den übrigen Provinzen nicht unthätig; ſie ſuchten durch ihr freches Auftreten überall die Regierung zu beſchäftigen, um deren Kräfte zu theilen. In Valence hatten ſie ſich der Kirche und des Kloſters der Franciscaner bemächtigt; Gemeine und Adelige, das Gewehr in Händen, geleiteten ihre Prediger dorthin, wo die calviniſtiſche Lehre öffentlich verkündigt wurde. Gerade ſo war es in Montelimart und zu Romans, in welch letzterer Stadt ihre Prediger ſogar die Kanzel der Hauptkirche beſtiegen. In der Provence marſchirte eine Rotte geradezu gegen Aix, wo einige hugenottiſche Bürger ihnen ein Thor zu überliefern verſprochen hatten. Der Cardinal und ſein Bruder waren wohl geneigt, dieſem Unweſen mit den ſchärfſten Waffen zu Leibe zu gehen. Es erſchien das Religionsedict von Romorantin (Mai 1560), welches in harten Ausdrücken das Verbot jeder religiöſen Verſammlung erneuerte und den niederen Gerichtshöfen freie Vollmacht gab, gegen die Theilnehmer daran vorzuſchreiten. Allein in der Ausführung des Edicts wurde Vieles gemildert. Denn es hatten bereits, bei der immer ſchwankenden, grundſatzloſen, nach beiden Seiten hinkenden Mutter des Königs, Katharina de' Medici, wieder andere Einflüſſe und

Bedenken politischer Art (besonders auch gegen den ihr lästigen Einfluß der Guisen) Geltung gewonnen. Infolgedessen stieg der Muth der Calvinisten. Auf der im Sommer 1560 veranstalteten Versammlung zu Fontainebleau ließen die Notabeln gleich in der ersten Sitzung (23. August) durch den Admiral Coligny eine Petition überreichen, in welcher sie freie Ausübung ihrer Religion und besonders die Bewilligung, Kirchen zu bauen, verlangten. Manche Stimmen erhoben sich zu ihren Gunsten, besonders der im Herzen hugenottisch gesinnte Bischof von Montluc. Der Cardinal von Lothringen aber schwankte nicht. Ohne eine seiner Hauptpflichten, die Beschützung der katholischen Religion, zu verletzen — so bemerkte er —, könne der König die Bitte nicht gewähren. Das hieße ebenso viel, als jenen Götzendienst bestätigen und seine eigene Seele der Gefahr der Verdammniß aussetzen. Gegen den ebenfalls vorgebrachten Antrag auf Convocation eines Concils bemerkte er mit Recht, eine solche Maßregel sei unnütz; über die Dogmen sei längst entschieden; was die Disciplin betreffe, so dürften nur die Bischöfe die schon bestehenden Disciplinarvorschriften in ihren Sprengeln in Wirksamkeit treten lassen. Die vielen gegen ihn ausgelassenen Schmähschriften kümmerten ihn nicht; er habe deren 22 auf dem Tische liegen: sie dienten alle zu seiner Ehre, indem sie seinen Eifer für die katholische Lehre bezeugten. Doch konnte der Cardinal, so energisch er auch auftrat, den Beschluß nicht verhindern, daß auf den Monat December 1560 ein Nationalconcil und auf den Januar 1561 eine Ständeversammlung berufen wurde. Unterdessen starb Franz II. (5. December 1560). Das Nationalconcil unterblieb. Zugleich aber begann der Einfluß der Guisen zu sinken, da die Königin-Regentin durch Heranziehung der gegnerischen Partei sich ein Gegengewicht gegen ihre Macht zu schaffen bemüht war. Ueber die nun folgenden politischen Actionen, über die Gründung des Triumvirats, der Ligue ꝛc. s. d. Art. Hugenotten und Liga.

Eine der wichtigsten Verhandlungen unter dieser neuen Regierung, an welcher der Cardinal theilnahm, war das Religionsgespräch zu Poissy. Man wunderte sich allgemein, daß der Cardinal von Lothringen, der aus gewiß richtig erfaßten kirchlichen Principien auf der Versammlung zu Fontainebleau sich gegen die Behandlung des kirchlichen Zwistes durch ein Nationalconcil erklärt hatte, jetzt nachgab und gegen den ausgesprochenen Willen des Kirchenoberhaupts, gegen die Meinung angesehener katholischer Prälaten in die Abhaltung dieses Colloquiums willigte, welches doch zuerst den Gönnern des Hugenottismus (Coligny, dem calvinistisch gesinnten Bischof von Montluc und aus Gründen niedriger Staatsklugheit von Katharina de' Medici) war vorgeschlagen worden. Seine Gegner behaupteten: ein eitles Begehren, durch seine Beredsamkeit zu glänzen, hätte hierbei Alles über ihn vermocht. Aber wie konnte doch ein Mann von so großer Intelligenz, Welterfahrung und religiöser Entschiedenheit die Wahrung einer großen Sache und damit sein eigenes Ansehen um einer niedrigen Leidenschaft willen dem Zufall aussetzen! Gewiß haben wenigstens zum Theil diejenigen Recht, welche ihm die Erwägung unterlegen, daß die Ablehnung einer solchen Disputation für Schwäche ausgelegt werden könnte, und daß es von größter Wichtigkeit sei, einmal im Angesicht der hohen Herren des Hofes, der Gönner des Calvinismus, die Nichtigkeit der Einwürfe gegen die katholische Lehre und Disciplin bloßzulegen (Marlot, Histoire de la ville de Reims IV, 344, nouv. éd. Reims 1846). Genug! Das Religionsgespräch fand statt (9. September bis 6. November 1561; s. d. Art. Disputation III, 1850). Der Cardinal von Lothringen sprach in einer glänzenden Rede über das Ansehen der Kirche und über die wesentliche Gegenwart im heiligen Altarssacramente. Allein das Resultat war das gewöhnliche, d. h. keines; beide Theile schrieben sich den Sieg zu. Die beiderseitigen, zu Abfassung eines interimistischen Glaubenssymbols deputirten Ausschüsse verglichen sich über eine doppelsinnige Formel, betreffend das heilige Abendmahl. Aber diese wurde alsbald von der Sorbonne und infolgedessen von den zu Poissy versammelten Prälaten als ketzerisch verworfen. Nach dem Vorgeben einiger Schriftsteller soll sie anfänglich sogar der Cardinal von Lothringen mit unterschrieben haben. Aber wie könnte das von einem so entschiedenen Manne angenommen, wie mit seiner eben gehaltenen Rede über das heilige Abendmahl vereinigt werden?

Im Jahre 1562 versammelte sich auf Befehl Pius' IV. wieder das Concil von Trient, und der Cardinal von Lothringen begab sich alsbald mit den französischen Prälaten nach Trient, wo er am 13. November d. J. eintraf. Am 23. November übergab er dem Concil die Briefe seines Königs, worin dieser seine demüthige Ergebenheit gegen den Papst erklärte. Von nun an war der Cardinal, welcher gleich am Tage seiner Einführung in das Concil eine glänzende, von allen Vätern mit Beifall begleitete Rede gehalten, eines der hervorragendsten Mitglieder, neben den Legaten vielleicht das bedeutendste der Kirchenversammlung. Sein warmer Eifer für die Kirche, seine hohe Intelligenz und seine edle Großherzigkeit sicherten ihm großen Einfluß und allgemeine Hochachtung. Diese letztere Eigenschaft zeigte sich im schönsten Lichte, als er in einer von den der 23. Sitzung vorausgehenden Congregationen sich, da er glaubte, beleidigt worden zu sein, in der Hitze leidenschaftlicher Erregung unziemliche Ausfälle selbst gegen den Papst hatte zu Schulden kommen lassen. Seinen Fehler alsbald wieder erkennend, machte er ihn nicht bloß durch freimüthiges Bekenntniß, sondern mehr noch durch seinen Eifer für des Papstes Ehre und die Wohlfahrt der Kirche in einer Weise wieder gut, daß der Papst nicht genugsam seine Zufriedenheit ihm glaubte bezeugen zu können und

seine Legaten anwies, überall in Uebereinstimmung mit ihm zu handeln. Während dieser letzten Periode des Tridentinums war er es, der am kaiserlichen Hofe in Innsbruck in Sachen des Concils und der Einigung der christlichen Fürsten thätig war (s. d. Art. Trienter Concil). Später ging er nach Rom, wo er vom Papste mit ausnehmender Zuvorkommenheit empfangen wurde; was noch von der frühern Spannung zurückgeblieben sein mochte, wich ganz den Empfindungen gegenseitiger Hochachtung und Liebe. Der Papst schrieb seinen Legaten, sie möchten fortan den Cardinal als ihren Collegen betrachten. Vor Allen verdiente gewiß er es zu sein. Seine Bemühungen, Einigkeit unter den Berathenden herzustellen, waren unausgesetzt, und der endliche beschleunigte Schluß der Synode, der beim etwaigen Tode des Papstes eine Suspension auf unbestimmte Zeit, vielleicht gänzliche Auflösung drohte, ist hauptsächlich seinen energischen Vorstellungen zu danken. Denn er machte geltend, wenn bis Ende des Jahres 1563 das Concil nicht geschlossen sei, so müsse er der politischen Mißstände in Frankreich halber zurückkehren, und leicht könnten bei längerer Hinausschiebung des Schlusses die so heilsamen Decrete des Concils in Frankreich zu spät kommen, wenn nämlich der Häresie dort auf ihrem Wege fortzuschreiten gelinge. Seine Bemühungen, mit denen der Legaten vereinigt, drangen durch. Am 4. December 1563 war die Schlußsitzung, bei welcher der Cardinal mit lauter, feierlicher Stimme die gewöhnlichen Acclamationen ausbrachte. Vielfache Unzufriedenheit äußerte sich in Frankreich darüber, daß er den Namen seines eigenen, des allerchristlichsten Königs, bei diesen Acclamationen gar nicht genannt. Er aber entschuldigte sich damit, er habe solches unterlassen, um Rangstreitigkeiten zu vermeiden, denn auch der König von Spanien hätte dann genannt werden müssen, und schwerlich wäre dieser damit einverstanden gewesen, erst als der Dritte genannt zu werden. Um also neue Verwirrung zu meiden, habe er eine specielle Erwähnung ganz unterlassen.

Als Bischof verwaltete der Cardinal sein Amt auf eine nicht bloß tadellose, sondern für die damalige Zeit wirklich exemplarische Weise. Dieser jüngste von allen französischen Cardinälen, sagt Ranke, beschämte die anderen durch Selbstbeherrschung und geistlich eifrige Führung. Hunde und Falken sah man nicht in seinem Hause; alle Jahre zu Ostern zog er sich in ein Kloster zurück, um sich geistlichen Uebungen hinzugeben. Er hielt darauf, daß die Pfarrer in der Diöcese ihren Dienst versahen; er selbst predigte zuweilen; von Zeit zu Zeit hielt er Synoden mit seinen Diöcesangeistlichen, wie mit seinen Suffraganen. Als Beweis seiner pastoralen Sorgfalt ist insbesondere auch seine wachsame Aufsicht über die Wahl tüchtiger Seelsorger anzuführen. Da er bemerkte, wie gerade der Mangel an eifrigen, wahrhaft berufenen Hirten und die Fehler der angestellten Priester der Häresie unter dem Volke Vorschub leisteten, erließ er bald nach seiner Inthronisation hierauf bezügliche Constitutionen, die er nachher auf einer Diöcesansynode 1548 wieder publiciren ließ (Marlot, Histoire de la ville, cité et université de Reims IV, 309; die Constitutionen ibid., Pièces justif. n. 69; Gallia christiana IX, 149). Um dieselbe Zeit (1547) gründete er in seiner Metropole eine Universität mit vier Facultäten, theils, um den armen Studirenden der Provinz ihre wissenschaftliche Ausbildung zu erleichtern, theils auch, um gegen den Calvinismus ein neues Bollwerk zu schaffen (Marlot l. c. IV, 319; ib., Pièces justif. n. 70). Paul III. (im Januar 1547) und Heinrich II. gaben die Bestätigung mit Verleihung der gewöhnlichen Privilegien. Ebenso vergrößerte der Cardinal um dieselbe Zeit das Collège des Bons Enfans, wohin 1546 die Schulen der Kirche von Reims übersetzt worden waren; es wurde jetzt in eine nähere Verbindung mit der Universität gebracht. Wie ernstlich es aber der Cardinal mit der innern Reform des Clerus meinte, bezeugt sein persönliches Verhältniß zu seinem Capitel, dem vielleicht, wie so vielen jener Zeit, von seinen großen Reichthümern und Privilegien Gefahr drohte. Wie oft begab er sich nicht, wenn er zu Reims weilte, in die volle Sitzung der Glieder dieses seines Stiftes und schüttete da seine Klagen aus über die äußerste Bedrängniß, in der sich die Kirche Galliens jetzt befinde! Wie beweglich ermahnte er sie nicht, mit aller Sorge bedacht zu sein auf eine Reformation der Sitten und auf die Ehre des Dienstes Gottes, damit sie als Beispiel dienen könnten dem Volke und den Zorn Gottes zu besänftigen beitrügen, der da erzürnt sei über die Sünden innerhalb der Kirche! Insbesondere sollten sie fleißig dem Chor anwohnen, mit Andacht die göttliche Psalmodie singen und alles Unziemliche im Gesang vermeiden. Zuweilen verlangte er, daß das Capitel, um seinen guten Willen zur Ausreutung der Häresie zu beweisen, sogleich über seine Vorschläge einen Beschluß fasse und ihm zur Genehmigung vorlege. Auch auf die Forderung kam er öfters zurück, daß die Diaconen und Subdiaconen alle Tage im Hochamt communiciren möchten. Dieß galt eben wieder den Stiftsherren, welche ja diesen Altardienst zu versehen hatten. Wie hätte der Cardinal bei alledem seines Volkes vergessen können! Nie ging er, wenn auch in den wichtigsten Geschäften, zu Hofe, ohne einen benachbarten Bischof zu provisorischer Führung seines Amtes aufzustellen, und später sogar, da er zu Trient die Residenz der Bischöfe als juris divini vertheidigt, niemals ohne die schriftliche Einwilligung seiner Provinzialbischöfe, welche die dringende Nothwendigkeit der Reise bezeugen mußten. In der Zwischenzeit aber, so oft es ihm seine politischen Geschäfte gestatteten, kam er in seine bischöfliche Stadt zurück, um selbst nachzusehen. Oft hielt er hier — gewöhnlich geschah es nach einer besonders aufsehenerregenden, so häufig durch die Calvinisten verübten Profanation einer Kirche, des Allerheiligsten,

eines Crucifixes — eine der früher üblichen Bußprocessionen, welche er dann wohl auch nach dem Beispiele des hl. Karl Borromäus mit bloßen Füßen begleitete und mit einer ergreifenden Rede schloß. Nach seiner Rückkehr von Trient hielt er alsbald, um die Conciliarbeschlüsse in's Leben einzuführen, eine Provinzialsynode (1564), zu welcher die Bischöfe, Capitel, Aebte und die anderen berechtigten Glieder der Provinz eingeladen wurden. Auch die Bischöfe der neuen, durch Paul IV. 1559 gegründeten und von Reims losgerissenen Provinz Cambrai überging man nicht bei der Convocation, ein deutlicher Beweis, daß der Cardinal nicht, wie ihm der Geschichtschreiber de Thou vorgeworfen, in die Schmälerung der alten Provinz der Metropolis Belgicae gewilligt. Es wurden im Ganzen 19 Sitzungen gehalten und 22 Beschlüsse gefaßt. Bald darauf gründete der Cardinal ein Diöcesanseminar, dieses stärkste, unerläßliche Fundament einer Reformation; er baute ihm ein Haus in der Rue Barbastre zu Reims und dotirte es reichlich durch Ueberweisung kirchlicher Pfründen (1571). Den Minimen des hl. Franciscus war ihr Haus in der Diöcese Langres niedergebrannt; der Cardinal rief sie nach Reims, wo er ihnen ein Kloster gründen half (1572). So auch trug er zur Gründung des Collegs von Pont-à-Mousson bei, das seine Familie stiftete. Im April 1572 hielt er wieder eine Diöcesansynode zu Reims, um die Maßregeln in's Leben zu führen, die er bei einer das Jahr zuvor angestellten Visitation der Pfarreien in der Champagne für nothwendig erkannt hatte. Auch für das leibliche Wohl seiner Diöcesanen war er äußerst besorgt. So besuchte er das Spital von Reims persönlich mit seinem Capitel und sorgte dafür, daß es neue zweckmäßige Statuten erhielt, daß der Clerus, wie er auch selbst that, regelmäßige Beiträge dahin zur Verpflegung der armen Kranken leistete, und daß dieser Anstalt ein bequemerer Platz angewiesen wurde. „Er unterließ nichts," gesteht Ranke (Französische Gesch. I, 200) zu seinem Lobe, „was ein großer Prälat thun kann, um sich in seiner Residenz ein unvergängliches Andenken zu stiften. Ungesunde Moräste hat er ausgetrocknet und in Gärten und Wiesen verwandelt; in seinem Forste zu Joinville ließ er Holz schlagen, das zu den Bauten von Reims dienen sollte; man hat auf ihn das alte Wort angewandt, er habe eine Stadt von Lehm gefunden und eine marmorne zurückgelassen." Mitten unter ähnlichen Entwürfen wurde er 1572 nach Rom gerufen, wo Pius V. gestorben war. Als er ankam, war schon Gregor XIII. gewählt. Uebrigens hatte der Cardinal bereits drei Papstwahlen angewohnt, nämlich denjenigen, aus welchen Julius III., Marcell II. und Paul IV. hervorgegangen waren. Letztgenannter Papst hatte ihm bei seiner Anwesenheit in Rom 1555 den Titel eines Legatus natus, den schon seit alter Zeit seine Vorfahren, aber ohne die damit verbundene Gewalt geführt, bestätigt und auch die entsprechende Jurisdiction in causis beneficialibus et matrimonialibus, jedoch nur für seine Lebenszeit, beigegeben. Als der König zur Ausrüstung seines zum König von Polen erwählten Bruders Heinrich, Herzogs von Anjou, und zum Zweck der Belagerung von Rochelle Subsidien vom Clerus verlangt hatte, hielt der Cardinal in der Assemblée du Clergé eine Rede an den König, bei welcher er, von der exaltirten Stimmung hingerissen, welche sich damals der Geister aller Parteien bemächtigt, leider auch der Bartholomäusnacht in apologetischem Sinne gedachte. Im Jahre darauf starb Karl IX. Der Cardinal reiste dem neuen, aus Polen zurückkehrenden König Heinrich III. bis Lyon entgegen; auf dem Rückwege starb er zu Avignon (26. December 1574).

Unstreitig war Karl ein Mann von den größten Gaben. Sein über das Gewöhnliche erhabener Verstand, verbunden mit großer Redegabe, mußten ihm überall Einfluß und meist überwiegendes Gewicht sichern. Er war ein Mann von imponirendem Aeußern, eine hohe Gestalt; über Allen erschien seine breite, hohe, intelligente Stirn. Alles hing an seinem Munde, wenn er sprach; verständlich und anmuthig floß ihm die Rede; ein nie fehlendes Gedächtniß unterstützte ihn. Selbst die Calvinisten mußten seine hervorragenden Eigenschaften anerkennen; aber die sittlichen Beweggründe, die ihn leiteten, konnten sie, da er vor Allem ihnen im Weg stand, nicht schwarz genug schildern und verdächtigen. Wohl mochte der Ehrgeiz über Gebühr theil an seinen Handlungen haben, ebenso das Interesse für seine Familie. Aber wo ist eine religiöse Bewegung in jener Zeit anzutreffen, in welche sich nicht solche weniger lautere Motive mischen? Und für ihn lag die Gefahr, allzu einseitig sein Familieninteresse zu verfolgen, um so näher, als offenbar mit dem Bestande und dem Einfluß des Hauses Guise der Bestand der katholischen Kirche in Frankreich selbst zusammenhing. Nur die Parteileidenschaft konnte sagen, daß ihm die Religion Nebensache gewesen. Solche Verdächtigungen widerlegt auf's Unwidersprechlichste sein begeistertes Wirken für die Reform, sein persönliches Walten als Hirte, sein ganzes Reden und Thun. Ein Märchen ist, daß er dem Herzog von Würtemberg die Annahme der Augsburger Confession vorgeschlagen. Er war allerdings in Saverne beim Herzog (15. Februar 1561), aber nur, um diesen von einer Hilfeleistung zu Gunsten der Hugenotten abzubringen. Wohl mochte er den Unterschied des beiderseitigen Bekenntnisses und den relativen Vorzug der Augsburger Confession, seinen relativ mehr positiven Inhalt hervorgehoben haben. Eine erst Späteren angehörige Erfindung endlich läßt ihn bei der Bartholomäusnacht betheiligt sein; er war aber damals in Rom. Noch ist nachzutragen, daß der Cardinal auch die Einführung der Inquisition, so wie sie in Rom organisirt war, in Frankreich bewirken wollte; aber das Parlament war dagegen. (Vgl. Thuanus, Hi-

storiarum sui temporis lib. 3 sqq.; Auvigny, Vies des hommes illustres de France, IV; Marlot, Histoire de la ville, cité et université de Reims, IV, nouv. édit. Reims 1846; Eloges de quelques auteurs français [par Joly, Michault etc.], Dijon 1742. Letzteres Werk enthält eine Liste seiner Werke; als solche bemerken wir: Harangues au colloque de Poissy et au concile de Trente; Lettres; Sermons; Commentar. de regno Henrici II., später von Pascal herausgegeben.) [Kerker.]

Lotterie, s. Spiele.

Lourdes, berühmter Marienwallfahrtsort in der Gascogne, Departement der Hochpyrenäen. Das alte Städtchen Lourdes liegt am Fuße einer Bergfestung, welche ehemals den Schlüssel zu den Pyrenäen bildete und der Sage nach schon von Karl dem Großen den Saracenen infolge einer Wundererscheinung abgenommen wurde. Der Felsenkegel, auf welchem das Schloß thront, wird auf seiner der Stadt abgekehrten Seite von einem Bergwasser, dem Gave, bespült, der hier künstlich in zwei Arme getheilt ist und eine langgestreckte Wieseninsel, Ile du Châlet, umschließt. Kurz ehe die beiden Wasserarme sich wieder vereinen, steigt am Ufer eine schroffe Felswand empor, welche von drei ungleich großen Höhlen durchbrochen ist. Die unterste größte Grotte, etwa 4 m hoch und 10—15 m tief und breit, heißt im Volksmunde die Grotte von Massabielle (d. h. alte Felsen); über ihr zeigt sich eine zweite Grotte in ovaler Form von der Höhe und Breite eines gewöhnlichen Fensters; in der Tiefe von 2 m senkt sich von ihr aus ein Gang in die untere Grotte, ein zweiter steigt aufwärts und bildet eine dritte Grotte, welche die zweite in allen ihren Theilen erleuchtet. Dieses Grottensystem von Massabielle bildete im J. 1858 den Schauplatz einer wunderbaren Erscheinung. Bernadette Soubirous, die 14jährige Tochter eines gänzlich verarmten Müllers, war am 11. Februar dieses Jahres beschäftigt, auf der Insel von Châlet angetriebenes Holz zu lesen, und wollte eben den seichten Wasserarm durchschreiten, als sie ein Rauschen, wie das eines starken Windes, hörte; da die Pappeln dem Gave entlang unberührt davon blieben, schaute sie erstaunt empor und erblickte mit einem Male in der zweiten der genannten Grotten eine Frauengestalt von unbeschreiblicher Schönheit in glänzendem Lichte. Die Gestalt trug ein weißes, faltenreiches Gewand, das nur die Fußspitzen frei ließ, auf welchen goldene Rosen lagen; um die Hüfte schlang sich ein himmelblauer Gürtel, vom Haupte herab wallte ein weißer Schleier, der die Schultern und die Oberarme umhüllte und rückwärts bis auf den Saum des Kleides herabfiel; in den zum Gebete gefalteten Händen hielt sie einen Rosenkranz, dessen weiße Körner an goldener Schnur durch ihre Finger glitten. Bernadette ergriff in Furcht und Bewegung ihren eigenen Rosenkranz und betete denselben, immer in die Betrachtung der Erscheinung versunken, bis beim letzten „Ehre sei dem Vater" das Lichtbild verschwand. Als Bernadette am folgenden Sonntage wieder an die Stelle kam, geschah das Gleiche. Da sie in ihrer Einfalt zu Hause von der Erscheinung erzählte, verbreitete sich das Gerücht von derselben, und als Bernadette am Donnerstage die Grotte neuerdings besuchte, folgten ihr mehrere Frauen; diese ermunterten sie, die Erscheinung zu befragen, wer sie sei und weßhalb sie hierher komme. Die „schöne Dame" befahl jetzt dem Mädchen, während 14 Tagen täglich zu kommen, und versprach ihr als Lohn: „Ich gelobe dir, dich glücklich zu machen, nicht in dieser Welt, aber im Jenseits." Auf die weitere Frage, ob auch Andere kommen dürften, erhielt Bernadette die Antwort: „Ich wünsche hier viele Leute zu sehen." Jetzt wuchs die Menge von andächtigen, auch neugierigen Personen, welche täglich an die Grotte kamen, auf Hunderte und Tausende. Dieselben erblickten nichts von der Erscheinung, sahen aber Bernadette wie in Ekstase. Die Bruderschaft der Steinmetze bahnte zwischen dem Felsen und dem Gave einen Weg für die Besucher, und der Platz wurde Tag und Nacht umlagert. Die Erscheinungen dauerten fort. Bernadette erhielt außer drei für sie allein bestimmten Mittheilungen den Befehl, den Priestern zu sagen, hier solle eine Kirche gebaut werden, und die Leute sollen in Procession hierher kommen. Als der Ortspfarrer Peyramale, welcher sich sorgfältig zurückgehalten hatte, diesen Auftrag aus dem Munde des Mädchens vernahm, verlangte er ein äußeres Zeichen für die Wahrheit desselben. Jetzt forderte die Erscheinung zuerst zum Gebete für die Sünder und zur Buße auf, befahl dann aber in einer neuen Offenbarung am 25. Februar, daß Bernadette in der Grotte aus der Quelle trinken und mit dem Wasser sich waschen solle. Da keine Quelle vorhanden war, verstand Bernadette den Befehl nicht; als sie aber endlich mit den Fingern den trockenen Boden aufwühlte, begann Wasser aus dem Porphyrfelsen zu quellen, zuerst in dünnem Strahle, später so mächtig, daß endlich täglich 122 400 Liter flossen. Vom Gebrauche dieses Wassers wurden alsbald fünf Kranke geheilt. Jetzt wuchs der Zudrang des Volkes so an, daß am 4. März 20 000 Menschen in tiefster Andacht und größter Ordnung die Wunderstelle besuchten. Noch hatte die Erscheinung ihren Namen nicht genannt, bis sie endlich am 25. März auf die dreimalige Bitte Bernadette's die Worte sprach: „Ich bin die unbefleckte Empfängniß." Mit den Wundern, die durch das Wasser am Orte selbst und in der Ferne geschahen, verbanden sich zahlreiche Bekehrungen. Wie noch nie, wurden in dieser Osterzeit die Beichtstühle von zerknirschten Sündern belagert, ungerechtes Gut wurde zurückgegeben, mannigfaches Aergerniß gesühnt. Die Bewegung ergriff immer weitere Kreise, bis die Regierung einschritt. Zuerst suchte man Bernadette eines Betruges zu bezichtigen, und als sich hierfür durchaus kein Beweis erbringen ließ, wollte

man ihre Gesichte aus Geistesstörungen erklären. Dem widersprach die ganze Erscheinungsform der Ekstasen. Endlich wurde der Zugang zur Grotte verboten, alle Weihegeschenke und Opfergaben, welche die Geheilten daselbst niedergelegt hatten, entfernt und der ganze Platz mit einem Zaune abgeschlossen und polizeilich bewacht. Nun beteten die Wallfahrer auf der gegenüberliegenden Wiese der Insel von Chalet. Einflußreiche Personen wandten sich inzwischen an Kaiser Napoleon III., der alle Verhinderungen aufhob. Am 16. Juni hatte Bernadette die 18. und letzte Erscheinung. Nun war die Zeit gekommen, in welcher die geistliche Behörde aus ihrer Zurückgezogenheit hervortreten und die canonische Untersuchung beginnen konnte. Bischof Laurence von Tarbes setzte am 28. Juli 1858 eine Commission ein, welche aus Theologen, Aerzten und Naturforschern gebildet wurde, um die Erscheinungen sowohl als die Krankenheilungen sorgfältig zu prüfen. Die chemische Untersuchung des Wassers durch Professor Filhol in Toulouse vom 7. August 1858 ergab, daß die Quelle ganz einfaches, gewöhnliches Trinkwasser biete, und die durch sie erzielten außerordentlichen Wirkungen nicht auf natürliche Weise zu erklären seien. Die Erzählungen Bernadette's erwiesen sich durchaus als glaubwürdig, das plötzliche Hervorbrechen der Quelle als wunderbar, und eine große Zahl von Krankenheilungen, die in ganz verzweifelten Fällen augenblicklich auf den Gebrauch des Wassers eintraten und anhielten, als offenbare Wunder. Nachdem die Commission ihre Untersuchung beendet hatte, sprach sich der Bischof in einem Hirtenbriefe vom 18. Januar 1862 für den übernatürlichen Charakter der Erscheinung aus, gestattete den Cult U. L. F. von Lourdes und erlaubte den Bau einer Kirche auf dem Felsen von Massabielle. Durch die reichlichen Opfergaben der Gläubigen wurde auf der Spitze des Felsens der Bau einer prachtvollen Kirche im Uebergangsstile ermöglicht. Die Einweihung geschah am 2. Juli 1876 durch Erzbischof Guibert von Paris; Pius IX. verlieh durch Breve vom 30. Mai 1876 der Kirche den Rang einer Basilika (s. d. Art. II, 20). Von der Basilika ziehen sich breite Wege zur Grotte hinab, die in ihrer ursprünglichen Gestalt erhalten blieb. In der Höhle, wo die allerseligste Jungfrau erschien, ist eine am 4. April 1864 geweihte Statue aus carrarischem Marmor aufgestellt, welche Bildhauer Fabisch in Lyon nach den Angaben Bernadette's gefertigt hat. Ein zierliches Eisengitter trennt die Grotte von dem großen Platze, der durch Zurückdrängen des Gave für die Pilger gewonnen wurde. Die Wunderquelle fließt in ein langes Bassin und wird von da in mehrere Badehäuschen geleitet, in welchen die Kranken Heilung suchen und finden. Der Zudrang der Pilger übersteigt alle Beschreibung. Im J. 1877 zählte man 250 000 Pilger; in einem einzigen Monate (16. August bis 15. September) des Jahres 1879 kamen 32 Pilgerzüge bis zu je 10 000 Personen; im J. 1889 trafen 130 große Pilgerzüge mit 120 000 Pilgern zum Theil aus weiter Ferne ein. In der Basilika hängen mehr als 500 kostbar gestickte Fahnen, die als Weihegeschenke aus allen Theilen der Welt gebracht wurden; die Zahl der goldenen und silbernen Dankesgaben mag wohl 10 000 erreichen. Die Besorgung der Wallfahrt wurde den Missionspriestern von Garaison anvertraut, die jetzt den Titel der Immaculata Conceptio von Lourdes führen. Leo XIII. gab dem Superior derselben durch Breve vom 14. Februar 1885 die Vollmacht, den Pilgern den päpstlichen Segen zu ertheilen. Die Erzbruderschaft U. L. F., die sich bildete, ist mit zahlreichen Abläßen begnadigt. Nachdem Bernadette Soubirous ihre Mission erfüllt hatte, trat sie als barmherzige Schwester mit dem Namen Marie-Bernard in das Kloster zu Nevers und starb daselbst nach vielen körperlichen Leiden, die sie mit großer Freudigkeit trug, am 16. April 1879. (Vgl. Bascle de Lagrèze, Chronique de la ville et du château de Lourdes, Paris 1845. 1866; Le même, Le château de Lourdes et la grotte de l'apparition, 3e éd. 1875; Henry Lasserre, N. D. de Lourdes, 1869, deutsch von M. Hoffmann, 6. Aufl. Freiburg 1891 [auf diesem Werke, dessen Verfasser selbst durch Lourdeswasser geheilt wurde, beruhen fast alle übrigen zahllosen Schriften über Lourdes]; als zweiter Band folgte 1870 Les Guérisons miraculeuses de N. D. de Lourdes, deutsch Mainz 1884; Les Annales de N. D. de Lourdes par les PP. Missionnaires de l'Immaculée Conception, bis jetzt 24 Jahrgänge, deutsch als Echo der Annalen, seit 1881 zu Donauwörth; Hense, Lourdes u. s. Wunder, 2. Aufl. Paderborn 1880; A. Schott, Die Wunder von Lourdes, 6. Aufl. Stuttg. 1890; zu mehr ascetischen Zwecken dienen E. Boyer, N. D. de Lourdes ou réflexions symboliques et morales sur les apparitions de la Ste Vierge, 1869; R. P. Marie-Antoine, Le Lis immaculé ou Manuel du pèlerin de Lourdes, 1874; M. Meschler S. J., Novene zu U. L. Frau v. Lourdes, 6. Aufl. Freib. 1886; Hofele, Lourdes-Buch, Leutkirch 1887 u. s. f.) [Streber.]

Louvigny, s. Bernières.

Lubentius, der hl., Glaubensbote des 4. Jahrhunderts an der untern Mosel und der Lahn, wurde als Knabe von dem heiligen Bischof Martinus (von Mainz) dem gefeierten Bischof Maximinus von Trier zur Unterweisung in den Wissenschaften übergeben und trat dort in die berühmte Schule ein, aus welcher schon die hll. Paulinus, Quiriacus und Castor hervorgegangen waren. Nach Vollendung seiner Ausbildung wurde Lubentius zum Priester geweiht und erhielt das Dorf Cubrunum (Cobern) an der untern Mosel und dessen Umgegend als Wirkungskreis. Hier sowie am Rhein und an der Lahn verkündete er nun bis über die Grenzen des römischen Reiches mit großem Erfolge das Evangelium. Nach dem Tode des hl. Maximin (349) stellte ihn dessen

Nachfolger, der hl. Paulinus, an die Spitze einer Gesandtschaft, welche die Aufgabe hatte, den Leib des Heiligen aus Aquitanien, wo dieser sein Leben beendigt hatte, in seine Bischofsstadt zurückzubringen. Es gelang dieses erst nach Ueberwindung vieler Schwierigkeiten, da die Aquitanier sich von dem hochverehrten Schatze durchaus nicht trennen wollten. Sowohl auf dem Rückwege nach Trier, als besonders an dem Grabe in der nach ihm benannten Maximinkirche verherrlichte Gott diesen Heiligen durch zahlreiche Wunder. Lubentius kehrte dann in seine Mission zurück und starb in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts am 6. Februar zu Cobern eines glückseligen Todes. Am 13. October wurde sein Leichnam nach Dietkirchen, dem Mittelpunkte seiner Missionsthätigkeit, in dem Lande der Mattiaker übertragen. Dort, am Sitze des ersten Archidiacons nach dem des hl. Petrus zu Trier, werden noch heute die Reliquien des hl. Lubentius bewahrt und verehrt. Das Archidiaconat des hl. Lubentius in Dietkirchen umfaßte bis zur Reformation den größten Theil des Erzstiftes Trier auf der rechten Rheinseite mit den sechs Landcapiteln Dietkirchen, Wetzlar, Kirberg, Cunostein-Engers, Marienfels und Heyger. Von allen diesen waren nach der Reformation nur noch die Landcapitel Dietkirchen und Cunostein-Engers übrig. Auch in Cobern ist das Andenken an seinen ersten Glaubensboten stets dadurch lebendig geblieben, daß von den ältesten Zeiten her die dortige Pfarrkirche den hl. Lubentius zum Patrone hatte und einen Theil seiner Reliquien als kostbarsten Schatz bewahrte.

Der Quellen, aus welchen das Leben der Heiligen zu schöpfen ist, sind vornehmlich drei. a. Die Vita s. Maximini per Anonymum Sanmaximinianensem saeculo VIII. scripta. Dieselbe ist in den AA. SS. Boll. zum 29. Mai abgedruckt. b. Die Ueberarbeitung dieser Vita durch Bischof Lupus von Chalons aus dem Jahre 839, also, da jene unter König Pipin (747—768) verfaßt ist, gegen 100 Jahre später geschrieben. Sie findet sich abgedruckt bei L. Surius zum 29. Mai. Sachlich stimmen beide miteinander ganz überein, auch in den Anachronismen und fabelhaften Ausschmückungen ihrer Berichte. Zu letzteren zählen die Bollandisten mit Recht den angeblichen frommen Betrug, welchen sich die Trierer Gesandtschaft in Aquitanien auf Weisung eines Engels erlaubt haben soll, um sich in den Besitz von Maximins Leichnam zu setzen. c. Die Vita des hl. Lubentius (AA. SS. zum 13. October), von einem Presbyter des Dietkirchener Stiftes später als die beiden vorstehenden verfaßt, wie daraus hervorgeht, daß sie die Anachronismen und fabelhaften Erzählungen derselben nicht nur wiederholt, sondern noch um ein Bedeutendes vermehrt. Während a. und b. nur von einem hl. Martinus überhaupt reden, welcher den Heiligen dem hl. Maximin in die Lehre gegeben habe, bezeichnet c. diesen Martinus näher als den heiligen Bischof von Tours. Dieser trug aber beim Tode Maximins noch den römischen Waffenrock und war selbst nicht einmal getauft, konnte also auch nicht den Lubentius als seinen filius spiritualis dem hl. Maximin zuführen. Wir denken uns deßhalb nach dem Vorgange von Brower (Ann. I, 233) unter diesem Martinus den gleichzeitigen Bischof von Mainz dieses Namens. Der Vita c. ist dann die Erzählung von der wunderbaren Translation der Leiche des hl. Lubentius von Cobern nach Dietkirchen eigenthümlich. Das auch in anderen Legenden öfter vorkommende Wunder soll darin bestanden haben, daß die Leiche des hl. Lubentius, in einen Kahn ohne Ruder und Segel gelegt, die Mosel hinab- und den Rhein und die Lahn hinaufgetrieben sei und erst bei Dietkirchen Halt gemacht habe, zum Zeichen, daß der Heilige hier seine Ruhestätte haben wolle. Daß der Verfasser hier seine lebhafte Phantasie walten ließ, dürfte wohl schon aus folgender Stelle des Reiseberichtes mit Sicherheit entnommen werden: „Die Wellen des Flusses staunten über die ungewohnte Fahrt des Schiffleins, Berge und Hügel mit den Bäumen der Wälder wiederhallten vom Lobe eines so großen Patrones, die Thiere des Waldes sprangen angesichts dieses Heiligen fröhlich umher, reichlicher flossen die Quellenbäche dem Fahrzeug entgegen, und die Fische selbst, unbesorgt um eines Feindes Netze, führten vor dem Schifflein ihre fröhlichen Reigen auf. Was soll ich endlich von den Lobgesängen der Vögel sagen?“ u. s. w. Hier spricht offenbar der Dichter und nicht der Geschichtschreiber. Scheiden wir aber diese und ähnliche fabelhaft klingenden Theile der Legende aus, so bleibt immer noch ein gesunder historischer Kern übrig. Selbst die negative Kritik Rettbergs (Kirchengeschichte Deutschlands I, 187 u. 404) und Haucks (Kirchengesch. Deutschlands I, 45) wagen es nicht, dieß entschieden in Abrede zu stellen, während Friedrich (Kirchengesch. Deutschlands I, 235) die bezügliche Tradition im Allgemeinen anerkennt. „Eine dem hl. Maximinus zugeschriebene Thätigkeit: die Mission unter dem Landvolke der nahen Umgebung (Triers), dürfen wir nicht unerwähnt lassen. Die Verhältnisse genau erwogen, so scheint diese Tradition ganz und gar nicht unwahrscheinlich. Trier hatte unter ihm einen christlichen Charakter angenommen; was bekehrungsfähig war, hatte sich zur christlichen Religion bekannt, so daß Trier zunächst kein Missionsgebiet mehr war. Ebenso hatten die benachbarten bedeutenderen Städte schon ihre Bischöfe; wohin anders als zum Landvolke sollten die eifrigen Priester Maximins das Evangelium tragen? Noch werden uns die Namen seiner Missionare genannt: der hl. Paulinus, sein Nachfolger, die hll. Castor, Lubentius und Quiriacus.“ [de Lorenzi.]

Lubieniecki (Lubieniecius), Stanislaus, ein polnischer Antitrinitarier, ward aus einer adeligen Familie im J. 1623 den 23. August zu Rakow (nicht zu Krakau), dem Sitze der polni-

schen Antitrinitarier, im Gebiete von Krakau geboren. In seiner Jugend besuchte er das Gymnasium seiner Vaterstadt. Später schickte ihn sein Vater Christoph Lubieniecki, welcher Prediger in Rakow war, für zwei Jahre nach Thorn, wo er sich in der deutschen Sprache vervollkommnen sollte. Hier ward er mit Jonas Schlichting und Martin Ruar, den bekannten Antitrinitariern, welche sich wegen des Colloquium charitativum dort aufhielten, befreundet. Dieses Colloquium wurde berufen, um die Abgefallenen mit den Katholiken wieder zu vereinigen, erreichte aber ebenso wenig diesen Zweck, als die vielen anderen abgehaltenen Colloquia. Lubieniecki war bei dem zu Thorn Schriftführer von Seiten der Socinianer. Darauf ging er als Hofmeister des jungen Grafen Niemyrycz nach Frankreich und Holland. Als aber 1648 sein Vater starb, kehrte Lubieniecki wieder nach Polen zurück und verheiratete sich mit der Tochter von Paul Brzeski Zegota, welcher aus einem Lutheraner ein eifriger Unitarier geworden war. In demselben Jahre ward er dem Prediger in Siedliska, Johannes Ciachowski, zum Coadjutor gegeben. Nicht lange nachher übertrug ihm die antitrinitarische Synode zu Czarkow das Amt eines Predigers in dieser Stadt. Während des schwedischen Krieges begab sich Lubieniecki ebenso wie die meisten Protestanten unter den Schutz des Königs von Schweden und kam mit ihm nach Krakau. Hier schrieb er den Brief, welcher dem Commentare des Jonas Schlichting zum Evangelium Johannes vorgedruckt ist, und suchte für seine Secte möglichst zu wirken. Als aber Krakau 1657 von den Polen wieder eingenommen wurde, folgte Lubieniecki mit anderen Socinianern der schwedischen Garnison und begab sich zum Könige von Schweden, um ihn dringend zu bitten, er möge doch beim Friedensschluß mit Polen dahin wirken, daß für alle Unitarier Amnestie ausbedungen werde. So kam Lubieniecki nach Stettin und traf am 7. October 1657 in Wolgast ein. Er ward vom Könige von Schweden und dessen Ministern recht gnädig aufgenommen und häufig zur Tafel geladen, obgleich die lutherischen Prediger dieses durchaus nicht gern sahen, da Lubieniecki keine Gelegenheit vorbeiließ, von seiner Religion zu sprechen. Von dort reiste er nach Oliva bei Danzig, wo die Friedensunterhandlungen zwischen Polen und Schweden ihren Anfang genommen hatten, konnte aber aller Anstrengungen ungeachtet es nicht bewirken, daß die Unitarier in die Amnestie aufgenommen wurden. Als er so die Hoffnung auf Rückkehr in sein Vaterland verloren hatte, begab er sich nach Kopenhagen; hier traf er am 28. November 1660 ein, um dort für seine aus Polen vertriebenen Glaubensgenossen vom Könige Friedrich III. von Dänemark die Erlaubniß, dort sich aufhalten zu dürfen, zu erlangen. Es gelang ihm jedoch nur für sich, nicht aber für seine Glaubensgenossen, diese Erlaubniß zu erhalten. Der König bewilligte ihm auch eine jährliche Pension unter der Bedingung, daß er von dem sehr ausgedehnten Briefwechsel, den er führte, ihm die merkwürdigeren Schreiben in Abschrift mittheile. Die Lutheraner ließen aber Lubieniecki in Kopenhagen nicht ruhig leben. Er wendete sich deßhalb nach Pommern, zuerst nach Stralsund und dann nach Stettin 1661. Da er aber auch hier keine Ruhe fand, reiste er nach Hamburg und ließ 1662 seine Familie nachkommen. Von hier begab er sich nochmals nach Dänemark und fand beim Könige wieder eine gnädige Aufnahme. Die Behörden in Friedrichsburg erlaubten Lubieniecki's Glaubensgenossen, in ihren Häusern Gottesdienst zu halten. Doch trat dem der Superintendent Johannes Rembott eifrig entgegen, und infolge dessen erließ der Herzog von Holstein-Gottorp an Lubieniecki den Befehl, die Stadt zu verlassen. Lubieniecki wollte nun wieder nach Hamburg zurückkehren, allein auch hier erwirkten die lutherischen Prediger von der Obrigkeit den Befehl, daß er wieder aus der Stadt fortgehe. Aber noch ehe dieser Befehl zur Ausführung kommen konnte, starb Lubieniecki nebst zwei Töchtern, wie seine Glaubensgenossen selbst berichten, an Gift, welches das Hausgesinde ihnen beigebracht hatte, am 8. Mai 1675. Die Leiche ward zu Altona begraben, nicht ohne heftigen Widerstand der lutherischen Prediger. — Von seinen Werken sind zu nennen: Theatrum cometicum, Amstelodami 1688, 2 tom. fol. Dieses Buch ist dem Könige von Dänemark dedicirt, enthält die Geschichten aller Kometen, und ist gerade im Gegensatz zu der frühern Meinung geschrieben, welche beim Erscheinen der Kometen allerlei Unglück befürchtete. Historia reformationis Polonicae in qua tum reformatorum tum antitrinitariorum origo et progressus in Polonia et in finitimis provinciis narrantur, auctore Stanislao Lubieniecio, equite Polono, Freistadii apud Joannem Aconium, 1685. Diese Geschichte ist im Geiste seiner Secte geschrieben, aber für die Geschichte der Reformation in Polen sehr wichtig. Außerdem hat Lubieniecki noch eine Menge von Schriften hinterlassen, welche noch gar nicht gedruckt sind. [Uebinck.]

Luca, Johann Baptist de, Canonist und Cardinal, zu Venusio 1614 von einfachen Eltern geboren, studirte in Neapel die Rechte, mußte dann aus Gesundheitsrücksichten in seine Vaterstadt zurückkehren und wurde hier, obwohl noch Laie und erst 29 Jahre alt, zum Capitelsvicar gewählt. Zwei Jahre später, 1645, ging er nach Rom, übernahm daselbst eine Advocatur und erwarb großen Ruf, wenn auch manchen Feind und Neider. Im reifsten Mannesalter trat er in den geistlichen Stand. Er erfreute sich der besondern Gunst des Papstes Innocenz XI., welcher ihn zum Auditor, dann zum Secretär, endlich 1681 zum Cardinal ernannte. Er starb 5. Februar 1683. Luca war eine vorwiegend praktisch veranlagte Natur; ihm war die Rechtswissenschaft nicht nur Theorie, welche

durch den gelehrten Prunk citirter Auctorennamen imponiren will. Demnach enthält auch die Gesammtausgabe seiner Werke, Theatrum veritatis et justitiae, 19 foll., Rom. 1669—1677, dazu Index, 2 voll., 1680—1681, cum suppl. Nicolai Falconii, 12 voll. fol., Col. 1689—1699 u. ö., eine reichhaltige Sammlung von Gutachten und Prozeßschriften über die verschiedensten Fragen des kirchlichen wie des bürgerlichen Rechts, welche durch die immerwährende Rücksicht auf die Judicatur der römischen Gerichte, besonders der Rota, noch heute werthvoll sind (s. S. Rotae decisiones ad Theatrum, Lugd. 1700 u. ö.; Mantissa decisionum s. Rotae rom., Col. 1707). Die Rücksicht auf die Praxis ergibt sich aus den Titeln folgender Werke: Il cardinale pratico, Rom. 1680; Il vescovo pratico, Rom. s. a. Den damaligen Geschäftsgang der römischen Behörden illustriren Relatio curiae romanae, Col. 1683; Tract. de officiis venalibus vacabilibus rom. curiae, Rom. 1682. Bei aller Kürze sind die Annotationes practicae ad S. Conc. Trid., Col. 1684, sehr lehrreich und noch heute lesenswerth. [R. v. Scherer.]

Lucas, der hl., der Evangelist, ist nach der kirchlichen Tradition der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte. I. Lebensumstände. Der Name Lucas ist eine abgekürzte Form von Lucanus (s. Winer, Gramm. des neut. Sprachidioms, 7. Aufl. 1867, 97; Schanz, Comm. über das Ev. des hl. Lucas, Tübingen 1883, 2) und weist vielleicht auf eine Verbindung des hl. Lucas oder seines Vaters, als eines keinen eigenen Familiennamen tragenden Freigelassenen, mit der Lucanien genannten Landschaft Unteritaliens hin. Auf keinen Fall ist der Prophet und Lehrer von Antiochien, Lucius von Cyrene (Apg. 13, 1), oder der dem hl. Paulus verwandte Lucius (Röm. 16, 21) mit Lucas identisch; Paulus würde nicht denselben Mann bald Lucius, bald Lucas genannt haben. Von Lucas ist im Neuen Testamente dreimal die Rede (Col. 4, 14. 2 Tim. 4, 11. Philem. 24). Er wird von Paulus als der „geliebte Arzt" (Col. 4, 14) bezeichnet und scheint sich demselben zum Theil in seiner professionellen Eigenschaft angeschlossen zu haben; denn sein erstes Auftreten in der Gesellschaft des hl. Paulus (Apg. 16, 10) zu Troas erfolgte zu einer Zeit, da eben Paulus in Galatien durch eine Krankheit zurückgehalten gewesen war (Gal. 4, 13 f.). Ueber die curiose Meinung späterer Griechen, daß Lucas einen ἀλάτιον genannten Trank componirt habe, dessen täglicher Gebrauch ein langes, gesundes Leben gebe, s. Lambecius, De Bibl. Caes. Vindob., Hannov. 1712, 474. 480. Im Mittelalter war vielfach die Meinung verbreitet, daß Lucas Maler gewesen sei. Dieselbe findet sich bereits bei Simon Metaphrastes (Vita Lucae c. 6) im 10. und vielleicht schon bei Thomas Lector im 6. Jahrhundert (s. Acta Sanct. Octob. VIII, 297). Die Sage dürfte dadurch veranlaßt sein, daß Lucas uns in seinem Evangelium ein so schönes Bild der Mutter Gottes und der Scenen aus der Kindheitsgeschichte gezeichnet hat (Kaulen, Einl. 418. Vgl. Bleek-Mangold, Einl., 4. Aufl., 146).

Nach Eusebius (H. E. 3, 4) war Lucas zu Antiochien geboren. Er muß von heidnischer Abkunft gewesen sein, denn er wird Col. 4, 11 ff. den Gehilfen aus der Beschneidung gegenübergestellt. Aus derselben Stelle ergibt sich auch, daß er weder zu den 72 Jüngern gehört hat (wie Epiphan. C. haer. 51, 12 u. A. meinten), noch einer der 2 Jünger gewesen ist, die mit dem Herrn nach Emmaus gingen (Gregor. I., Praef. in Job 1, 3 u. A.). Auch sagt schon im 2. Jahrhundert das Fragment Muratori's von Lucas: Dominum tamen nec ipse vidit in carne. Er ist nicht einmal vor seiner Bekehrung jüdischer Proselyt gewesen (s. Eus. Caes. Comm. in Luc. bei Mai, Coll. nova I, 149; Sedulii Argum. in Luc. l. c. IX, 177). Die Zeit seiner Bekehrung ist ungewiß. Letztere verdankte er wahrscheinlich dem hl. Paulus (vgl. Tertull. Adv. Marc. 4, 2). Sicher ist er später dessen „Mitarbeiter" geworden (Col. 4, 14. Philem. 24) und sowohl während der ersten (l. c.) wie auch während der zweiten (2 Tim. 4, 11) römischen Gefangenschaft des Apostels bei demselben gewesen. Aus der Apostelgeschichte ergibt sich, daß Lucas den hl. Paulus auf dessen zweiter Missionsreise von Troas aus nach Ephesus begleitete und in Philippi zurückblieb; der plötzliche Uebergang der Erzählung in die erste Person (Apg. 16, 9) und die spätere Wiederaufnahme der Erzählung in der dritten Person ist so am natürlichsten zu erklären (s. d. Art. Apostelgeschichte). Aus ähnlichen Anzeichen folgt, daß er auch den Apostel auf dessen dritter Missionsreise von Philippi bis nach Jerusalem begleitete (Apg. 20, 5 bis 21, 18). Oft wird 2 Cor. 8, 18 auf Lucas bezogen. Ist er wirklich der „Bruder, dessen Lob im Evangelium in allen Kirchen ist", so ist er von Philippi nach Corinth dem Apostel vorausgereist; zugleich haben wir dann ein Urtheil des Apostels über Lucas' eifrige Lehrthätigkeit während der Jahre zwischen der ersten und zweiten Anwesenheit des Apostels zu Philippi. Nach späteren Nachrichten (vgl. dieselben Acta Sanctorum l. c. 295 sq.; s. auch Schanz 4 f.) hat Lucas in verschiedenen Gegenden des Morgen- und Abendlandes gewirkt und ist 74—84 Jahre alt geworden. Er blieb ehelos (Sedulius l. c.). Die Kirche feiert sein Fest als das eines Martyrers am 18. October. Der Ort seines Todes wird verschieden angegeben. Nach Pseudo-Dorotheus (bei Theophylact, Migne CXXIII, 685) starb er zu Ephesus und ward daselbst begraben. (Zu Ephesus zeigt man noch immer das Grab des hl. Lucas; vgl. Wood, Discoveries at Ephesus, Lond. 1877, 56 foll.) Isidor (De vita et obitu Sanctorum c. 82), dem sich das römische Martyrologium anschließt, sagt, er sei in Bithynien gestorben. Allein Gregor von Nazianz (Adv. Julian. or. 4, 69), Gauden-

tius von Brescia (Serm. 17, bei Migne XX, 963), Paulinus von Nola (Ep. 32, 17) und Nicephorus (H. E. 2, 43) berichten in glaubwürdiger Weise, daß Lucas als Martyrer zu Patarä in Achaja starb. Seine Gebeine wurden im J. 357 auf Befehl des Kaisers Constantin aus Achaja nach Constantinopel gebracht (Hier. De virr. ill. c. 7.; Philost. H. E. 3, 2; Sedulius l. c.).

II. Evangelium. Nach der kirchlichen Ueberlieferung hat Lucas ein Evangelium hinterlassen, welches in enger Beziehung zum hl. Paulus steht. Das älteste Zeugniß darüber findet sich im muratorischen Fragment. Danach ist Lucas von Paulus als Begleiter angenommen worden und hat in seinem eigenen Namen, d. h. selbständig, nach erhaltenen Nachrichten (ex opinione) ein Evangelium geschrieben, welches mit der Geburt des hl. Johannes beginnt (Westcott, History of the Canon of the N. T., 1889, 534; Th. Zahn, Gesch. des neutest. Canons II, 1890, 21 ff.). Der schon hier angedeutete Einfluß des hl. Paulus auf die Abfassung des Evangeliums wird von Irenäus (Adv. haer. 3, 1, 1; vgl. Eus. 5, 10, 3) dahin bestimmt, daß „Lucas das von Paulus gepredigte Evangelium in einem Buche niederlegte". Tertullian aber sagt (Adv. Marc. 4, 5): „Man pflegt Lucas' Bericht dem hl. Paulus zuzuschreiben; es ist erlaubt, das, was Schüler veröffentlichen, als Werk ihrer Lehrer anzusehen." Origenes (Eus. H. E. 6, 25, 6) erklärt, aus der Ueberlieferung zu wissen, daß das dritte Evangelium von Lucas herstamme, für die Heiden geschrieben und von Paulus gutgeheißen worden sei. Eusebius (3, 4, 8) bezieht sogar die Worte Pauli (2 Tim. 2, 8) „mein Evangelium" auf Lucas, eine Ansicht, welche auch Hieronymus (Virr. ill. 7) als Vermuthung Einiger anführt. Das also beschriebene Evangelium ist das in der Vulgata an dritter Stelle stehende. Dasselbe wird in allen alten Handschriften Lucas zugeschrieben. Daß dieß mit Recht geschieht, ergibt sich schon aus dem zwischen diesem Evangelium und den Schriften des hl. Paulus sowohl dem Inhalte als der Form nach bestehenden innern Zusammenhang. Gerade in dem dritten Evangelium treten uns die Lehren von der Bestimmung des Christenthums für Juden und Heiden, von der Erlösung, Wiedererneuerung und Beseligung des ganzen Menschengeschlechtes am klarsten entgegen. Augenscheinlich ist der Verfasser bei der Auswahl und Anordnung des Stoffes von einem universalistischen Gesichtspunkte geleitet worden, welcher dem hl. Paulus ähnlich ist. Während z. B. Matthäus (28, 19) und Marcus (16, 15) berichten, daß der Herr die Apostel in die Welt sandte, um alle Völker zu lehren, resp. allen Geschöpfen das Evangelium zu predigen, bezeichnet Lucas (24, 27) als Zweck ihrer Sendung die Predigt der Vergebung der Sünden an alle Heiden, anfangend von Jerusalem. Die alle, auch Heiden und Sünder umfassende Liebe und Barmherzigkeit des Heilandes wird im dritten Evangelium durch manche, sich nur in ihm findende Züge erwiesen. Dazu gehören die Parabeln vom barmherzigen Samaritan (10, 30—37) und dem verlorenen Sohne (15, 11 bis 32), die Nachrichten von dem Verkehr des Herrn mit Samaritern (9, 52—56; 17, 11—19), von der Sünderin (7, 36—50), vom Pharisäer und Zöllner (18, 10—14), vom Zöllner Zachäus (19, 1—10), vom reumüthigen Schächer (23, 19—43). Dabei ist dieses heidenfreundliche Evangelium durchaus nicht antijudaistisch. Wie der Heidenapostel Paulus (Röm. 9, 4 f.) die Privilegien der Juden rühmend hervorhebt, so wird hier die Geburt des Herrn als ein Ruhm für sein Volk Israel gepriesen (1, 54. 68; 2, 32) und Jesus als Sohn Davids bezeichnet (1, 27. 32. 69; 2, 11; 18, 38 f.; 20, 41 ff.). Nur hier lesen wir, daß der Herr beim Einzuge in Jerusalem über die Stadt weinte (19, 41) und noch am Kreuze für seine Feinde betete (23, 34). Selbst die Pharisäer erscheinen in diesem Evangelium in besserem Lichte, da die Einladungen des Herrn durch Pharisäer berichtet werden (7, 36 ff.; 11, 37 ff.; 14, 1 ff.). Zu dieser paulinischen Auffassung des Erlösungswerkes kommt eine Ausdrucksweise, die nicht bloß in einzelnen Worten und Wendungen, sondern auch in ganzen Sätzen mit der des hl. Paulus übereinstimmt. Besonders auffallend ist die fast wörtliche Uebereinstimmung des Berichtes über die Einsetzung des Abendmahles (22, 19 f.) mit 1 Cor. 11, 23—25 (vgl. auch 24, 34 mit 1 Cor. 15, 5. Siehe Die Evangelien, ihr Geist, ihre Verfasser und ihr Verhältniß zu einander, Leipzig, 2. Aufl., 1852, 260 ff.; Holtzmann, Die synoptischen Evangelien, Leipzig 1863, 316 ff.; Schanz 22 f.). Auch die vielen gemüthvollen, Geist und Herz ergreifenden Züge unseres Evangeliums, wie z. B. die Erzählung von der Erweckung des Jünglings zu Naim u. A. (vgl. Kaulen, Einl. 420), dürften auf den Einfluß Pauli zurückzuführen sein. Weiterhin spricht für die Abfassung des dritten Evangeliums durch Lucas sowohl der Gebrauch technischer medicinischer Ausdrücke (4, 38; 8, 46; 22, 43 f. Vgl. W. K. Hobart, The Medical Language of St. Luke, London 1882), wie die Sprache überhaupt. Allerdings finden sich auch in diesem Werke zahlreiche Hebraismen, die wahrscheinlich aus pietätvoller Anlehnung an die Form der Ueberlieferung entstanden sind. Jedenfalls aber überragt dieses Evangelium die anderen sowohl durch die Anwendung einer reinern griechischen Schreibweise, wie durch literarische Gewandtheit (vgl. schon Hieron. ad Damas. Ep. 20, 4; In Isai. 6, 7). Lucas allein gebraucht mehr rein griechische Worte als die drei anderen Evangelisten zusammengenommen. Viele der sich bloß im dritten Evangelium findenden Worte werden auch von classischen Schriftstellern angewandt, namentlich die hier zum Ausdruck der feinen Unterschiede des Gedankens oft angewandten Composita (vgl. Nösgen, Studd. und Kritt. 1877, 468 ff.; Schanz 38 f.; Fillion, Ev. selon s. Luc, 1882, 17. 46 ss.).

Welches Anſehen dieſes Evangelium ſchon in den erſten chriſtlichen Jahrhunderten als eine canoniſche und apoſtoliſche Schrift genoß, ergibt ſich aus den Zeugniſſen kirchlicher wie außerkirchlicher Literatur. Bereits Juſtinus führt mit Berufung auf die „Denkwürdigkeiten der Apoſtel" Einiges an, das ſich nur im Lucas-Evangelium findet (vgl. Luc. 22, 44 mit Dial. 103; 23, 46 mit Dial. 105. Ueber die Benutzung des Evangeliums durch Juſtin vgl. Westcott 96 ss.; Zahn I, 497 ff.). Irenäus (3, 14, 2 sq.) gibt ſogar ſchon eine erſchöpfende Inhaltsangabe des dritten Evangeliums, welches er ausdrücklich Lucas zuſchreibt. Weitere directe Anführungen dieſes Evangeliums finden ſich im muratoriſchen Fragment, bei Epiphanius (Haer. 51, 7), Julius Africanus (Eus. H. E. 1, 7) und Euſebius (H. E. 3, 4, 6), um von Späteren zu ſchweigen. Von Papias iſt allerdings kein directes Zeugniß zu Gunſten des Lucas-Evangeliums erhalten. Er hat aber in der Form ſeines Vorwortes (Eus. H. E. 3, 39, 3. 4) den Prolog des Lucas-Evangeliums in auffälliger Weiſe nachgeahmt (ſ. Nösgen, Stud. und Krit. 1880, 124 f.). Schon zu Anfang des 2. Jahrhunderts haben Baſilides (Philos. 7, 26) und Karpokrates (Iren. Adv. haer. 1, 25) und nicht viel ſpäter Valentin und ſeine Schule (Iren. 1, 18 etc.) dieſes Evangelium benutzt. Wichtiger aber als das Zeugniß dieſer und anderer Häretiker (ſ. die Stellen bei Kirchhofer, Quellenſammlung zur Geſch. des neuteſt. Canons, Zürich 1844, 390. 399. 403 ff.; engliſche Ausgabe von Charteris 154; Westcott 283 foll. und 589 foll.) iſt das Zeugniß des Marcion. Im Einklang mit ſeiner Anſchauung, daß unter den Apoſteln bloß Paulus ſeinem apoſtoliſchen Berufe treu geblieben ſei, nahm er nur die Briefe Pauli und ein Evangelium als ächt an. Nach den Ausſagen Irenäus' (1, 27, 2; 3, 11, 7), Tertullians (C. Marc. 4, 2), Origenes' (C. Cels. 2, 27) und Epiphanius' (Haer. 42, 11) war dieß das Lucas-Evangelium, welches aber Marcion ſo abgekürzt hatte, daß es zu ſeinen Anſichten paßte. Der Verſuch von Semler, beide Evangelien aus einer gemeinſamen Quelle herzuleiten, iſt ebenſo geſcheitert, wie das ſpätere Bemühen Eichhorns, Baurs u. A., das Lucas-Evangelium als eine jüngere, durch Erweiterung und Ueberarbeitung aus dem marcionitiſchen Evangelium entſtandene Schrift zu erweiſen (ſ. Bleek-Mangold 151 ff.). Denn ein Vergleich der (beſonders Tertull. Adv. Marc. l. 4 und Epiphan. Haer. 42) erhaltenen Stellen des marcionitiſchen Evangeliums mit dem Lucas-Evangelium beweiſt klar die Priorität des letztern. Zudem behauptete Marcion bloß, das vorhandene Evangelium verbeſſert zu haben (ſ. Tertull. Adv. Marc. 4, 4; De carne Christi c. 2).

Wie manche für den öffentlichen Gebrauch beſtimmte Schriften älterer und neuerer Zeit einem Einzelnen gewidmet ſind, ſo iſt auch das dritte Evangelium und die Apoſtelgeſchichte einem Einzelnen, nämlich einem Theophilus, gewidmet. Dieſem will der Verfaſſer hinſichtlich der Lehren, worin er unterrichtet worden war, Sicherheit geben (1, 4). Da aber nun dieſe Lehren nach Ausweis des Evangeliums pauliniſche Lehren waren, erhält die Aechtheit des Werkes eine weitere Beſtätigung durch ſeinen Zweck. Theophilus wird (1, 3) als „erlauchteſter" angeredet, ein Wort, welches in der Apoſtelgeſchichte dreimal (23, 26; 24, 3; 26, 25) von Procuratoren gebraucht wird. Von Ortſchaften, welche einem Paläſtinenſer oder Antiochener genau bekannt ſein mußten, wird die Lage beſchrieben (vgl. z. B. 1, 26; 4, 31; 8, 26; 23, 51; 24, 13; ſ. auch Apg. 1, 22 ꝛc.), während Orte Siciliens und Italiens, ja ſelbſt die kleinſten Orte in der Nähe von Rom, wie Forum Appii und Tres Tabernae (Apg. 28, 12 ff.), als bekannt behandelt werden. Der Verfaſſer hält es auch für nöthig, zu bemerken, daß das Feſt der ungeſäuerten Brode von den Juden Oſtern genannt werde und daß an dem Tage das Oſterlamm geſchlachtet werden mußte (Luc. 22, 1. 7). Folglich muß dieſer Theophilus ein angeſehener Römer heidniſcher Abſtammung geweſen ſein. Wahrſcheinlich war er einer der von Paulus zu Rom Bekehrten (Apg. 28, 31). Dieſen hatte Paulus keine geordnete Darſtellung der Geſchichte Jeſu von ihren Anfängen an gegeben, ſondern vielmehr in ſeinen Lehrvorträgen die Hauptſache mitgetheilt (a. a. O.; vgl. Kaulen, Einl. 425). Auch wenn Paulus Alles vollſtändig mitgetheilt hatte, konnte es ſelbſt gebildeten Neubekehrten noch immer zweifelhaft bleiben, ob ſie Alles richtig aufgefaßt hätten. Jedenfalls erlangten ſie aber eine größere Sicherheit durch einen authentiſchen ſchriftlichen Bericht, als durch eine Wiederholung des mündlichen Unterrichtes. Lucas will nun zunächſt Theophilus dieſe Sicherheit dadurch verſchaffen, daß er Alles in geordneter Darſtellung von Anfang an genau berichtet. Er ſagt in ſeinem Prolog nicht, daß er die Ereigniſſe ihrer chronologiſchen Reihenfolge nach erzählen, ſondern bloß, daß er ſelbſt im Zuſammenhang ſchreiben will (Langen, Einl. 46). Deßhalb iſt auch nicht überall im Evangelium eine ſtrenge chronologiſche Ordnung zu ſuchen, wenngleich der Evangeliſt, wie ſich ſchon aus ſeinen vielen Zeitangaben ergibt, im Allgemeinen den chronologiſchen Faden innehält.

Trotz allem bereits Geſagten würde das dritte Evangelium keinen Anſpruch machen können, eine apoſtoliſche und canoniſche Schrift zu ſein, wenn ihm die innere Glaubwürdigkeit fehlte. Daß ihm dieſelbe nicht fehlt, ergibt ſich aus den ihm zu Grunde liegenden Quellen. Ueber dieſelben ſagt der Verfaſſer in der Einleitung ſeines Werkes, daß er der Ueberlieferung derer gefolgt ſei, welche von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes geweſen. Nach den ſchon erwähnten Zeugniſſen der Väter iſt ihm dieſe Ueberlieferung vorzüglich durch Paulus vermittelt worden. Allerdings kann das Evangelium nicht bloß unter der Leitung oder dem Einfluß Eines Mannes geſchrieben

sein. (Eine Zusammenstellung der verschiedenen neueren Ansichten über die Stellung des Apostels Paulus zur Abfassung dieses Evangeliums s. bei Holtzmann, Einl. in das N. T., 2. Aufl., Freiburg 1886, 399 f.) Der Verfasser bemerkt weiterhin, daß er über Alles von seinen ersten Anfängen an eine genaue Untersuchung angestellt und das so gewonnene Material ordnungsmäßig dargestellt habe; folglich müssen auch noch andere Quellen von ihm benutzt worden sein. Man wird in der Annahme nicht fehlgehen, daß ihm Manches, namentlich hinsichtlich der Kindheitsgeschichte Jesu, aus Mittheilungen Mariens, wenn auch nur indirect durch die Apostel, bekannt geworden ist. Anderes mag er in Palästina durch den Apostel Jacobus und in Cäsarea durch Philippus (Apg. 21, 8) erfahren haben (s. Schanz 11). Der Verfasser erwähnt aber auch (1, 1), daß Viele vor seinem Evangelium schriftliche Aufzeichnungen über das Erlösungswerk gemacht hatten. Allein von welcher Art dieselben gewesen sind, und ob und in welchem Umfange Lucas dieselben benutzt hat, läßt sich nicht mit Sicherheit angeben. Immerhin ist es, auch vom Prolog abgesehen, schon wegen der Entstehungszeit der synoptischen Evangelien und des regen Verkehrs der Apostel und Apostelschüler unter einander sicher, daß Lucas die früher geschriebenen Evangelien von Matthäus und Marcus (s. d. Artt.) gekannt hat. Hat er sie aber gekannt, dann ist er auch bewußter oder unbewußter Weise von ihnen beeinflußt worden. Es ist jedoch, nicht zum geringsten Theil wegen des kritischen Zustandes des Textes, kaum möglich, dieß im Einzelnen nachzuweisen. Uebrigens wird die Thatsache, daß die beiden ersten Evangelien bei aller Verschiedenheit oft eine große Aehnlichkeit und wörtliche Uebereinstimmung mit dem Lucas-Evangelium zeigen, bereits hinreichend aus der den synoptischen Evangelien zu Grunde liegenden gemeinsamen, mündlichen Ueberlieferung erklärt (s. d. Artt. Evangelienharmonie und Evangelium; Kaulen, Einl. 575 ff.; Cornely, Introductio III, 170 sq.).

Das Lucas-Evangelium muß jedenfalls vor der Apostelgeschichte geschrieben sein, da letztere (Apg. 1, 1) als eine Fortsetzung des Evangeliums bezeichnet wird. Sie bricht in der Geschichte der römischen Gefangenschaft Pauli mit dem Bemerken ab, daß der Apostel „zwei volle Jahre" in seiner Miethwohnung geblieben sei. Ueber das Resultat seiner Berufung an den Kaiser und die weiteren Schicksale des Apostels erfahren wir nichts. Dieser Sachverhalt wird am natürlichsten durch die Annahme erklärt, daß das Werk noch vor dem Ende der Gefangenschaft Pauli geschrieben sei. Hiergegen spricht Apg. 8, 26 keineswegs. Denn dort wird nicht etwa schon die Verwüstung der im jüdischen Kriege im J. 66 n. Chr. zerstörten Stadt Gaza vorausgesetzt, sondern bloß von einem verödeten Wege, welcher nach Gaza führt, gesprochen (vgl. Chrys. In Act. hom. 19, 1). Wegen des engen Zusammenhanges zwischen Apostelgeschichte und Evangelium kann aber letzteres nicht viel früher als erstere entstanden sein. Wahrscheinlich wurde das Evangelium zwischen 61 und 63 zu Rom geschrieben; denn damals war Lucas sicher bei Paulus und hatte auch die zum Schreiben nöthige Muße. In Rom ist ja auch Theophilus zu suchen, zu dessen Nutzen das Evangelium geschrieben wurde. Auch ist es nicht ohne Bedeutung, daß Marcion das Evangelium zu Rom benutzt hat.

Unter den Commentaren des Lucas-Evangeliums aus patristischer Zeit sind besonders die 39 von Hieronymus in's Lateinische übersetzten Homilien des Origenes (Migne, PP. gr. XIII, 1801 sqq.) zu erwähnen, die aber nur die vier ersten Kapitel des Evangeliums und einige Pericopen berücksichtigen; sodann Reste des Commentars des Eusebius (l. c. XXIV, 530—606) und der Commentar Cyrills von Alexandrien (l. c. LXXII, 475—950). Aus dem Mittelalter sind die Erklärungen Beda's (Expos. in Luc. evang.), Theophylacts (Enarratio in Lucam, Migne CCXXIII, 683 sq.), Euthymius' (Comm. in Luc. l. c. CCXXIX, 854 sq.), Alberts des Großen (Postilla in Lucae evangelium, Hagenov. 1504) und Bonaventura's (Comm. in Luc., Venet. 1575) bemerkenswerth. Daran schließen sich später die bekannten Werke von Maldonatus, Salmeron, den beiden Jansenius, Lucas Brugensis und Cornelius a Lapide. Besonders ist der in dogmatischer Hinsicht ausgezeichnete Commentar des Cardinals Fr. Toletus zu den ersten zwölf Kapiteln von Lucas (Comm. in ev. sec. Lucam, Colon. 1612) zu empfehlen. Aus neuerer Zeit sind auf katholischer Seite zu nennen der Commentar von Bisping, 2. Aufl. 1868; Schegg, Ev. nach Lucas, 3 Bde., München 1861—1865; Schanz, Comm. über das Ev. des hl. Lucas, Tübingen 1883; Mac Evilly, Exposition of the Gospel of St. Luke, Dublin 1879; Fillion, Evangile selon s. Luc, Paris 1882; auf protestantischer Seite Ewald, Die drei ersten Evangelien und die Apostelgeschichte, 2 Bde., Gött. 1871; van Osterzee, Das Ev. nach Lucas, theol.-homilet. bearbeitet, Bielefeld 1859 (in Lange's Bibelwerk), 4. Aufl. 1880; Keil, Comment. über das Ev. des Marcus und Lucas, 1879; Meyer, Krit.-exeget. Handbuch über das Ev. des Marcus und Lucas, 7. Aufl., herausg. von B. Weiß, 1885; Godet, Commentaire sur l'évangile de St. Luc, Neufchâtel, 3e éd. 1888. 1889, übersetzt von Wunderlich, Hannover, 2. Bde., 2. Aufl. 1888. 1889; Plumptre, A New Test. Comm. I, London 1878; Jones and Cook, The Gospel according to S. Luke, in The Speaker's Commentary New Test. I, London 1878. (Vgl. von kath. Verfassern.: Hug, Einl. in die Schriften des Neuen Test., 3. Aufl. 1826, II, 127 ff.; Ad. Maier, Einl. in die Schriften des Neuen Test., Freiburg 1852, 88 ff.; Reithmayr, Einl. in die canon. Bücher des Neuen Test., Regensb. 1852, 395 ff.; Grimm, Die Einheit des Lucas-Evangeliums, Regensb. 1863; Langen,

Grundriß der Einl. in das Neue Teſt., Freib. 1868, 41 ff.; Aberle, Einl. in das Neue Teſt., Freib. 1877, 60 ff.; Schanz, Comm. 1—45; Fillion 1—22; Kaulen, Einl. 413—427; Cornely, Hist. et crit. introductio in U. T. libros sacros, III, Paris. 1886, 119—169. Von proteſtantiſchen Verfaſſern vgl. die Einleitung von W. Thomſon im erwähnten Bd. des Speaker's Commentary, p. XL foll.; Bleek-Mangold, Einl. in das Neue Teſt., 4. Aufl., Berlin 1886, 143 ff. 213 ff.; H. J. Holtzmann, Lehrb. der hiſt.-krit. Einl. in das Neue Teſt., 2. Aufl., Freib. 1886, 337 ff.; B. Weiß, Lehrb. der Einl. in das N. T., Berlin, 2. Aufl. 1889, 538 ff.)

III. Die Apoſtelgeſchichte (ſ. d. Art.). [J. Felten.]

Lucas, Franciscus, von ſeiner Vaterſtadt Brügge, wo er ca. 1550 geboren wurde, gewöhnlich Brugenſis genannt, gehört zu den bedeutendſten Bibelforſchern ſeiner Zeit. Von ſeinen Lebensverhältniſſen berichten uns die Biographen nur, daß er Licentiat der Theologie geweſen und von den Canonikern ſeiner Vaterſtadt, bald darauf von denen in St. Omer in das Capitel und von dieſen im J. 1602 zu ihrem Decan gewählt wurde. Er ſtarb 19. Februar 1619. Um ſo mehr aber zeugen von ſeinem Fleiße, ſeiner Gelehrſamkeit, ſeinem kritiſchen Tact und ſeinen ausgebreiteten Sprachkenntniſſen ſeine Werke, die bis in unſere Tage bleibenden Werth beſitzen und ſelbſt von Fachmännern der Neuzeit geſchätzt werden. Schon dadurch erwarb er ſich Verdienſte, daß er dem berühmten Benedict Arias (ſ. d. Art.), genannt Montanus, bei der Herausgabe der Antwerpener Polyglotten behilflich war. Von ſeinen Werken, die zu Leyden 1712 in 5 Foliobänden herauskamen, verdienen beſondere Erwähnung: In quatuor Evangelia commentarius, praemittitur itinerarium J. Christi ex quatuor evangelistis collectum, 2 fol., Antw. 1606, ſammt einem Supplementum in s. Lucam et s. Joannem, 2 fol., ib. 1612. 1616. Den Commentar über das Lucas-Evangelium nahm Migne in ſeinen Cursus completus s. Scripturae auf. Was aber dieſen Commentar in den Augen mancher Bibelforſcher beſonders ſchätzbar machte, war ein beigefügter doppelter Libellus, die Varianten zum griechiſchen und zum Vulgatatext enthaltend, quo quidem nihil est in hoc genere doctius et elaboratius nach dem Urtheil Mill's in der Vorrede zu ſeiner Ausgabe des Neuen Teſtaments in griechiſcher Sprache. Noch verdienter machte er ſich durch die Herausgabe des Vulgatatextes (nach der Recenſion von J. Hentenius), der er beifügte Notationes in s. Biblia, quibus variantia discrepantibus exemplaribus loca summo studio discutiuntur, Antw. 1580, 1583 etc. Er benutzte dazu 8 oder 9 gedruckte Bibeln und wenigſtens 32 Handſchriften. Sixtus V. bediente ſich bei der Verbeſſerung der Vulgata beſonders dieſer Arbeit; Bellarmin, R. Simon, Mill und Andere rühmen den kritiſchen Scharfſinn, der ſich darin offenbart; ja der ſonſt ſo ſtrenge Lagarde (Die vier Evangelien arabiſch, 1864, XI) urtheilt darüber: „Die allein brauchbare Originalausgabe von 1580 iſt eins der ſeltenſten und nützlichſten Bücher, die ich kenne, für die Kritik der lateiniſchen Bibelüberſetzungen geradezu unentbehrlich.“ Die Notationes wurden ſowohl in den VII. Band der Critici sacri (Frankfurt 1696) als auch in den VI. Band der Londoner Polyglotte aufgenommen. Nachdem endlich die verbeſſerte Vulgata zu Rom herausgekommen war, veröffentlichte Lucas Romanae correctionis in latinis bibliis editionis vulgatae jussu Sixti V. P. M. recognitis loca insigniora observata, Antw. 1601. 1603 u. ö., und damit ſpäter Libellus alter continens alias lectionum varietates in eisdem bibliis latinis ex vetustis manuscriptis exemplaribus collectas, quibus possit perfectior reddi feliciter coepta correctio, si accedat ss. pontificis auctoritas, ib. 1617; und mit Rückſicht auf den verbeſſerten Vulgatatext bearbeitete er zu dieſer eine Concordanz, ebd. 1617. [Hurter S. J.]

Lucas von Tuy (Lucas Tudensis), ſpaniſcher Kirchengeſchichtſchreiber in der erſten Hälfte des 13. Jahrhunderts, war zuerſt Regularcanoniker am Stifte St. Iſidor in ſeiner Vaterſtadt Leon, machte hierauf verſchiedene Reiſen nach Rom und in den Orient, wurde 1239 Biſchof von Tuy in Galicien und ſtarb gegen Ende 1249. Er verfaßte als Fortſetzung der Chroniken der hll. Iſidor, Ildefons und Julian eine Kirchengeſchichte Spaniens, von 680 bis 1230 reichend (bei A. Schotti Hisp. illustrata IV, Francof. 1603); ferner Vita u. Translatio S. Isidori (bei Boll., April. I, 330; Opp. S. Isidori, ed. Arevalo II, Rom. 1797, 452; Migne, PP. lat. LXXXII, 19 u. LXXXI, 945). Doch ſpricht ihm Arevalo dieſe beiden Schriften ab und legt ſie einem ungenannten Canonicus von Leon bei. Ein Bruchſtück aus den Miraculis S. Isidori bildet die Vita S. Martini Legionensis (bei Migne, PP. lat. CCVIII, 9). Von großer Bedeutung für die katholiſche Dogmatik iſt eine gegen die Albigenſer gerichtete und auch moderne Irrthümer widerlegende Epistola de altera vita fideique controversiis adversus Albigensium errores; zuerſt veröffentlicht von Gretſcher, Ingolſtadt 1612, dann in die Väterausgaben übergegangen (Bibl. Patrum, Colon. 1618, XIII; Lugd. 1677, XXV). (Vgl. Nic. Anton., Bibl. hispana vetus II, 58 sq.; Florez, España sagrada XXII, 108 sq.; XXXV, 363 sq.; Arevalo l. c. I, 70 sq. 76 sq. 680 sq.) [Streber.]

Lucca, Stadt und Erzbisthum in Mittelitalien. In gartengleicher Gegend, in der Nähe des Serchio und 3 Meilen nordöſtlich von Piſa gelegen, hat Lucca für ſeine 20 000 Einwohner (die ganze Stadtgemeinde zählt 68 000 Einwohner) außer der Cathedrale 4 Collegiat- und 18 Pfarrkirchen, 20 ehemalige Klöſter, 2 Seminarien und eine 1802 errichtete höhere Lehranſtalt im ehemaligen Palaſte Lucchefini mit akademiſcher Ein-

richtung (juristische, medicinische und physikalisch-mathematische Facultät; sowie zwei Lehrstühle für Theologie), bedeutende andere Institute, wie Collegio Carlo Lodovico, Zeichenschule, Fräuleinstift Maria Luigia, quellenreiche Archive des Erzbisthums, öffentliche Bibliothek, weiter fünf schön eingerichtete Spitäler, Armenhäuser u. s. w. Mehrere Kirchen in Basilikenform reichen in die Langobardenzeit hinauf; andere stehen durch eine Mischung von byzantinischen und antiken Formen als einzig in ihrer Art da. Sehr merkwürdig ist vor allen die Cathedrale S. Martino aus dem 11. Jahrhundert mit dem sogen. Pisanischen Kreuz (Croce dei Pisani), einem 15 kg schweren, reich verzierten silbervergoldeten Kreuz, sowie mit einem andern sehr künstlich gearbeiteten Kreuz und dem wunderthätigen (nach der Legende von Nicodemus), aus Cedernholz geschnitzten Christusbild (Volto Santo). Das letztere soll auf einem Schifflein ohne Steuermann an das Gestade von Luni und von da auf einem mit zwei ungezähmten Rindern bespannten Wagen 782 nach Lucca gelangt sein. Zum Andenken an diese Begebenheit wird noch alljährlich eine Procession gehalten. Das stets verschleierte Bild wird mit der größten Ehrfurcht behandelt und gewöhnlich nur am 12. und 13. September jeden Jahrs, sowie außerordentlich bei allgemeiner Noth öffentlich ausgestellt. Vor der französischen Invasion zu Ende des vorigen Jahrhunderts brannten stets 46 Lampen um dasselbe her. Seit 1836 hängt wieder eine goldene Lampe an der Eingangsthüre des Tempietto, d. h. des achteckigen, zur Aufbewahrung des Volto Santo 1484 errichteten Marmortempelchens. Diese Lampe wurde infolge eines öffentlichen Gelübdes wegen Befreiung von der Cholera gestiftet. Eine der ältesten Kirchen der Stadt ist S. Giovanni, und die Basilika de' Lombardi oder S. Frediano reicht gleich denen von Pavia und Monza, aber mit unverändertem Innern, wenigstens in's 8. Jahrhundert zurück. Von gleichem Alter ist auch die marmorbedeckte Basilika S. Michele. Lucca, die Vaterstadt des Papstes Lucius III., der hl. Zitta, der Schutzpatronin der Dienstmägde, sowie des hl. Anselmus, des Beichtvaters der Markgräfin Mathilde, welchen sein Zeitgenosse, der hl. Petrus Damiani, den „rechten Arm Gregors VII." nannte, hat auch den ersten Maler von Bedeutung im 13. Jahrhundert hervorgebracht, Bonaventura Berlighieri; es besitzt das erste bedeutende Werk des Wiederherstellers der Sculptur, des Pisaners Nicola, sowie die Werke des einheimischen Bildhauers Civitali. Im Alterthum war Lucca eine ligurische Stadt, frühzeitig römische Colonie, und seit Augustus zu Etrurien, später zu Gallia cisalpina gerechnet. Nach Auflösung des römischen Reichs theilte es das Schicksal Genua's und der anderen ober- und mittelitalienischen Städte. Im J. 550 eroberten es die Goten unter Totila, denen es wieder die Byzantiner unter Narses nach siebenmonatlicher Belagerung wieder entrissen. Nach der Eroberung Tusciens durch die Langobarden gehörte Lucca zum königlichen Tuscien und hatte eigene Grafen; dann kam es an das Königreich Italien und mit diesem an das deutsche Reich, von dem es sich jedoch schon im lombardischen Städtebunde und noch mehr zur Zeit des großen Interregnums zu befreien suchte, nachdem es seit 1120 angefangen, sich zur Republik zu gestalten. Von Kaiser Rudolf I. erkaufte sich Lucca 1288 die Reichsfreiheit. Schon zu Anfang des 14. Jahrh. aber bemächtigten sich zuerst Uguccione della Faggiuola und dann Castruccio Castracani der Herrschaft über die Republik. Von 1430 an, da Lucca die Unabhängigkeit wieder gewann, bestand die Republik Anfangs mit demokratischer, seit 1556 aber mit aristokratischer Verfassung und einem Gonfaloniere an der Spitze, bis zum Jahre 1797, da die Franzosen eine neue Verfassung einführten. Im J. 1805 ernannte Napoleon den Gemahl seiner Schwester Elise, den Fürsten Felix Bacciocchi, zum constitutionellen Oberhaupte der Republik und bestimmte die Staatsform als erbmonarchisch-republikanisch. Der Wiener Congreß wies Lucca als Herzogthum der Infantin von Spanien und ehemaligen Königin von Etrurien, Maria Luise, zu, welche dasselbe bis zu ihrem 1824 erfolgten Tode regierte. Ihr Sohn und Nachfolger, Karl Ludwig, entsagte diesem Herzogthum (7. October 1846), worauf es mit dem Großherzogthum Toscana vereinigt wurde, bei dem es bis 1859 verblieb.

Das Christenthum wurde schon zur Zeit der Apostel hier verkündet, und der hl. Paulinus, ein Schüler des hl. Petrus, wird als erster Bischof von Lucca verehrt (Lucae in Tuscia B. Paulini, qui a S. Petro primus ejusdem civitatis episcopus ordinatus, sub Nerone martyrium suum cum aliis sociis consummavit. Martyrol. rom. die 12. Julii; vgl. auch Baron. ad ann. 46, n. 2). Nach ihm, gemartert im J. 68, werden genannt: der hl. Valerius, gemartert um das Jahr 90, und der hl. Follanus, dessen Fest am 21. October gefeiert wird. Der erste sichere Nachfolger ist aber erst der hl. Theodor um das Jahr 325. Der um 560 ernannte hl. Fredianus oder Frigidianus, Patron der Stadt und der Diöcese, starb am 13. März 588 (578?) und ist in der ihm geweihten Kirche beigesetzt. Ob der hl. Silaus, ein Irländer, hier Bischof gewesen, ist nicht ausgemacht (vgl. Stadler, Heiligenlexikon V, 292, und besonders Fr. M. Fiorentini, Vita, miracoli e memorie di S. Silao, vescovo Irlandese, il cui corpo si conserva in Lucca, ib. 1662). Der 47. Bischof, Anselmus de Bagio (Badagio), erwählt 1057, bestieg 1061 unter dem Namen Alexander II. den päpstlichen Stuhl. Er wählte seinen Neffen, den hl. Anselm II. Badagio, zu seinem Nachfolger; dieser wurde nach dem Tode Gregors VII. von Urban II. beauftragt, alle bischöflichen Kirchen der Lombardei, welche nicht mit rechtmäßigen Hirten besetzt waren, zu leiten. Er starb 13. März 1086, nachdem er seit 1079 auch

den Purpur getragen. Unter ihm erhielten die Bischöfe von Lucca das Pallium und das Recht, das Kreuz vor sich hertragen zu lassen. Ubertus (1128—1137) wurde 1134 auf dem Concil zu Pisa abgesetzt, wohl als Anhänger des Gegenpapstes Anaclet II. (s. d. Art.). Wilhelm de Rofrido (1175—1195) erhielt von Papst Lucius III. verschiedene Ehrenvorrechte. Robert (1201 bis 1209) bemannte auf seine Kosten eine Galeere und machte einen Kreuzzug mit. Opizo (1227 bis 1231) wurde von Gregor IX. in den Bann gethan, die Stadt mit dem Interdict belegt und die Canoniker des Rechtes beraubt, die Mitra zu tragen; sein Nachfolger Guercio Tebalducci (1236 bis 1255) erhielt von demselben Papste dieses Recht für seine Canoniker wieder zurück. Wilhelm de Lordato (1368—1373) wurde von Kaiser Karl IV. zum Fürsten des Reiches ernannt; übrigens hatte schon Kaiser Otto I. den Bischöfen von Lucca den Titel von Reichsfürsten ertheilt. Stephan de Trenti (1448—1477), aus einer angesehenen, schon seit Karl d. Gr. in Lucca ansässigen Familie, wurde von den Päpsten zu verschiedenen Geschäften verwendet. Nicolaus Sandonnino (1479—1499), einer der würdigsten Inhaber dieses Sitzes, wird getadelt, weil er, was damals im Geiste der Zeit lag, den Canonikern gestattete, auf das gemeinschaftliche Leben zu verzichten. Nun folgten fast lauter Cardinäle als Oberhirten Lucca's. Bartholomäus Guidiccioni (1546—1549) war viel für die Berufung eines allgemeinen Concils thätig. Unter seinem Neffen und Nachfolger Alexander Guidiccioni (1549—1605), der seine Kirche mit vieler Weisheit regierte und der älteste Bischof wurde (er regierte 56 Jahre), gründete der selige Joh. Leonardus de Fusco 1574 zu Lucca die Congregation der regulirten Cleriker von der Mutter Gottes; denselben hat Pius IX. mit seinem Landsmann, dem Martyrer Angelus Orsucci, selig gesprochen. Lucca, das Anfangs unter Rom stand und seit dem 14. Jahrhundert Suffraganat der Metropole Pisa war, hat Benedict XIII. durch Bulle Inscrutabili vom 2. September 1726 zu einem einfachen Erzbisthum erhoben. Der Vollziehungsrath der damaligen Republik hatte das Recht, den Bischof zu ernennen. Der 103. Bischof, Bernhard Guinigi (1723—1730), wurde erster Erzbischof. Nach dessen Tode ernannte der Papst mit Umgehung des Vollziehungsrathes den Msgr. Cervioni zum Erzbischof, wodurch sich die Väter der Republik auf's Höchste beleidigt fühlten. Sie wollten den neuen Erzbischof gar nicht in die Stadt hinein lassen, weil er gegen ihre Freiheit und Rechte erwählt sei, und sie an ihm Vieles auszusetzen hätten. Der Papst drohte mit Excommunication; als er aber bald darauf starb, wurde diese Angelegenheit unter seinem Nachfolger dahin vermittelt, daß die Republik den von ihm ernannten Erzbischof Fabian Graf von Colloredo, wiewohl erst im November 1731, annahm; dieser starb 1742. Unter ihm stiftete der berühmte Mansi (s. d. A.) in seiner Vaterstadt Lucca eine theologische Akademie. Mansi wurde dann selbst Erzbischof von Lucca (1764—1769) und dürfte ohne Widerrede der gelehrteste Oberhirte dieses Sitzes heißen. Unter Philipp Sardi (1789—1826), der auf Martin Bianchi (1770—1789) gefolgt war, stürzte die französische Revolution auch hier die alte kirchliche Ordnung, und der aufgedrungene Fürst Baciocchi gab dem heiligen Stuhle schon 1806 Grund zu vielen Beschwerden, namentlich da er die Functionen des geistlichen Gerichts suspendirte und diese den weltlichen Gerichten zuwies (Gams, K.-G. II, 188 ff.). Als die Herzogin Maria Luise sich bereit erklärte, der Kirche wieder gerecht zu werden und, theils aus eigenen Mitteln, theils aus den Resten der Kirchengüter, die zerstörten Klöster und Collegiatstifte wieder herzustellen, bestimmte Pius VII. durch Breve vom 5. Januar 1818: statt der früheren 17 Canoniker, mit 4 Dignitäten, und der 40 Kapläne, sollten nunmehr 16 Canoniker und 30 Kapläne angestellt werden; weiter sollten 3 Collegiatstifte, zwei in der Stadt Lucca und eines im Lande „Camajore", bestehen; die Pfarreien sollten aus Messestiftungen aufgebessert und 6 Manns- und 7 Frauenklöster im Lande errichtet werden. Karl Ludwig wandelte in den ersten Jahren in den Fußstapfen seiner Mutter und erbaute namentlich bei dem großen Jubiläum 1825 in Rom alle Pilger. Allmälig erlosch aber sein Eifer, und von da an gab es wieder verschiedene Conflicte zwischen Lucca und Rom, bis es an Toscana kam und Lucca die Schicksale dieses Landes zu theilen gezwungen war. Auf Philipp Sardi folgte Joseph Nobili als Bischof (1826—1836), dann der als Kanzelredner gefeierte Joh. Dominicus Stefanelli O. S. D. Als dieser 1845 auf das Erzbisthum Trajanopolis i. p. i. transferirt worden war, folgte Petrus Ludwig Pera (1845 bis 1846) und Julius Arrigoni O. S. Fr. (1849 bis 1875). Der gegenwärtige 113. Bischof bezw. 11. Erzbischof ist Nicolaus Ghilardi, geb. 1827, präconisirt 1875. Sein Capitel hat 4 Dignitäten, 12 Canoniker und 30 Kapläne; in 10 Prioraten und 234 Pfarreien mit 628 Priestern zählt man 190 000 Diöcesanen. Früher gab es 23 Klöster, 1060 Welt- und 844 Ordensgeistliche. (Vgl. Istoria eccl. di Lucca, ibid. 1736, 2. ed. 1741; J. D. Mansi, Diario sacro, antico e moderno della chiesa di Lucca arcivescovale, Lucca 1753; Ughelli, Italia sacra I, 790 sqq., X, 279; Memorie e documenti per servire all' istoria del principato lucchese, pubbl. dall' Accademia lucchese, Lucca 1813—1860, 13 voll.; B. Beverinus, Anal. ab origine Lucensis urbis, Lucae 1829—1831, 4 voll.; Moroni, Dizion. XL, 15 sqq.; G. Petri, L'Orbe cattol. I, 341 sq.; Cappelletti, Le chiese d'Italia XV, 467 sqq.; Gams, Ser. Epp. 739 sqq.) [Neher.]

Lucia, die hl., Jungfrau und Martyrin, wird im Canon der heiligen Messe schon seit den Zeiten Papst Gregors des Großen gefeiert (S. Greg. Opp.,

ed. Maur. III, 4); ferner enthält das Sacramentar Gregors (ib. 144) die Gebete auf ihr Fest, und das Antiphonar desselben Papstes (ib. 842) gibt für ihren Festtag am 13. December dieselben Antiphonen, wie sie mit einigen Abweichungen noch jetzt im Brevier zu den Laudes und den Horen vorkommen. Aldhelm, der berühmte englische Dichter, Abt und Bischof von Sherburne (gest. 709), führt in seinem Brief an die Nonnen des Klosters Berkin über die jungfräuliche Reinigkeit unter den hochberühmten heiligen Jungfrauen auch Lucia von Syracus an (s. Schrödl, Erstes Jahrh. der engl. Kirche 295, und Basnage-Canisius, Lectt. antiq. I, wo 714—754 Aldhelms Brief, von ihm selbst in ein Gedicht übertragen, zu lesen und 743 bis 744 von dem Martyrium Lucia's die Rede ist). Beda in seinem Martyrologium (bei Boll. Martii II, p. XLI zum 13. December), Usuard, Wandalbert, Rabanus Maurus u. A. in den ihrigen erwähnen alle am 13. December die Leidensgeschichte der hl. Lucia. Auch die Griechen gedenken ihrer zum 13. December. Hieraus erhellt einerseits, in welch hoher Verehrung seit der ältesten Zeit die hl. Lucia in der ganzen Kirche stand, und andererseits, wie alt und ehrwürdig die von Surius zum 13. December gelieferten Leidensacten der hl. Lucia sind, denn auf diese Quelle gehen Gregors Antiphonar, Aldhelms Schrift und alle martyrologischen Berichte über Lucia zurück. Freilich mag etwa erst ein Jahrhundert nach Lucia's Tod die in Rede stehende Passio abgefaßt worden sein, so daß einige Ausschmückungen und in Nebendingen einige Irrthümer unterliefen, welche Ruinart bewogen, dieselbe nicht in seine Martyreracten aufzunehmen. Das Wesentliche der Acten bei Surius ist Folgendes. Lucia, aus vornehmem Geschlecht der Stadt Syracus entsprossen, christlich erzogen und schon frühzeitig ihres Vaters durch den Tod beraubt, mußte mit Schmerz mehrere Jahre zusehen, wie ihre fromme Mutter Eutychia ungeachtet aller irdischen Hilfe von einem Blutflusse nicht frei wurde, und beredete sie endlich, zu Catanea am Grabe der hl. Agatha, der hochberühmten sicilianischen Jungfrau und Martyrin, ihre Heilung zu erflehen. Als diese wirklich erfolgte, entdeckte Lucia ihrer Mutter, welche sie mit einem vornehmen, aber heidnischen Jünglinge zu vermählen wünschte, daß sie durch ein Gelübde Christo ihre Keuschheit geweiht habe; gerne gab nun die Mutter den Plan mit ihrer Tochter auf und willigte auch ein, daß diese Vieles von ihren Gütern verkaufen und den Erlös an die Armen vertheilen durfte. Da der Jüngling sich in seinen Hoffnungen getäuscht sah, klagte er die Jungfrau wuthentbrannt bei dem Richter Paschasius als Christin an. Es geschah daß während der diocletianischen Verfolgung. Standhaft bekannte sich Lucia vor dem Richter zu Christus; daher befahl Paschasius, sie, wie es der hl. Agatha geschehen war, in ein Haus der Unzucht abzuführen. Als man sie aber dahin bringen wollte, war keine Gewalt im Stande, sie von der Stelle zu schaffen. Unversehrt blieb sie auch von dem Feuer, das hierauf Paschasius rings um sie anlegen ließ. Beschämt befahl der Tyrann, ihr einen Dolch in den Hals zu stoßen, worauf sie noch einige Stunden lebte, den Leib Christi empfing, ein baldiges Ende der Verfolgung voraussagte und den Verfolgern die nahen Strafgerichte ankündigte. In der Folge kamen ihre Gebeine nach Metz und Venedig. (Vgl. Tillemont, Mém. V, 142; Butlers Leben der Väter und Martyrer, deutsch von Räß und Weis XVIII, 245 ff.) [Schrödl.]

Lucianus (wie er bei Epiphanius [Haer. 43] und Johannes Damascenus [Haer. 43] heißt) oder Lucanus (Tertull., De resurrect. carnis, c. 2; Origenes, C. Cels. l. 2, n. 27; S. Philastr., Haer. 46) war einer der vornehmsten Anhänger des gnostischen Häuptlings Marcion (s. d. Art.). Dieser Lucian wird von den Alten, welche über die Ketzereien der ersten Jahrhunderte geschrieben haben, als Haupt einer eigenen gnostischen Secte (der Alt-Lucianisten) aufgeführt, die jedoch bald wieder erlosch, da schon der eifrige Forscher Epiphanius im 4. Jahrhundert nicht viel Sicheres mehr davon aufzutreiben vermochte. Indem Lucian das System seines Meisters Marcion weiter ausbildete und schärfer entwickelte, behauptete er drei ewige Wesen oder Principien. Diese sind ihm das oberste gerechte Wesen (zugleich Schöpfer und Richter), das oberste gute Wesen und das oberste böse Wesen, wofür er sich auf gewisse Stellen der Propheten berief. Außerdem verwarf er die Ehe aus principieller Opposition gegen den Schöpfer, um, wie er sagte, nicht durch Kinderzeugung und Vermehrung der Geschöpfe die Macht des Schöpfers noch zu verstärken (S. Epiphan., Haer. 43). In Betreff der künftigen Auferstehung ließ er zwar für jetzt Leib und Seele des Menschen untergehen, dafür aber dermaleinst eine ganz neue Substanz (tertium quiddam) auferstehen (Tertullian., De resurrect. carnis, c. 2). Endlich wird auch von ihm und seiner Secte berichtet, daß sie gleich dem Anhang Marcions und Valentinus' das Evangelium verfälschten (Orig., C. Celsum 2, 27). (Vgl. Tillemont, Mémoires II, 281 ss., und d. Art. Gnosticismus.) [Feßler.]

Lucianus, der Martyrer, wird meist in Verbindung mit Hesychius (s. d. Art.) genannt. Beide sind nämlich hauptsächlich dadurch bekannt und berühmt geworden, daß sie gegen Ende des 3. Jahrhunderts kritische Revisionen der Septuaginta und zugleich Recensionen des neutestamentlichen Textes unternahmen. Lucianus, gebürtig aus Samosata, wirkte als Presbyter, ausgezeichnet durch Wissenschaft und Leben, zu Antiochien. Er ist wohl als der eigentliche Gründer der antiochenischen Schule (s. d. Art. I, 952 ff.) zu bezeichnen. Um 311 erduldete er zu Nicomedien den Martyrtod. Seine Septuaginta-Revision war laut Hieronymus (Praef. in Paral. und Adv. Ruf. 2, 27; Migne, PP. lat. XXVIII, 1325. XXIII, 451) zu Constantinopel wie zu Antiochien in allgemei-

nem Gebrauche: Constantinopolis usque Antiochiam Luciani martyris exemplaria probat. Erſt in neueſter Zeit iſt es gelungen, dieſen lucianiſchen Septuagintatext als ſolchen wiederzuerkennen und von anderen Textgeſtalten zu unterſcheiden, wenngleich ein Urtheil über den Werth desſelben noch nicht ermöglicht iſt. Aus den von C. Vercellone als zuſammengehörig erkannten, von Fr. Field als Copien des lucianiſchen Textes feſtgeſtellten Handſchriften hat P. de Lagarde den Pentateuch und die geſchichtlichen Bücher des jüdiſchen Canons herausgegeben: Librorum Veteris Testamenti canonicorum pars prior graece, Gott. 1883. Aus zweien jener Handſchriften iſt der Septuagintatext der Complutenſer Polyglotte gefloſſen, und auch dieſer ſtellt daher die Bearbeitung Lucians dar. Ueber die von Lucian beſorgte Recenſion des Neuen Teſtamentes fällt Hieronymus (Praef. in Evang., Migne XXIX, 527) ein recht ungünſtiges Urtheil, und das ſog. Decretum Gelasianum (Migne LIX, 175; vgl. Thiel, De decretali Gelasii P., Brunsb. 1866, 24) verwirft den von Lucian bearbeiteten Evangelientext mit den Worten: Evangelia quae falsavit Lucianus apocrypha. Nach Weſtcott und Hort (The New Testament in the original Greek, Cambridge and London 1881, Introduction 138—139) dürfte Lucian in hervorragender Weiſe an den kritiſchen Arbeiten betheiligt geweſen ſein, als deren ſchließliches Ergebniß diejenige Form des neuteſtamentlichen Textes zu betrachten ſei, welche als der ſyriſche oder der antiocheniſche Text von dem neutralen, dem abendländiſchen und dem alexandriniſchen Texte unterſchieden werden müſſe. Näheres in d. Art. Bibeltext II, 701 ff. Einige Fragmente anderer Schriften Lucians (feruntur ejus de fide libelli et breves ad nonnullos epistolae, Hier. De vir. ill. c. 77; Migne XXIII, 685) ſind zuſammengeſtellt und erläutert bei M. J. Routh, Reliquiae Sacrae, ed. alt. IV, 1—17. Aeltere Literatur über Lucian verzeichnet Chevalier, Répert. des sources hist. 1424. [Bardenhewer.]

Lucidus, ein prädeſtinatianiſcher Prieſter, ſtand an der Spitze einer im 5. Jahrhundert oft genannten Partei. Im Gegenſatze zu den Semipelagianern, welche die auguſtiniſche Lehre durch falſche Conſequenzmacherei prädeſtinatianiſch deuteten und ſie dadurch eines ganz unerträglichen Widerſpruchs mit dem allgemein-menſchlichen und dem chriſtlich-ſittlichen Bewußtſein zu überführen ſuchten, gab es in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts in Gallien manche, welche um jeden Preis an dem Lehrbegriff des verehrten Biſchofs von Hippo hingen. Ihr Vorkämpfer und Vertreter war der ſonſt unbekannte Presbyter Lucidus. Weil aber dieſe Anhänger der auguſtiniſchen Lehre nicht die Geiſteskraft eines Proſper, Hilarius, Fulgentius ꝛc. beſaßen, um die jener Lehre von den Semipelagianern aufgebürdeten Conſequenzen als ſolche zurückzuweiſen und den weſentlichen Unterſchied zwiſchen dem wahren Auguſtinismus und dem ſemipelagianiſchen Zerrbilde desſelben hervorzuheben, ſo nahmen ſie, nur um den Auguſtinismus nicht fallen zu laſſen, dieſe fälſchlich gezogenen Conſequenzen lieber als weſentliche Beſtimmungen der auguſtiniſchen Lehre an, und behaupteten alſo: 1. daß der freie Wille durch die Sünde Adams gänzlich vernichtet ſei (ex toto arbitrium voluntatis extinctum); 2. daß das menſchliche Thun und Streben neben der göttlichen Gnade unnütz ſei; 3. daß, wer immer verloren gehe, durch den Willen Gottes verloren gehe, indem das göttliche Vorherwiſſen als ein abſolutes zugleich ein Vorherbeſtimmen ſei und den Menſchen mit Gewalt zur Sünde treibe (praescientia Dei hominem violenter compellit ad mortem); 4. daß Einige zum Tode, Andere zum Leben prädeſtinirt ſeien; 5. daß Chriſtus nicht für Alle geſtorben ſei; 6. daß auch nach empfangener Taufe alle in Adam ſterben, welche wieder ſündigen, d. h. daß die Erbſünde in der Taufe nur zugedeckt, nicht aber wahrhaft und mit der Wurzel ausgetilgt werde, und daß folglich die ſacramentale Wiedergeburt nur in den Auserwählten eine wahrhafte ſei. Aus der vollkommenen Uebereinſtimmung dieſer Sätze, die man als den Inbegriff des Prädeſtinatianismus der damaligen Zeit betrachten muß, mit den Conſequenzen, welche die Semipelagianer aus der auguſtiniſchen Lehre zogen, geht klar hervor, daß dieſe Lehrbeſtimmungen nicht erſt von Lucidus und ſeinesgleichen erfunden und ſelbſtändig entwickelt, ſondern ſchon vorgefunden und als weſentliche Beſtimmungen der auguſtiniſchen Lehre angenommen wurden. Während ſich ſchon mehrere Biſchöfe über die Frage berathſchlagten, ob man Lucidus nicht geradezu ſeines Amtes entſetzen ſolle, um durch dieſes Beiſpiel der Strenge weitere Anhänger zurückzuſchrecken, richtete Fauſtus von Reji (ſ. d. Art.) zuerſt allein, dann zugleich mit zehn anderen Biſchöfen an Lucidus einen Brief (Migne, PP. lat. LIII, 683), worin er kurz die irrigen Sätze der Prädeſtinatianer angab und Lucidus zum Widerrufe aufforderte. Lucidus gab durch Unterſchrift ſeine Zuſtimmung zu erkennen und richtete zugleich an eine in Arles 475 verſammelte Synode ein Schreiben, worin er ſich gleichfalls bereit erklärte, die von der Synode cenſurirten Sätze zu verwerfen (Mansi VII, 1010 sq.). Die prädeſtinatianiſche Partei ſcheint jetzt bald ganz verſchwunden zu ſein, denn ſonſt hätte ſich die zweite Synode von Orange 529 nicht ſo zweifelhaft darüber ausdrücken können, ob es je ſolche gegeben habe, welche lehrten, daß Gott auch zum Tode oder zum Verderben prädeſtinire. (Vgl. Natal. Alexand., Histor. eccl. IX, Bingii 1787, 442 sq.; Hefele, Conc.-Geſch., 2. Aufl., II, 597 ff.) [Fritz.]

Lucifer, ſ. Teufel.

Lucifer, Biſchof von Cagliari (Calaris, auch Caralis) auf Sardinien, zählt zu den entſchiedenſten, aber auch heftigſten und ſchroffſten Bekämpfern des Arianismus im Abendlande. Im

Jahre 354 ward er von Papst Liberius mit einer Gesandtschaft an das Hoflager des Kaisers Constantius zu Arles betraut. Als er sich 355 auf der Synode zu Mailand weigerte, den hl. Athanasius (bezw. sub nomine Athanasii Nicaenam fidem; Hier., De vir. ill. c. 95; Migne, PP. lat. XXIII, 697) zu verurtheilen, verbannte Constantius ihn in den Orient, und erst unter Julian (361—363) durfte er heimkehren. Jetzt gerieth indessen Lucifer auch mit seinen bisherigen Freunden und Kampfesgenossen in Widerspruch. Durch die Weihe eines neuen Bischofs (Paulinus) zu Antiochien konnte er nicht die dortige Spaltung beseitigen, sondern nur die vorhandene Verwirrung steigern (vgl. d. Art. Antiochien I, 945 und d. Art. Meletianisches Schisma). Die Milde aber, welche die Synode zu Alexandrien 362 den reumüthigen Arianern entgegenbrachte, widersprach seinen Anschauungen so sehr, daß er sich, wie es scheint, zum förmlichen Bruche mit den Vertretern der Synode hinreißen ließ. Jedenfalls haben sich nach ihm — er starb 370 oder 371 — diejenigen benannt, welche die früheren Arianer von allen Kirchenämtern ausgeschlossen wissen wollten. Dieses Schisma der Luciferianer hat sich jedoch nicht lange erhalten. (Näheres bei G. Krüger, Lucifer, Bischof von Calaris, und das Schisma der Luciferianer, Leipzig 1886.) Im Exile (356—361) verfaßte Lucifer mehrere gegen Constantius gerichtete Schriften, wahrscheinlich in nachstehender Reihenfolge: De non conveniendo cum haereticis: die Rechtgläubigen müßten jede Gemeinschaft mit den Arianern fliehen; De regibus apostaticis: sehr mit Unrecht bezeichne Constantius das Glück seiner Regierung als einen Beweis des Wohlgefallens Gottes, auch manchem gottlosen und abgöttischen Könige Israels habe Gott langes Leben und große Erfolge gewährt; De S. Athanasio (ursprünglich vielleicht Quia absentem nemo debet judicare nec damnare) Lib. I et II: es sei ein aller Gerechtigkeit hohnsprechendes Vorgehen gewesen, wenn der Kaiser den zu Mailand versammelten Bischöfen zumuthete, den hl. Athanasius ungehört zu verurtheilen. Diese drei Schriften boten Anlaß und Gegenstand des Briefwechsels zwischen Lucifer und dem kaiserlichen Kammerherrn Florentius gewesen sein. Durch Florentius fragt der Kaiser Lucifer, ob er sich wirklich zur Abfassung der eingesandten Schmähschriften bekenne, und der Verbannte beeilt sich, diese Frage mit Stolz zu bejahen. An diesen Briefwechsel hat sich vermuthlich die Schrift De non parcendo in Deum delinquentibus angeschlossen, in welcher Lucifer seine Sprache gegen den Kaiser zu rechtfertigen sucht, namentlich durch den Hinweis auf das Auftreten der Propheten des Alten Bundes. Schließlich, frühestens 360, vielleicht erst 361, folgte die Schrift Moriendum esse pro Dei filio, welche des Verfassers freudige Bereitschaft zum Martyrtode ausspricht. Mehrere Briefe Luciferś sind verloren gegangen. Ueber eine sog. Taufrede (Exhortatio ad neophytos de symbolo) wird gestritten. C. P. Caspari (Ungedruckte u. s. w. Quellen zur Gesch. des Taufsymbols und der Glaubensregel II, Christiania 1869, 175—182) glaubt Lucifer als Verfasser annehmen zu sollen; Krüger (a. a. O. 118 bis 130) sucht den Verfasser in Eusebius von Vercelli. Die Eigenart der vorhin genannten Schriften Luciferś liegt in ihrem rücksichtslosen Tone gegenüber dem Kaiser. Dabei ist der Wortschatz großentheils der Vulgärsprache entnommen, und auch auf geordneten Gedankengang wird nicht der geringste Werth gelegt. Lucifer ist der hervorragendste Vertreter des Vulgärlateins seiner Zeit und zugleich, wegen der außerordentlich reichen Schriftcitate, ein sehr wichtiger Zeuge des vorhieronymianischen Bibeltextes. Seine Schriften sind nur durch Ein Manuscript (Cod. Vatic. 133, saec. IX/X) überliefert. Die Editio princeps ward von J. Tilius, Bischof von Meaux, besorgt, Paris 1568 (abgedruckt bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. VI, 1770), eine bessere Ausgabe von den Gebrüdern D. und J. Coleti, Venedig 1778, Fol. (abgedruckt bei Migne, PP. lat. XIII, 1845); die neueste und beste Ausgabe ist die von W. Hartel, Wien 1886 (Corpus Scriptt. eccles. lat. vol. XIV). (Vgl. Hartel, Lucifer von Cagliari und sein Latein, im Archiv für lat. Lexikogr. und Gramm., Jahrg. 1886, 1—58.) Die vorhin erwähnte Taufrede hat erst Caspari herausgegeben a. a. O. 132—140, und wiederum in den Alten und neuen Quellen, Christiania 1879, 186 bis 195. [Bardenhewer.]

Luciferianer, mehrere Secten, welche die aus dem Morgenlande in das Abendland eingeschleppten gnostisch-manichäischen Irrthümer bis zu dem Extrem steigerten, daß sie Lucifer wie Gott verehrten, seinen Sturz vom Himmel für eine Ungerechtigkeit hielten und behaupteten, er mit seinen anderen gefallenen Engeln werde einst wieder erhoben, dagegen der Erzengel Michael mit seinem Anhange in das ewige Feuer gestürzt werden. Daß sich die gnostisch-manichäische Ketzerei bis zu diesem Grade des Hasses gegen Gott und die sichtbare Kirche ausgebildet, ist ganz glaubwürdig; nur fragt es sich, ob alle, welche des Luciferianismus angeschuldigt worden sind, auch wirklich demselben huldigten. Unter den Luciferianern werden zuerst die Subdinger (s. d. Art.) aufgeführt, Bewohner des Gaues Steding an den Niederungen der Weser, welche 1234 von einem gegen sie aufgebotenen Kreuzheere großentheils aufgerieben wurden. Dann sind die im Anfang des 14. Jahrhunderts in Oesterreich entdeckten und zahlreich verfolgten Manichäer zu nennen, welche sich der grausamsten Blutschanden und Unsittlichkeiten schuldig machten und vor Lucifer eine hohe Achtung hegten, ihn dem Gegner Michael vorzogen und [illegible] über diesen behaupteten. [illegible] Geschichte des Christenthums in Oesterreich u. Steiermark, Wien 1840, II, 394—402; Raynaldi, Annal. Eccl. ad a. 1315, n. 44). Daß unter den Templern [illegible]

das geiſtesverwandte Geſindel auch Luciferianer ſich einſchlichen, hat alle Wahrſcheinlichkeit für ſich; vielleicht waren die 14 Luciferianer beiderlei Geſchlechts, welche 1336 zu Tangermünde in der Mark Brandenburg verbrannt wurden, ſolche Ueberläufer; indeß reichten auch der Fraticellismus, ſowie die Anſchauungen der Brüder und Schweſtern des freien Geiſtes (ſ. d. Art.) allein ſchon hin, um Luciferianer zu erzeugen. — Auch in der Freimaurerei der Gegenwart treten die alten gnoſtiſchen Gedanken wieder zu Tage. In dem Hochgrade der Ritter Kadoſch (ſ. d. Art. Freimaurer IV, 1973) wird der Recipient, nachdem er die vorbereitenden „philoſophiſchen" Stufen durchlaufen hat und nunmehr „ſehr ausgewählter Kadoſch" oder „vollkommen Eingeweihter" werden ſoll, zur Erkenntniß geführt, daß Adonai, der Gott der jüdiſch-chriſtlichen Offenbarung, das böſe Princip ſei, während in Lucifer, dem Lichtengel, das höchſte Weſen, der Weltenbildner, verehrt werden müſſe. Bei dieſer Aufnahme finden entſetzliche Gotteslästerungen und dann Opfer und Gebete zu Lucifer ſtatt (ſ. Leo Taxil [Jogand-Pagès], Die Drei-Punkte-Brüder, deutſche Bearbeitung, II, Freiburg-Schweiz 1887, 280 ff.). In die Oeffentlichkeit traten ſolche Luciferianer in Rom bei der Enthüllung des Denkmals für Giordano Bruno am 9. Juni 1889, als ſie Fahnen und Embleme des Teufels in ihrem Zuge mitführten. Leo XIII. erhob in der Allocution vom 20. Juni gerade mit Bezug auf dieſe Thatſache ſeine klagende Stimme. [(Schrödl) Streber.]

Lucina iſt der Name einiger vornehmen chriſtlichen Frauen zu Rom in den Jahrhunderten der Verfolgung. Das allen Gemeinſame iſt bei großem Reichthum eine hervorragende Frömmigkeit, die ſich vornehmlich in der Fürſorge um die Bekenner und in der Beſtattung der Martyrer manifeſtirte. Die erſte Lucina erſcheint als discipula Apostolorum; ſie beſtattete den Apoſtel Paulus auf ihrem Landgute an der Straße nach Oſtia und begrub auf einem andern Gute, das ſie an der Via Aurelia beſaß, die beiden Martyrer Proceſſus und Martinianus, welche von Petrus im mamertiniſchen Kerker getauft worden waren. Die zweite Lucina tritt auf in den Tagen des Papſtes Cornelius (251—252) unter der Regierung des Kaiſers Decius. Sie erhob mit dem Papſte die Leiber der beiden Apoſtelfürſten aus ihrer Bergungsſtätte ad catacumbas und ſetzte die Gebeine Pauli in praedio suo via Ostiensi bei; nachher beſtattete ſie auch den Papſt Cornelius ſelber in crypta juxta coemeterium Callisti via Appia, in praedio suo (vgl. Lib. Pont. in Corn., ed. Duchesne 150). Es iſt wohl dieſelbe Lucina, welche bald darauf unter Papſt Stephanus erwähnt wird (Boll. Aug. I, 143). Eine dritte Lucina wird in der diocletianiſchen Verfolgungszeit genannt; ſie war angeblich eine Verwandte des Kaiſers Gallienus und Gemahlin des Pinianus, Proconſuls von Aſien, der in einer Krankheit durch den Prieſter Anthimus und den Diacon Siſinnius geheilt und dadurch bekehrt worden war. Nach ſeinem Tode weihte Lucina ſich ganz den Werken chriſtlicher Liebe. Sie wird als Taufpathin bei Zoſ und den anderen vom hl. Sebaſtianus bekehrten Frauen bezeichnet; erhebt die Leiche des hl. Sebaſtianus aus der Kloake, in welche ſie geworfen worden war; nimmt Beatrix (Viatrix), die Schweſter der beiden Martyrer Simplicius und Fauſtinus, zu ſich und begräbt dieſelbe ſpäter nach ihrem Martertode bei ihren Brüdern an der Via Portuenſis. Mit dem Papſte Marcellus beſtattet ſie die Leiber der Martyrer Cyriacus, Largus und Smaragdus auf ihrem Gute an der Straße nach Oſtia (quos manu sua recondidit b. Lucina). Indem ſie all ihr Vermögen der Kirche ſchenkt, läßt ſie ihr Haus durch den Papſt Marcellus zum Gottesdienſte weihen und begräbt ſpäter den Papſt nach deſſen Martertod im Cömeterium Priscillä. Außer dieſen Lucinen wird noch in den Acten der hl. Sophia eine Lucina virgo und in denen des hl. Urban eine andere als Tochter der hl. Marmenia, einer Martyrin unter Alexander Severus (222—235), genannt.

Den Monumenten zufolge verehrte man in den Tagen Gregors des Großen neben dem Grabe der Martyrer Proceſſus und Martinianus an der Via Aurelia auch das einer hl. Lucina. Von den an ihrem Grabe brennenden Lampen entnahm nämlich im Auftrage des Papſtes der Abt Johannes Oel für die Königin Theodelinde. Im Nähern berichtet das Salzburger Itinerar nach Erwähnung der Kirche des hl. Pancratius: Pervenies ad ecclesiam, ibi quiescunt s. Processus et Martinianus sub terra, et s. Lucina ... in superiori (de Rossi, R. S. I, 182). Allem Anſcheine nach ſah die Ueberlieferung in dieſer Lucina die oben an erſter Stelle erwähnte Schülerin der Apoſtel. Die Crypta juxta coemeterium Callisti, wo die zweite oben genannte Lucina den Papſt Cornelius begrub, iſt durch de Roſſi wieder ausgegraben worden (R. S. I, 272 sq.). Sie bildet einen Theil des Cömeterium Lucinä, deſſen area in ihrem Umfange ſich genau feſtſtellen ließ, und deſſen Monumente in's zweite chriſtliche Jahrhundert hinaufreichen. Daß die Apoſtelſchülerin Pomponia Grächina, über die uns Tacitus berichtet, zu dieſem Cömeterium in Beziehung geſtanden haben muß, ergibt ſich aus einem Grabſtein des 3. Jahrhunderts, der einen ΠΟΜΠΩΝΙΟC ΓΡΗΚΕΙΝΟC nennt. Ja, die Vermuthung iſt nicht unbegründet, daß Pomponia Grächina und Lucina eine und dieſelbe Perſon ſeien (vgl. Kraus, R. S. 44). Dann hätte Pomponia Grächina (Lucina die Aeltere) ſich in praedio suo, via Appia, eine Grabſtätte angelegt, um welche ſich eine Katakombe entwickelte, und dort hätte im J. 252 die jüngere Lucina, als die nunmehrige Inhaberin des praedium, den hl. Cornelius beſtattet. Im Jahre vorher hätte dieſe jüngere Lucina nach Angabe des Liber pontifi-

calis den Leichnam des Apostels Paulus aus seiner Bergestätte ad catacumbas an die via Ostiensis übertragen und ihn dort in praedio suo beigesetzt. Im Cömeterium Ostrianum an der Via Nomentana fand de Rossi in dem frischen Kalk eines Grabes einen Stempel eingedrückt mit der Inschrift: TVRR · LVCINES (de Rossi, Bull. 1876, 151; vgl. Armellini, Cripte di S. Emerenziana, 78 s.). De Rossi ist geneigt, sie für diejenige Lucina zu halten, welche unter Diocletian erwähnt wird. Sie gehörte nach dem Stempel zur gens Turrania, welche im 4. Jahrhundert blühte, und ist unter den Lucinen die einzige, die mit ihrem nomen gentilitium erscheint. Ihr Grab wird in durchaus werthlosen spätmittelalterlichen Angaben in das Cömeterium ad catacumbas, nahe beim Grabe des hl. Sebastian, verlegt, den sie früher dort bestattet hatte. Noch eine andere Lucina wird an der Via Salaria erwähnt, wo der Index Oleorum aus der Zeit Gregors des Großen und die alten Pilgerbücher ihr Grab nebst dem der Martyrer Festus, Johannes, Diogenes, Liberalis und Blastus aufführen. Endlich ist jene Basilika zu nennen, welche nach einer Lucina den Namen trägt, die Titelkirche s. Laurentii in Lucina; sie ist unzweifelhaft in dem Hause einer Dame dieses Namens gegründet worden und wird schon 499 auf einer Synode unter Papst Symmachus erwähnt. Ist diese Lucina eine Zeitgenossin des hl. Laurentius, welcher im J. 258 starb, so dürfte sie dieselbe sein, welche den Papst Cornelius 252 in praedio suo via Appia begraben hatte.

Mögen die schriftstellerischen Ueberlieferungen über die eine oder die andere der genannten Frauen auch verdächtig sein, so bleiben immerhin doch diese Zeugnisse der Monumente, welche von den Tagen der Apostel bis zum Ende der Verfolgung hervorragende Mitglieder der römischen Gemeinde mit dem Namen Lucina nennen, einem Namen, der gleich dem männlichen Lucinus in der römischen Nomenclatur sehr selten ist. Angesichts dessen haben einige Gelehrte verwandtschaftliche Beziehungen zwischen den verschiedenen Lucinen vermuthet; Andere möchten in dem Namen Lucina einen Amtstitel sehen. Erstere Ansicht spricht u. A. Armellini (Cripte di S. Emerenziana 78) aus, während Vandinger (Pomponia Graecina 66) an die Geburtsgöttin Lucina bei den alten Römern erinnert, welche das Kind an das Lebenslicht bringt, und daher nicht abgeneigt ist, in den Lucinen der verschiedenen Epochen etwa Assistentinnen bei der Taufe weiblicher Personen zu erblicken. Allerdings ist das Wort Lucina von lux abgeleitet, und daß dabei an die Taufe gedacht werden darf, ergibt sich daraus, daß die Neugetauften illuminati genannt werden (vgl. de Rossi, R. S. I, 315). Allein speciell bei Pomponia Grăcina, die Vandinger zunächst im Auge hat, würde die Umwandlung ihres Namens in Lucina wohl eher mit Rücksicht auf ihre eigene Taufe vorgenommen worden sein. Zudem erscheint bei allen genannten Lucinen als das Charakteristische die Bestattung der Martyrer, ohne irgend eine Erwähnung ihrer Thätigkeit für die Täuflinge; mit der Verfolgungszeit hören auch die Lucinen auf. — Für die Verwandtschaft der einzelnen Lucinen mit einander fehlt jeder Anhaltspunkt; zu beachten ist aber andererseits, daß der Name nur in Rom, nicht in anderen Kirchen vorkommt, aber auch hier nur bei den von uns aufgeführten Beispielen, niemals auf Grabschriften und nur bis zur constantinischen Zeit. [de Waal.]

Lucinianus, s. Licinianus.

Lucius, Päpste. Lucius I., der hl. (253 bis 254), wurde nach dem Tode des heiligen Papstes Cornelius, der wahrscheinlichen Annahme zufolge, am 25. Juni 253 auf den Stuhl von Rom erhoben. Als sein Todesdatum ist mit Sicherheit der 5. März 254 anzunehmen, so daß eine Regierungszeit von nur 8 Monaten und 10 Tagen auf ihn entfällt (Duchesne, Le Liber pontificalis I, p. CCXLVIII. CCLX). Das Papstbuch theilt ihm irrig 3 Jahre, 3 Monate und 3 Tage zu und läßt ihn in zwei verschiedenen Jahren die December-Weihen ertheilen, während er nur Einen December als Papst erlebte. Zuverlässiger mögen die Angaben derselben Quelle sein, daß Lucius Römer war, und daß sein Vater Porphyrius hieß. In den Anfang seiner Regierung fällt sein kurzes, um des Glaubens willen erduldetes Exil, zu dessen Beendigung und standhafter Ertragung ihm der hl. Cyprian von Carthago in einem noch erhaltenen Schreiben Glück wünschte (Cypr. Ep. 61, ed. Hartel 695; Migne, PP. lat. III, 973). Eben dieses Exil machte sein Andenken so verehrungswürdig, daß Cyprian ihn nach seinem bald erfolgten Tode einfach neben Cornelius als Martyrer hinstellte (Ep. 68 ad Stephan., ed. Hartel 748; Migne III, 996). Die römische Kirche feierte indessen Lucius I. im 4. Jahrhundert nur als Bischof, nicht als Martyrer; sein Name steht in der Depositio episcoporum, nicht in der Depositio martyrum. Wenn also der Liber pont. die Nachricht geläufig gemacht hat: qui etiam a Valeriano capite truncatus est III nonas Martias, so ist dennoch, abgesehen auch von dem Anachronismus mit Valerian, dessen Verfolgung ja erst 257 begann, keine Beglaubigung für dieses eigentliche Martyrium vorhanden. Lucius erhielt seine Ruhestätte in der Papstcrypta des Cömeteriums von Callistus an der Via Appia. Dort entdeckte de Rossi nebst den Grabplatten anderer Päpste des 3. Jahrhunderts auch die seinige; sie enthielt die Inschrift ΛΟΥΚΙϹ und ließ in ihrem fragmentarischen Zustande nicht erkennen, ob noch ein Zusatz bei dem Namen gewesen war. Nähere Notizen über seine Geschichte haben sich ebenso wenig wie Briefe oder Decretalen von ihm erhalten. Nur von Cyprian erfahren wir in dem citirten Briefe an Papst Stephan, Lucius habe in Bezug auf die während der Verfolgung Gefallenen das Princip der Milde, d. h. der möglichen Wiederaufnahme, vertreten (dandam esse lapsis pacem et, poenitentia

acta, fructum communicationis et pacis negandum non esse, litteris suis signat). Ein Decret, welches ihm das Papstbuch beilegt: ut duo presbyteri et tres diaconi in omni loco episcopum non desererent, propter testimonium ecclesiasticum, ist in keiner Weise verbürgt; es hat indessen seinen Inhalt liefern müssen zur Zusammensetzung des falschen pseudo-isidorischen Schreibens Lucius' I. an alle Bischöfe in Gallien und Spanien, beginnend Litteras dilectionis vestrae, in welchem dem Papste auch Anordnungen betr. die kirchlichen Gerichte über Bischöfe und betr. das Verhältniß zwischen Metropoliten und Suffraganbischöfen überhaupt angedichtet werden (bei Migne III, 975; Jaffé-Kaltenbrunner, Reg. Rom. pont., 2. edit., n. 123; vgl. ib. II, 690. 732). (Vgl. Lib. pont., ed. Duchesne I, 153; Allard, Histoire des persécutions III, Par. 1887, 27 ss.)

Lucius II. (1144—1145) folgte mit einem Pontificate von elf Monaten dem Papste Cölestin II., welcher seinerseits nur fünf Monate regiert hatte. Er hieß vorher Gherardo Caccianemici und stammte aus Bologna. Von Honorius II. (1124—1130) war er zu Anfang von dessen Regierung zum Cardinal von S. Croce in Gerusalemme erhoben worden. Er kam während seines Cardinalates öfter als päpstlicher Legat nach Deutschland; so schon im J. 1125, um an der Königswahl theilzunehmen, aus welcher Lothar der Sachse hervorging. Im J. 1126 bemühte er sich in Deutschland für die Besetzung der Stühle von Würzburg und Magdeburg; auf den letztern wurde namentlich durch seine Bemühungen der hl. Norbert, Stifter der Prämonstratenser, befördert. Den Papst Innocenz II. (1130—1143) unterstützte er wirksam in dem Schisma, welches der Gegenpapst Anaclet II. hervorrief, namentlich durch Legationen nach Deutschland, wo seine Bemühungen durch den zweimaligen Zug Lothars nach Italien gekrönt wurden. Beim zweiten Zuge desselben verhandelte er mit Benevent und mit König Roger von Sicilien. Innocenz II. erhob gegen Ende seines Pontificates den verdienstvollen Cardinal zum Kanzler und Bibliothekar, und die erste bekannte päpstliche Urkunde, welche derselbe als solcher ausfertigte, ist vom 4. Januar 1142 (Jaffé-Löwenfeld, Reg. Rom. Pont. I, 841). Am 12. März 1144 zum Papste consecrirt, vertauschte Lucius II. seine frühere reiche Thätigkeit in Deutschland und Italien mit einem dornenvollen, durch die Römer gepeinigten Aufenthalt in Rom. Sein kurzes Pontificat zeigt ganz das Gegenbild eines Herrschers. Es waren die durch Arnold von Brescia's Lehren geschürten demagogischen Elemente, welche zunächst der weltlichen Herrschaft des Papstthums bedrohlich wurden, dann aber überhaupt das Papstthum in eine gedemüthigte, unerträgliche Stellung versetzten. Schon im J. 1143 hatte sich eine städtische Revolution vollzogen. Man hatte auf dem Capitol unter dem Titel „Senat" eine Commune eingerichtet, die dem Papste das bürgerliche Regiment gänzlich entwinden sollte. Um sich in solcher Lage zunächst mit seinem einflußreichsten Nachbar zu verständigen, veranlaßte der Papst eine Besprechung mit König Roger von Sicilien, der schon unter dem vorherigen Pontificat wegen der Abgrenzung seiner Rechte als Lehensträger der Kirche mit dem heiligen Stuhl entzweit war. Die Zusammenkunft fand in den ersten Tagen des Juni 1144 zu Ceperano statt (Romualdi Salernit. Annal., bei Watterich, Pont. Rom. Vitae II, 279, und in Mon. Germ. SS. XIX, 424); sie hatte kein Ergebniß, da Lucius auf den dringenden Rath der Cardinäle die übertriebenen Forderungen des Königs ablehnen mußte. Roger griff erzürnt zu Gewaltmaßregeln und ließ seinen Sohn Roger, Herzog von Apulien, mit einem starken Heere in das päpstliche Besitzthum vorrücken. Terracina wurde genommen, und bis Ferentino drang die Verwüstung vor; da willigte der Papst nothgedrungen in einen Waffenstillstand ein, instanti violentia nos cogente, wie er an Abt Petrus von Clugny schreibt (Jaffé-Löwenfeld n. 8653). Der König gab dabei die letzten Eroberungen heraus. In demselben Briefe beauftragte der Papst den Abt, dreizehn seiner Klosterangehörigen nach Rom zu schicken, wo er eine Cluniacensercolonie errichten wollte. Er siedelte die Mönche im Kloster des hl. Saba auf dem Aventin an (Jaffé n. 8707 sq.). Das Mönchthum nahm überhaupt in jenen Decennien nach Beendigung des Investiturkampfes einen großen Aufschwung, wie solches für Italien sowohl als für die außeritalischen Länder durch zahlreiche Bullen des Papstes Lucius trotz des kurzen Zeitraums seines Pontificates bezeugt wird. Von deutschen Klöstern empfingen von ihm Bestätigungsurkunden z. B. St. Zeno in Reichenhall (Jaffé n. 8564), St. Ulrich und Afra zu Kreuzlingen (8656), St. Maria und Augustin in Roggenburg (8662), St. Magnus in Regensburg (8682), St. Johannes Baptist in Magdeburg (8704). Propst Gerhoch von Reichersberg, der eifrige Reformator des Klosterwesens, der den Papst in Rom besuchte, genoß seine Freundschaft und Empfehlung (8576. 8577). Besondere Gunst wandte Lucius dem entstehenden Prämonstratenserorden des hl. Norbertus zu (8534. 8614). Rom selbst, wiewohl vom Parteikampfe aufgeregt, nahm an dieser Entwicklung nicht bloß durch die obige Berufung der Cluniacenser, sondern auch durch andere Maßnahmen des Papstes theil (8711). (Vgl. Boso, Vita Lucii II, bei Watterich II, 278; Lib. Pont., ed. Duchesne II, 385.)

Vom Adel standen insbesondere die Frangipani auf der Seite Lucius' II. Um die Demagogen besser im Zaume zu halten, überließ er den Frangipani den Circus Maximus zu Rom ad custodiam, d. h. zur Errichtung eines Bollwerkes (Jaffé n. 8710). Allein der Adel vermochte nichts über die Volkspartei. Diese wollte, wie Otto von Freising sagt

(Chron. 7, 34, bei Watterich), „nun einmal ihrer Unvernunft keine Grenzen setzen" und ernannte einen Patricius, den sie als weltlichen Herrscher Roms an die Spitze des jüngst geschaffenen Senates stellte. Die Würde übertrug man an Jordan Pierleoni, den Bruder des Gegenpapstes Anaclet II. Das Ereigniß wurde in der Stadtgeschichte als renovatio sacri senatus in so hohem Andenken gehalten, daß man eine Zeit lang nach ihm datirte (Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom im M.-A. IV, 3. Aufl., 458, N. 1). Den Papst forderte die Partei gebieterisch auf, alle weltlichen Hoheitsrechte daranzugeben und wie die „Priester der Vorzeit" sich mit Zehnten und Oblationen zu begnügen. Es wird in dieser Lage gewesen sein, daß Lucius einen uns nicht mehr erhaltenen Bericht über seine Noth an den deutschen König Konrad III., den ersten Staufer, schickte, worin er ihn zum Schutze des apostolischen Stuhles aufforderte (Jaffé n. 8684). Schon vorher durch Krankheit schwer heimgesucht (n. 8653), starb der landhafte Papst infolge der auf ihn gehäuften Leiden am 15. Februar 1145 im Gregorkloster auf dem Cölius, wie es scheint, unter der Hut der Frangipani (quotidianis cruciatibus ac taedio vitae affectus ... obiit, Otto Frising.). Nur Gottfried von Viterbo, der auch sonst an Fabeln reich ist, erzählt, Lucius sei bei einem Sturm gegen das Capitol durch Steinwürfe verwundet worden und an diesen Verletzungen gestorben, ein Bericht, der auch durch die malerische Einkleidung, welche ihm Gregorovius gibt, nichts an Wahrscheinlichkeit gewinnt. Es wird eine römische Synode Lucius' II. vom Mai 1144 angeführt, auf welcher er die Metropolitanstreitigkeiten in der Bretagne zu Gunsten des Stuhles von Tours entschieden habe (Hefele, Conc.-Gesch. V, 2. Aufl., 493). Das betreffende päpstliche Schreiben jedoch (Jaffé n. 8609) enthält keinen bestimmten Hinweis auf eine bei dieser Gelegenheit gefeierte Synode. Aus den bei Jaffé verzeichneten 195 Bullen und Urkunden sind noch zwei hervorzuheben, die im Großen wie im Kleinen die Unterwürfigkeit der christlichen Welt gegenüber dem in Rom selbst auf's Aeußerste bedrängten Papstthum darstellen. Der Herzog Alfons von Portugal brachte sein Land dem hl. Petrus dar und leistete einen Homagialeid in die Hände des damals in Portugal anwesenden Cardinallegaten; er verpflichtete sich dabei, jährlich 4 Unzen Gold als Ausdruck seines Dienstverhältnisses nach Rom zu schicken. Lucius II. nimmt von diesem Akt, der übrigens schon unter Innocenz II. geschehen war, mit großem Dank gegen Alfons Kenntniß (Jaffé n. 8590: Schreiben an Alfons vom 1. Mai 1144). Wenige Tage später (am 11. Mai, n. 8600) belobt er einen einzelnen Vornehmen, Humbert de Pringins, welcher sich ähnlich zum Lehensmann St. Petri gemacht und mit seinen Nachkommen sich zu einer jährlichen Abgabe eines Bisantius von seinem Besitze verpflichtet hatte. — Die Cardinäle Lucius' II. sind aus den (unvollständigen) Listen des Conclaves und der Ernennungen bei Ciaconius (2. ed. I, 1019 sq.), sowie aus den Unterschriften bei Jaffé-Löwenfeld (II, 7) zu entnehmen. — Die einschlägige wichtigere Literatur ist sämmtlich oben citirt.

Lucius III. (1181—1185) wurde am 1. September 1181 gewählt und am 6. September zu Velletri consecrirt. Sein kurzes Pontificat wurde durch das Verhältniß Kaiser Friedrich Barbarossa's zum apostolischen Stuhle getrübt; denn unter Lucius III. begann die seit dem Frieden von Venedig mehr und mehr gehobene Spannung des Kaisers mit dem Papstthum wiederum sich geltend zu machen. Schon in seiner kirchlichen Thätigkeit vor dem Pontificate war Lucius, als Cardinal Ubaldo Allucingoli, in vielfache Berührung mit dem Kaiser und dem Reiche gekommen. Er war bei den Vorbereitungen zum Frieden von Venedig mitbetheiligt gewesen. Weil er das Vertrauen des Kaisers genoß, ward er auf dessen Wunsch der Commission beigesellt, welche die beim genannten Frieden offen gelassene Frage der mathildischen Güter ordnen sollte. Bekanntlich zogen sich die Verhandlungen in Betreff dieser Güter übermäßig in die Länge, weil der Kaiser das Recht der römischen Kirche auf die von der Markgräfin Mathilde zuerst an Gregor VII. und dann durch neuen Act an Paschal II. (17. November 1102) überlassenen Erbländereien nicht anerkennen wollte. Daß die eine wie die andere Schenkung ächt ist und den Papst zum wahren Allodialherrn machte, ist jetzt keine Frage mehr (Scheffer-Boichorst, Zu den mathildinischen Schenkungen, in den Mittheilungen des österreich. Instituts 1888, 177 ff.); auch weiß man, daß die Päpste nicht die Reichsgüter der Gräfin beanspruchten, sondern nur die gedachten, der Kirche vermachten Hausallodien derselben. Nachdem Lucius hochbetagt den apostolischen Stuhl bestiegen, bemühte er sich, hauptsächlich im Interesse der Ordnung vorgenannter Angelegenheit, um eine persönliche Besprechung mit Kaiser Friedrich I. Diese wurde nicht erreicht. Dagegen machte Friedrich dem Papste zuerst 1182 durch Erzbischof Konrad von Salzburg, dann 1183 zu Konstanz Anerbietungen, welche der heilige Stuhl nicht annehmen konnte. Die Beschlagnahme der Güter durch die kaiserliche Partei dauerte fort. Einen andern Differenzpunkt zwischen Kaiser und Papst bildete bald auch die Besetzung des erzbischöflichen Stuhles von Trier nach dem Tode des Erzbischofs Arnold 1183. Barbarossa ergriff nämlich die Partei des von einer Minderheit gewählten Dompropstes Rudolf und investirte diesen auf dem Reichstag zu Konstanz, während der Archidiacon Volcmar, der andere Gewählte, welcher das bessere Recht auf seiner Seite hatte, beim Papste Schutz suchte (s. die Quellen bei Wattorich, Rom. Pont. Vitae II, 653. 660). Bei einer Untersuchung, die der Papst vor seinem Forum anberaumte, erschien auf des Kaisers Veranlassung auch Rudolf; der Papst verschob aber die Entscheidung, wohl aus Rücksicht auf Fried-

rich I., mit dem er die gewünschte Zusammenkunft endlich doch in Verona 1184 im October erreichte.

Die Versammlung zu Verona gestaltete sich wegen der Wichtigkeit der gefaßten Beschlüsse zum bedeutendsten Acte in Lucius' III. Geschichte. Sie contrastirt mit ihrem großen Charakter eigenthümlich zu der schwankenden, eigentlich kläglichen Stellung, in welche eben damals die aufrührerischen Parteien in Rom den Papst als weltlichen Herrscher versetzt hatten. Am berühmtesten wurde das Veroneser Decret gegen die Häretiker. Die geistliche und die weltliche Gewalt wirkten auf diesem Punkte einträchtig zum Schutze der christlichen Gesellschaft zusammen. Lucius III. sprach seinerseits die kirchliche Verdammung gegen die Häretiker seiner Zeit aus, insbesondere gegen die Katharer, Patariner, Humiliaten oder Armen von Lyon (Waldenser), gegendie sog. Passagianer und Josephiner, endlich gegen die Arnoldisten, d. h. die Anhänger des Demagogen und Häretikers Arnold von Brescia. Das Decret besagt, die hartnäckigen Ketzer sollten den weltlichen Gerichten zur Bestrafung überliefert, wenn sie aber Geistliche seien, vorher aller ihrer priesterlichen Würden entkleidet werden; es befiehlt den Bischöfen, in ihren Parochien, wenn dieselben von Ketzerei angesteckt seien, eifrig Nachforschungen nach den Schuldigen halten zu lassen, auch mit Hilfe fremder, ihr Vertrauen verdienender Personen (inquisitorisches Verfahren); es ordnet regelmäßige und häufige Verkündigung der einzelnen im Wortlaut des Decretes enthaltenen Bestimmungen an und macht es den Grafen, Baronen und weltlichen Obrigkeiten jeder Art zur strengen Pflicht, diese Statuten bei Gefahr des Verlustes ihrer Würde zum Vollzug zu bringen (der Text in den Decretalen Gregors IX. l. 5, tit. 7, c. 9, ed. Friedberg 780 sqq.; Jaffé-Löwenfeld n. 15109). Es war übrigens ein förmliches Concil, auf welchem zu Verona dieses Decret verkündet wurde. Kaiser Friedrich pflichtete demselben in öffentlichem feierlichen Acte bei und sprach die Reichsacht gegen alle hartnäckigen Häretiker aus. — Eine andere Angelegenheit, in welcher die Absichten des Kaisers mit denen des Papstes zusammentrafen, bildete zu Verona die Hilfe für das heilige Land. Abgesandte König Balduins IV. von Jerusalem, der Patriarch Heraclius aus dieser Stadt und die Häupter der Johanniter und der Templer, schilderten die Noth Palästina's. Gerard, Erzbischof von Ravenna, hielt eine wirksame Kreuzzugsrede. Der Kaiser versprach, das folgende Jahr hindurch zu rüsten, und Lucius III. sendete die Boten des Orients mit seinen Empfehlungen und Hilfegesuchen an die Fürsten des Abendlandes (vgl. Jaffé-Löwenfeld n. 15151: Brief an den englischen König). — Für Heinrich den Löwen machte Lucius zu Verona sein Amt als Friedensvermittler geltend; er erwirkte demselben beim Kaiser in mehrfacher Hinsicht Schonung. — Als dort von der kaiserlichen Seite auch die Bitte gestellt wurde, diejenigen Geistlichen in Amt und Würden anzuerkennen, welche sich von den Gegenpäpsten Barbarossa's hatten befördern lassen, war er anfänglich schwankend, berief sich aber dann auf eine demnächstige Entscheidung der Frage auf einer größern kirchlichen Versammlung, da auch eine solche die Verurtheilung derselben ausgesprochen hätte. Das unzufriedene und stolze Benehmen der Betheiligten nach dieser Antwort veranlaßte den Ausruf der Cardinäle: Ecce quanta est praesumtio Alemannorum, qui gratiam minando quaerunt (Arnoldus Lubecensis, Chron. Slavor., bei Watterich II, 659). — Größere Verstimmung rief beim Kaiser und seiner Partei die Weigerung des Papstes hervor, den ältesten Sohn Barbarossa's, König Heinrich, zum Kaiser zu krönen. Wenn aber Lucius antwortete: Non esse conveniens, duos imperatores praeesse Romano imperio (Godefridus Coloniensis, bei Watterich II, 661), so konnte er sich dafür auf die historische Entwicklung seit mehreren Jahrhunderten berufen. Uebrigens war der Papst damals schon voll Besorgniß wegen des Planes, diesen Erstgeborenen Barbarossa's mit Constantia, der Erbin von Sicilien, zu vermählen. Die Hohenstaufen, das sah er, strebten nach dem Erwerb des Königreiches beider Sicilien, des reichen päpstlichen Lehens, für ihre Hausmacht, ein Erwerb, der sowohl die Rechte des Papstthums als dessen freie Bewegung und sichere Stellung in Mittelitalien beeinträchtigen mußte. In der Frage der mathildischen Güter legte ferner der Kaiser zu Verona nicht das Entgegenkommen an den Tag, welches zu einem Vergleich nöthig gewesen wäre; statt sich auf den Rechtsstandpunkt zu begeben, bot er alles auf, das Reich aus der in Toscana gewonnenen Stellung nicht herausdrängen zu lassen.

Die Verstimmung zwischen Papst und Kaiser wuchs durch die gebieterische und schroffe Haltung Barbarossa's in Bezug auf die oben berührte Besetzung des Stuhles von Trier. An diesem Punkte drohte bald nach der Veroneser Zusammenkunft geradezu das ehemalige Zerwürfniß zwischen Kaiserthum und Papstthum wieder hervorzubrechen. Denn ohne die definitive Entscheidung zwischen den beiden Candidaten abzuwarten, führte Barbarossa's Sohn Heinrich kaiserliche Truppen in das Trierer Gebiet; sie sollten den Hofprätendenten Rudolf mit Gewalt zur Anerkennung bringen; die Freunde Volcmars wurden als hostes reipublicae behandelt (Gesta Trevirorum c. 97; Watterich II, 661), und der Kaiser drohte zornentflammt in eigener Gesandtschaft dem Papste mit dem Abbruche aller freundschaftlichen Beziehungen, wenn seiner Wahl für Trier nicht willfahrt würde (Arnoldus Lubec., Chron. cit., Watterich II, 662). Lucius bestätigte indessen Rudolf nicht. Erst 1190 wurde die Trierer Sedisvacanz durch die Erhebung des Erzbischofs Johannes erledigt. Die schwebenden Differenzen waren auch wohl der Hauptgrund, weßhalb Kaiser Friedrich den Papst gegenüber den Demagogen in Rom ohne Hilfe ließ. Die Feindseligkeit der dortigen Partei gegen

den Papst war so groß, daß Lucius auf der Synode zu Verona ihre Anhänger förmlich für Feinde der Kirche erklärte und mit dem Banne belegte. Er hatte nur im J. 1181 für einige Monate nach Rom in den Lateran kommen können, seitdem aber in seiner ehemaligen Bischofsstadt Velletri und vorübergehend in anderen Städten residirt. Er hatte gegen die Kriegsmacht der Römer, welche das päpstlich gesinnte Castell Tusculum belagerte, den streitbaren Erzbischof Christian von Mainz mit seinen deutschen Truppen aus Tuscien herbeigerufen, aber derselbe erlag im J. 1183 dem Augustfieber (Rundschreiben des Papstes an die deutschen Prälaten über seinen Tod, bei Jaffé-Löwenfeld n. 14909). Versuche der Curie, durch eine Kirchenfeier in England Mittel zum Kampfe gegen die römischen Rebellen zu erhalten, hatten zwar Erfolg, steuerten aber dem Uebel nicht. In Verona wendete sich der Papst, sozusagen als Flüchtling (gleich seinen beiden Nachfolgern), um Hilfe an den naturgemäßen Schützer des Papstthums, den Kaiser, erhielt jedoch so wenig Aussichten auf einen Umschwung, daß er sich entschloß, in Verona zu verbleiben. Die Vorbereitungen zum Kreuzzug nahmen ihn daselbst vielfach in Anspruch. In dieser Stadt erlöste ihn dann auch der Tod von der sorgenvollen Kirchenregierung und von der Aussicht eines Bruches mit dem deutschen Hofe am 25. November 1185. Er wurde in Verona begraben.

(Quellen und Literatur. Die Briefe und Urkunden des Papstes bei Jaffé-Löwenfeld, Reg. Rom. Pontif. II, 432—492. Die ihn betreffenden Stellen aus Annalen, Chroniken u. s. w. bei Watterich, Pontiff. Rom. Vitae II, 650 ad 662, und bei Duchesne, Le Liber Pontificalis, fasc. 6. Vgl. Ciaconius, Vitae Rom. pontiff., 2. ed. I, 1109 sq.; hier auch die Liste der damaligen Cardinäle, mit welcher jedoch zu vergleichen Jaffé-Löwenfeld II, 431; Hefele, Conciliengesch., 2. Aufl. V, 722 ff.; Scheffer-Boichorst, Kaiser Friedrichs I. letzter Streit mit der Curie, Berlin 1866.) [H. Grisar S. J.]

Lucius, der hl., König in Britannien und dann Glaubensbote der Rätier und Vindelicier, gilt als erster Bischof von Chur. Eine am Feste des hl. Lucius zu Chur gehaltene Homilie, welche in einem Codex aus dem 9. Jahrhundert in der Stiftsbibliothek St. Gallen (Collectaneus n. 567) erhalten ist, erzählt von diesem Heiligen Folgendes. Der hl. Paulus sandte seinen Schüler Timotheus nach Gallien. Durch einen gallischen König ermuntert, begab sich Timotheus auch nach Britannien, wo König Lucius über ein wildes, dem Götzendienst ergebenes Volk herrschte. Lucius ließ den Apostelschüler vor sich kommen, schenkte, durch eine wunderbare Erscheinung bewogen, dessen Worten Glauben und ließ sich mit seinen Verwandten und einem großen Theile des Volkes taufen. Später entschloß er sich, sein Reich zu verlassen und fremden Völkern den christlichen Glauben zu verkünden. Durch Gallien reiste der königliche Apostel nach Augsburg, wo er den Patricier Campester bekehrte und eine Christengemeinde gründete. Von da begab er sich in das Gelände von Chur. Mit Beten und Fasten bereitete er sich sieben Tage auf die Glaubenspredigt vor und verkündete sodann am achten den Gekreuzigten. Als er hörte, daß in einem Walde, Marswald geheißen, in unsinniger Weise Auerochsen als Götter verehrt würden, ging er hin und bekehrte viele der dortigen Heiden. Andere wurden darüber höchst erbittert, warfen ihn in eine Grube und wollten ihn steinigen. Allein wunderbarerweise ging der hl. Lucius unverletzt aus der Grube hervor; die wilden Ure kamen herbei und leckten die Füße des Glaubensboten. Dieser pries darüber den Herrn und mahnte die erstaunten Heiden zur Taufe; wirklich lobten dieselben Gott, daß er sie zur Erkenntniß der Wahrheit geführt habe. Indessen ward das Wunder auch in der Stadt bekannt, und die dort zurückgebliebenen Christen kamen dem Manne Gottes mit Fackeln und Kerzen unter Lobgesängen entgegen. Hier endet die Erzählung, ohne vom Lebensende des Heiligen etwas zu sagen. Diese Homilie, welche uns die Tradition der Kirche von Chur im 9. oder 8. Jahrhundert wiedergibt, wurde in das Breviarium Curiense (ältester Druck 1490, in Geltung bis 1646) aufgenommen und auf die Lectionen für das Fest des hl. Lucius vertheilt. Das Festofficium fügt ferner hinzu, der hl. Lucius habe nach seiner Bekehrung Gesandte an den Papst Eleutherius geschickt. Sagenhafte weitere Einzelheiten aus dem Leben des hl. Lucius stehen bei den Chronisten nach Volkstraditionen. Das älteste Document, welches den hl. Lucius erwähnt, ist ein Papstverzeichniß aus dem 6. Jahrhundert. Dasselbe hat bei Papst Eleutherius den Zusatz: Hic accepit epistolam a Lucio Britanniae rege, ut Christianus efficeretur. Weiterhin spricht Beda der Ehrwürdige vom hl. Lucius, sagt aber nichts von dessen Missionsthätigkeit in Rätien. Letztere erwähnt Notker Balbulus, jedoch nicht ohne einen Zweifel durchblicken zu lassen. Die alten angelsächsischen Geschichtschreiber schließen sich zumeist an Beda an. Erst Galfried von Monmouth (gest. 1154) bereichert die Legende mit neuen, aber unzuverlässigen Zuthaten. Nach ihm wäre der hl. Lucius der Sohn des Königs Coilus gewesen; der Papst habe zwei glaubenseifrige Männer gesandt, welche Faganus und Duvian oder ähnlich hießen; nach vielen Verdiensten sei Lucius zu Gloucester hingeschieden und dort begraben worden. Im 16. Jahrhundert wurde die Tradition auch in Chur getrübt. Gelehrte der damaligen Zeit, wie Bruschius, verfielen auf die sonderbare Ansicht, Lucius sei ein Sohn Simons von Cyrene gewesen (vielleicht infolge einer falschen Lesart Apg. 13, 1). Im Weitern erzählen die damaligen Chronisten (wie Stumpf, Sprecher u. s. w.), der Heilige sei beim römischen Castell Martiola in Chur gesteinigt worden und so als

Martyrer gestorben. Diese Trübung der Ueberlieferung machte sich auch geltend, als im J. 1646 in der Diöcese Chur das römische Brevier eingeführt wurde. In dem zu diesem verfaßten Proprium wird für das Officium des hl. Lucius der Bericht Galfrieds verwerthet, aber auch von der Thätigkeit des Heiligen in Augsburg und Chur gesprochen und schließlich dessen angebliches Martyrium erwähnt. Bisher war Lucius als Confessor verehrt worden, von nun an wurde er als Martyrer gefeiert.

In neuerer Zeit hat man die Identität des britischen und des rätischen Lucius stark bezweifelt. Lütolf in seinem vorzüglichen Werke über „die Glaubensboten der Schweiz" wies jedoch nach, daß die vorgebrachten Bedenken nicht hinlänglich begründet sind. Die Churer Tradition beruht nicht auf angelsächsischen, sondern auf durchaus selbständigen Quellen. Gerade sie scheint die Veranlassung gegeben zu haben, daß im erwähnten Papstverzeichnisse des 6. Jahrhunderts bei Eleutherius die Notiz über den hl. Lucius aufgenommen wurde. Genau betrachtet und richtig aufgefaßt, schließen sich der Bericht unserer Homilie und derjenige Beda's nicht aus, sondern sie ergänzen sich wie die zwei Hälften eines zerbrochenen Ringes. Daß die britischen Angaben nichts von einer apostolischen Auswanderung ihres Lucius wissen, und daß der oft übel unterrichtete Galfried ihn in Britannien sterben und begraben werden läßt, entscheidet in dieser Unbestimmtheit noch nicht wider die Identität des Lucius von Chur mit dem britischen. Eine Veranlassung dafür, daß der hl. Lucius als Missionar nach Rätien zog, läßt sich in dem Umstande finden, daß britische Soldaten in rätischen Gegenden lagen. Auch der Angabe der Ueberlieferung von Chur, daß die Bekehrung des hl. Lucius durch den Apostelschüler Timotheus stattgefunden, steht nichts entgegen. Dieser Timotheus kann der römische sein, den alte Quellen (z. B. das Martyrologium parvum Adonis und der allerdings unächte, aber doch alte Bericht Pastors, des Bruders von Pius I.) einen Schüler des Apostels Paulus nennen. Sehr wahrscheinlich war Timotheus ein Sohn des Senators Pudens, welcher die Apostel Petrus und Paulus gastlich aufgenommen hatte. Gemahlin des Pudens und wohl Mutter des Timotheus war Claudia, von der berichtet wird, daß sie eine Britin gewesen. Es liegt nahe, daß sie wünschte, es möchte auch in ihrem Vaterlande das Evangelium verkündet werden, und daß ihr Sohn Timotheus dieser Aufgabe sich unterzog. Dazu kommt, daß Lucina (Pomponia Grăcina), die hohe Wohlthäterin der Christen, welche Tacitus erwähnt, und deren Gemahl Plautius über Britannien triumphirte, dem nämlichen Geschlechte wie Pudens und Timotheus angehörte. Auf solche Indicien hin ist es nicht zu gewagt, wenn man die Möglichkeit sich denkt, daß der diesen vornehmen Kreisen des christlichen Rom so nahe stehende Priester Timotheus eine Zeit lang in Britannien gewirkt habe; diese verwandtschaftlichen Beziehungen werfen dann selbst ein überraschendes Licht auf den Umstand, daß der von ihm getaufte britannische Prinz den Namen Lucius erhielt. Was die Zeitbestimmung betrifft, so läßt sich annehmen, daß Timotheus den hl. Lucius noch als Jüngling taufte. Im spätern Alter mochte letzterer den Entschluß fassen, Glaubensbote zu werden, wozu er sodann die Erlaubniß des Papstes Eleutherius (177—192) erbat.

Der Leib des hl. Lucius (mit dem seiner Schwester, der hl. Emerita, die ihm auf der Missionsreise gefolgt war und zu Trimmis bei Chur den Martyrtod erlitt) ruhte bis in's 16. Jahrhundert in der Kirche des Klosters St. Lucius zu Chur; jetzt wird derselbe in der Domkirche aufbewahrt. Das Bisthum Chur verehrt den hl. Lucius als Hauptpatron und betrachtet ihn als Gründer der Diöcese und ersten Bischof derselben. Auch St. Gallen feiert das Fest dieses Heiligen und ebenso Augsburg. Letztere Diöcese verehrt ihn jetzt noch als Confessor. (Vgl. Lütolf, Glaubensboten der Schweiz vor dem hl. Gallus, Luzern 1871, 95 ff.; Mayer, St. Luzi bei Chur, Lindau 1876, 2 ff.) [G. Mayer.]

Lucius, St. (St. Luzi), ehemalige Prämonstratenserabtei und jetziges Priesterseminar in Chur, liegt am Bergabhange oberhalb der Stadt in ganz geringer Entfernung von der Domkirche und vom ehemaligen römischen Castell. Das alte Breviarium Curiense berichtet, der hl. Lucius habe die Asche und Gebeine seiner Schwester, der hl. Emerita, gesammelt und in der von ihm erbauten Kirche, welche später seinen Namen erhalten, beigesetzt. Diese Angabe mag insofern etwas Richtiges enthalten, als der hl. Lucius und die hl. Emerita an der Stelle der spätern St. Luciuskirche ihre Ruhestätte fanden. Ein aufgefundener römischer Mosaikboden berechtigt zu der Annahme, daß an dem Bergabhange, wo später die Kirche erbaut wurde, eine römische Villa sich befand, zu deren Bereich wohl die Begräbnißstätte der beiden genannten Heiligen gehörte. Ueber diesen Gräbern erhob sich ohne Zweifel frühzeitig ein christliches Cultusgebäude. Als wohlbezeugte Thatsache steht fest, daß im 6. Jahrhundert die Kirche St. Lucius die Hauptkirche der Bischofsstadt war. In ihr wurden die Bischöfe und die Herrscher des Landes beigesetzt, wie die bezüglichen Grabsteine beweisen, deren Inschriften uns erhalten sind. Nach alter Ueberlieferung und nach der Andeutung einer Urkunde vom Jahre 998 ließ der hl. Valentinian, Bischof von Chur, in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts die Kirche St. Lucius und das anstoßende Gebäude erweitern. Letzteres war die Wohnung des Bischofs und des Clerus. Dem Baue des hl. Valentinian gehört wohl der noch erhaltene östliche Theil der Krypta an, dessen Anlage entschieden auf die vorromanische Zeit hinweist. Im 8. Jahrhundert baute Bischof Tello eine neue Domkirche an der Stelle der jetzigen, St. Lucius sank zur Nebenkirche herab. Im 10. Jahrhundert

gehörte sie dem Kloster Pfäfers. Bischof Konrad I. von Biberegg (1122—1144) berief in die verlassenen Räume von St. Lucius Prämonstratenser aus dem Stifte Roggenburg bei Ulm. Das neue Kloster erhielt bedeutende Schenkungen an Gütern und Patronatsrechten, gelangte zu Ansehen und wurde 1453 zur Abtei erhoben. Zur Zeit der Glaubensspaltung war Abt Theodor Schlegel der gelehrteste und entschiedenste Vertheidiger des alten Glaubens in Graubünden. Der protestantische Stadtrath ließ ihn ergreifen und nach grausamen Folterqualen am 23. Januar 1529 enthaupten. Die meisten Mönche verließen nun das Kloster. Einige derselben begaben sich nach Bendern im heutigen Fürstenthum Liechtenstein, wo das Stift ziemlich ausgedehnte Besitzungen hatte. St. Lucius blieb fast 100 Jahre leer stehen. Die vom Mutterkloster Roggenburg jeweilen ernannten Aebte residirten mit wenigen Conventualen in Bendern. Erst 1624 wurden Kirche und Kloster St. Lucius wieder restituirt. Es geschah dieß infolge der zwischen den drei Bünden und Oesterreich geschlossenen Capitulation von Lindau (30. September 1622). Von 1636 an wohnten Abt und Convent wieder in St. Lucius. Das Stift war aber in seinen Gütern und Einkünften so geschädigt worden, daß es sich nie mehr zu einer eigentlichen Blüte emporschwingen konnte. Im J. 1802 erhielt es den Todesstoß, da infolge des Vertrags von Luneville die sämmtlichen Besitzungen in Liechtenstein und Vorarlberg an den Fürsten von Oranien übergingen. Abt und Convent sahen sich der nöthigen Subsistenzmittel beraubt und traten daher 1806 das Kloster mit allen Rechten gegen Zusicherung einer lebenslänglichen Versorgung an das bischöfliche Priesterseminar in Meran ab. Diese Abtretung wurde von Papst Pius VII. bestätigt. Vom Januar bis December 1807 diente das Kloster einigen Redemtoristen, unter dem Rector P. Passerat, welche aus Babenhausen in Bayern vertrieben worden waren, als Aufenthaltsort. Auf Befehl Bayerns nöthigte jedoch Graubünden diese Redemtoristen weiter zu ziehen (s. Haringer, Der sel. Clemens Hoffbauer, 2. Aufl., 95 ff.). Nun wurde das Priesterseminar des Bisthums Chur nach St. Lucius verlegt. Dasselbe war durch Regens Gottfried Purtscher 1800 zu Meran gegründet und durch Dompropst Fliri dotirt worden. Im J. 1807 hob die bayerische Regierung das Seminar in Meran auf und ließ die Professoren polizeilich über die Grenze bringen; es geschah dieß, weil letztere ihrem Fürstbischofe Karl Rudolf, den die Regierung vertrieben hatte, treu ergeben blieben. Nun waren die Räume von St. Lucius für das Seminar eingerichtet worden, so wurde das Gebäude am 13. Mai 1811 bis auf die festen alten Mauern ein Raub der Flammen. Mit den größten persönlichen Opfern und Unterstützung vieler Wohlthäter erstellte Regens Purtscher auf den alten Grundmauern ein neues Gebäude, dreimal größer als das frühere. Purtscher und die übrigen Professoren machten es sich zur Hauptaufgabe, in jener Zeit der falschen Aufklärung und religiösen Verflachung entschieden kirchliche Gesinnung und clericalen Geist zu pflegen. Bis 1855 bestand in St. Lucius neben dem Priester- auch ein Knabenseminar. Letzteres wurde nach Schwyz verlegt, ersteres besteht noch. Es ist mit einer theologischen Lehranstalt verbunden und umfaßt vier Jahrescurse. Außer den Priesteramtscandidaten des eigenen Bisthums zählt das Seminar auch jeweilen einige Alumnen anderer Diöcesen. (Vgl. Eichhorn, Episcop. Cur. 317 sq.; Mayer, St. Luzi bei Chur, Lindau 1876.) [G. Mayer.]

Lud (לוד), Collectivname eines semitischen Völkerstammes (Gen. 10, 22; 1 Par. 1, 17), dessen genaue Bestimmung bis jetzt nicht gelungen ist, obwohl schon Josephus (Antiq. 1, 6, 4) unter demselben die (früheren) Lydier versteht, so daß der Name mit dem mythischen Lydus bei Herodot (1, 7) zusammenfallen würde (s. d. Art. Lydien; vgl. Schrader, Keilinschr. und Geschichtsf. 522. 543; Keilinschr. und A. T. 114). [Kaulen.]

Ludgardis (Ludgaris, Liutgardis), die hl., eine der hervorragendsten Gestalten auf dem Gebiete der christlichen Mystik, geboren 1182 zu Tongern von ansehnlichen Eltern, wurde zwar schon frühzeitig von ihrem Vater zum Ehestande ausersehen, aber doch, theils durch das Zureden der Mutter, theils durch innern Trieb, zum Eintritt in das Katharinenkloster der Benedictinerinnen bei der Stadt des hl. Trudo bestimmt. Sie war erst etwas über zwölf Jahre alt, als sie in dieses Kloster kam. Zwei Jünglinge, die um sie warben, wies sie standhaft ab. Während sie mit dem einen im Gespräch war, erschien ihr Christus und sprach, auf seine blutende Seitenwunde zeigend: „Hier betrachte, was du, und warum du lieben sollst, hier wirst du die reinsten Wonnen finden!" Seitdem trat sie in ein immer innigeres Wechselverhältniß zu ihrem Heilande, der ihr oft erschien und sie mit außerordentlichen Gnadengaben überhäufte. Auch die Mutter Gottes, die heiligen Engel, die hll. Johannes der Täufer und Johannes der Evangelist, die hl. Katharina und andere Heilige pflegten mit ihr einen vertraulichen Verkehr. So erschien ihr einst der Evangelist in Gestalt eines leuchtenden Adlers, der mit dem Schnabel ihren Mund öffnete und ihre Seele mit überirdischer Weisheit erfüllte. Am öftesten stellte sich in ihren Ekstasen Christus dar mit der offenen blutenden Seitenwunde, aus welcher sie himmlische Süße und Kraft einsaugte. Im Gebete und in der Betrachtung verkehrte sie mit Christus in naiver Einfalt — „warte, mein Herr, bis ich wieder komme", sprach sie, von einem nothwendigen Geschäfte dem Gebete entrissen. Einst goß sich in ihrem Gebete die Gnade so über sie aus, daß es sogar von ihren Fingern wie Oel floß. Oefter sah man sie frei über die Erde erhoben und nächtlicher Weile über ihrem Haupte einen Glanz wie den der Sonnenstrahlen. Wenn sie zu Ehren Maria's im Chor den Versikel Dif-

fusa est gratia in labiis tuis sang, so hatte ihre Stimme etwas unbeschreiblich Schönes und Ergreifendes, wie wenn himmlische Töne aus ihrem Herzen strömten, an das sich (wie es ihr schien) während dieses Gesanges Christus in Gestalt eines Lammes legte. Ein mystischer Umtausch ihres Herzens mit dem ihres himmlischen Bräutigams besiegelte den Liebesbund zwischen Geschöpf und dem Schöpfer. Bei allen diesen Gnadenströmungen verharrte sie in Demuth und getreuer Pflichterfüllung. Nachdem sie um 1200 die Klosterprofeß abgelegt, ward sie 1205 zur Priorin des Klosters gewählt. Im J. 1206 trat sie auf den Rath des berühmten Predigers Johann de Lirot und unter Zuthun der hl. Christina der Wunderbaren (s. d. Art.) in das Cistercienserkloster zu Aywières (Aquiriae) unweit Brüssel. Hier genoß sie, was sie wünschte, Freiheit von jedem Vorsteheramt, da sie die französische Sprache nicht verstand und nie erlernen konnte, obgleich sie sonst in geistlichen Dingen eine tiefere als bloß menschliche Weisheit besaß. Indeß dauerten die Gnadenbezeigungen des Heilandes auch in dem neuen Aufenthalte fort. Während sie das Leiden Christi betrachtete, erschien sie am ganzen Leibe mit Blut übergossen. Einst nach der heiligen Communion von Wonnen, wie gewöhnlich, überströmt, bat sie, da es Zeit zum Tische war, aus Gehorsam und Demuth ihren Heiland, sie zu verlassen und bei einer andern Nonne einzukehren, und ihr Gebet fand Erhörung. Vor Verlangen nach dem Martyrium sprang ihr eine Herzader, wobei sie sehr viel Blut verlor und von Christus die Versicherung erhielt, er nehme dieses Blut als Martyrerblut auf. Einer Menge von Armen, Kranken und Versuchten verschaffte sie durch ihr Gebet Befreiung von ihren Leiden. Durch Gebet und strenge Bußwerke, zuweilen auch nur durch einen einzigen Blick, bekehrte sie die größten Sünder. Auf göttliches Geheiß übernahm sie dreimal ein siebenjähriges strenges Fasten, das erste Mal wegen der Albigenser, hierauf für die Bekehrung der Sünder und zuletzt zur Abwendung einer großen, der Kirche bevorstehenden Verfolgung. Ausgerüstet mit der Einsicht in die Geheimnisse der Herzen, sagte sie prophetisch Vieles voraus und antwortete unter Anderem einem ihr nahe stehenden Bruder Bernhard auf dessen ängstliche Frage, ob die Mongolen auch in Deutschland einfallen würden, sie sei gewiß, daß dieß nicht geschehen werde. Während sie so nach allen Seiten hin den Lebenden half, ergoß sie ihre erfolgreichen Gebete auch für die Verstorbenen, deren Seelen ihr oft bald hilfesuchend, bald dankend und mit himmlischer Glorie umstrahlt erschienen. Ludgardis starb am 16. Juni 1246 in einem Alter von 64 Jahren, nachdem sie 40 Jahre zu Aywières gelebt hatte. Ihre interessante und merkwürdige Biographie hat der bekannte Dominicaner Thomas Cantipratanus, ihr Zeitgenosse und vertrauter geistlicher Freund, verfaßt und der vorher erwähnte Bernhard revidirt. (Vgl. Boll. Junii III, 231 sq.; La vie de sainte Lutgarde, religieuse cistercienne d'Aywières, par les moines de Lérins, L. 1875.) [Schrödl.]

Ludger (Lüdiger, Liudger), der hl., der erste Bischof von Münster, stammte aus einer begüterten Familie in Friesland. Sein Großvater Wursing war in der Nähe von Dockum ansässig und wegen seiner Biederkeit und Gerechtigkeit sowie wegen seiner Freigebigkeit und Leutseligkeit allgemein geachtet. Er nahm sich unter der Herrschaft des Friesenkönigs Radbod (679—719) der verfolgten Christen an, obwohl er selbst noch Heide war, und erregte dadurch den Haß des Königs. Seit 677 waren bei den Friesen schon mehrere Missionare für die Verkündigung des Evangeliums thätig gewesen, wie Wilfried, Bischof von York in England, Wigbert, der hl. Willibrordus, der erste Bischof von Utrecht, und Wulfram seit 692, als Radbod von Pipin von Heristal bei Duerstedde besiegt worden war. Wursing entzog sich den Nachstellungen des Königs Radbod und begab sich auf fränkisches Gebiet, wo er bei Grimoald, dem Sohne Pipins, gute Aufnahme fand und mit Gütern beschenkt wurde. Bei den Franken hatte das Christenthum schon tiefere Wurzeln geschlagen; Wursing fühlte sich unter ihnen jetzt um so mehr zu der Religion hingezogen, der er schon längst seine Achtung und Ehrfurcht gezollt hatte, und trat mit seiner Familie zum Christenthum über. Durch verschiedene harte Schläge in seiner Familie geprüft, sollte er endlich auch vom Friesenkönige, nachdem dieser schwer erkrankt war, eine Genugthuung erhalten, indem derselbe ihm erklärte, er werde ihm bei seiner Rückkehr nicht nur sein väterliches Erbe zurückerstatten, sondern auch noch andere Güter schenken. Allein er hatte den Aufenthalt im Frankenlande liebgewonnen und erhielt von Karl Martell bedeutende Besitzungen bei Utrecht; auf das Anerbieten Radbods ging er insofern ein, als er seinen jüngern Sohn Thiatgrim nach Friesland zurückschickte, um die angebotenen Stammgüter wieder zu übernehmen. Dieser heiratete eine christliche Frau Liafburg und wurde der Vater des hl. Ludger, dessen Geburtsjahr man auf 744 n. Chr. ansetzen kann, weil dieser selbst in der von ihm verfaßten Vita Gregorii, seines Lehrers, erzählt, daß er als Knabe den hl. Bonifatius (gest. 755) gesehen und seine Ehrfurcht gebietende Gestalt und sein Silberhaar bewundert habe. Auf seinen eigenen Wunsch, bei einem tüchtigen Lehrer in die Schule zu gehen, brachten ihn seine Eltern als zwölfjährigen Knaben nach Utrecht zu dem Abte Gregorius, einem Schüler des hl. Bonifatius, der daselbst eine berühmte Schule leitete und Zöglinge aus verschiedenen deutschen Gauen, auch aus dem Lande der Franken und aus England, um sich gesammelt hatte. Hier entwickelte Ludger seine reichen Talente, machte erfreuliche Fortschritte in der Wissenschaft und in allen christlichen Tugenden und erfaßte mit ganzer Seele den Beruf zum geistlichen Stande. Zwölf Jahre mochte er in Utrecht die Schule besucht haben, als ein Missionar Alubert

von England dorthin kam. Diesen lernte Gregor bald so sehr schätzen, daß er ihn zum Weihbischof wünschte, weil er selbst, der Verwalter der Utrechter Diöcese, die bischöfliche Consecration nicht nehmen wollte. Alubert ging darauf ein, in York sich zum Bischof weihen lassen zu wollen, wenn Gregor ihm zwei Begleiter mitgebe, die ihn in York legitimiren könnten. Dazu wurden Ludger und Sigibod auserwählt: ersterer erhielt in York die Diaconats-, letzterer die Priesterweihe, und Alubert wurde zum Bischof geweiht. Es wird dieß um 767 geschehen sein, weil von 766—780 Alcuin der Vorsteher der Schule zu York war, und Ludger ein ganzes Jahr daselbst verblieb, um seinen Unterricht zu genießen. Bei ihrer Rückkehr nach Utrecht war Gregor hoch erfreut, nun einen Beihbischof zur Seite zu haben. Aber den von Wissensdurst erfüllten Ludger drängte es wieder nach England hin, um zu den Füßen Alcuins, den er hoch zu schätzen gelernt hatte, in der Theologie weiter geführt zu werden. Durch seine Entschiedenheit mußte er das anfängliche Widerstreben seiner Eltern und seines Lehrers zu überwinden und erhielt die nothwendigen Mittel zur Reise. Drei und ein halbes Jahr brachte er noch in der Schule zu York zu und wäre noch länger geblieben, wenn er nicht durch die Rücksicht auf seine Sicherheit, weil eine feindselige Spannung zwischen Angelsachsen und Friesen entstanden war, zur Rückkehr veranlaßt worden wäre. Versehen mit einer Menge kostbarer Bücher kehrte er nach Utrecht zurück. Jetzt wurde Gregor von einer langwierigen Krankheit befallen und hinterließ, als er derselben 775 erlag, die Verwaltung der Utrechter Kirche seinem Neffen Alberich. Ludger hat seinem Lehrer ein schönes und bleibendes Denkmal in der Vita s. Gregorii (abgedruckt zuerst bei Browerus, Sidera ill. virorum, sodann bei Mabillon, Acta ord. B. III, 2, 319 sqq., bei Migne XCIX, 749 sq.) hinterlassen. Von Alberich wurde er veranlaßt, die Mission in Deventer zu übernehmen, wo vorher ein englischer Missionär Liafwin (gest. 773) gewirkt und eine Kapelle erbaut hatte, die bei den Einfällen der heidnischen Sachsen zerstört worden war. Inzwischen hatte sich Alberich entschlossen, die bischöfliche Consecration vom Bischof zu Köln zu nehmen, weil man dort auf Grund der Schenkung Dagoberts in Betreff einer Kapelle zu Utrecht an Köln Ansprüche auf eine Dependenz erhob; er nahm Ludger mit sich, um ihm die Priesterweihe ertheilen zu lassen (im J. 777), so daß Utrecht neben Lüttich ein Suffraganat von Köln wurde. Darauf wurde Ludger zum Missionar im Ostergau (in pago Ostrachae), d. h. im östlichen Friesland, mit der Oberaufsicht über die dortigen Missionsstellen ernannt, nahm in Dokkum seinen hauptsächlichsten Aufenthaltsort und versah daneben abwechselnd mit dem Bischof Alberich und zwei anderen Priestern die Leitung der Schule zu Utrecht, so daß er jährlich drei Monate, und zwar im Herbste, daselbst wohnte.

Indeß nicht lange sollte die Wirksamkeit Ludgers in Friesland ungestört bleiben. Denn Widukind begab sich, nachdem er 783 von Karl d. Gr. geschlagen worden war, zu den Friesen und wiegelte sie zum Aufstande auf. Die Kirchen wurden zerstört, die Priester vertrieben, auch Ludger mußte fliehen und brachte seine Schüler zu Utrecht unter (784). Da faßte Ludger, wie viele Glaubensboten vor ihm in ähnlicher Bedrängniß, den Entschluß, nach Rom zu pilgern und sich den Rath und Segen des Papstes für seine Unternehmungen zu holen. Sein Bruder Hildegrim, nachmaliger Bischof von Chalons, und Gerbert begleiteten ihn (etwa 785 n. Chr.). Ueber seinen Aufenthalt in Rom berichtet Alfred, der zweite Nachfolger Ludgers auf dem bischöflichen Stuhle zu Münster, in der Vita Ludgeri nichts Genaueres. Jedenfalls haben sich die Berathschlagungen auch auf die Gründung von Benedictinerklöstern im Norden Deutschlands bezogen. Denn von Rom ging der hl. Ludger nach Monte Cassino und lebte daselbst zwei und ein halbes Jahr nach der Ordensregel, um den kirchlichen Cult und den Kirchengesang genauer kennen zu lernen. Inzwischen hatten sich die Verhältnisse in Westfalen und Friesland für das Christenthum besser gestaltet. Karl d. Gr. hatte den Widerstand der Sachsen gebrochen und es erreicht, daß Widukind zu Ende des Jahres 785 in Attigny die Taufe empfing. Im J. 787 war Karl nach Rom gereist und hatte auch Monte Cassino besucht, wo er mit dem hl. Ludger über seine Rückkehr unterhandelte, nachdem er von Alcuin, der inzwischen an den Hof Karls gekommen war, über ihn schon Vieles gehört hatte. Karl übertrug Ludger die Pastoration von fünf friesischen Gauen am rechten und linken Ufer der Ems und von der Insel Bant. In demselben Jahre kehrte Ludger nach Deutschland zurück, richtete das Kirchenthum in Friesland wieder auf und kam auf seinen Missionsreisen nach Osten bis zur Insel Helgoland, deren Bewohner er für's Christenthum gewann. Zwar kamen in Friesland auch wieder Unruhen und Verfolgungen der Christen vor; aber im Ganzen consolidirte sich nach und nach die fränkische Herrschaft im Sachsenlande. Bei einer abermaligen Verfolgung, während deren Ludger wieder fliehen mußte, dachte er ernstlicher an die Gründung eines Klosters auf fränkischem Gebiete, zuerst an der Erft in der Nähe von Neuß. Inzwischen ward 791 das Bisthum Trier erledigt und Ludger von Karl angetragen. Er lehnte es aber ab und wurde nunmehr, wahrscheinlich bei einem Zusammentreffen mit dem Könige zu Frankfurt (794) bei Gelegenheit der dort abgehaltenen Synode, zum Bischof von Mimigernaford (Mimigardeford) im Lande der Westfalen bestimmt, welches von dem durch Ludger daselbst gegründeten monasterium später, seit dem 11. Jahrhundert, den Namen Münster erhalten hat. Ein früherer Missionar daselbst, der Abt Bernard, welcher 785 von Karl nach Mimigernaford geschickt worden war, war bald darauf mit Tod abgegangen.

Von da bis 795 war also eine Unterbrechung in der Pastoration. Aber eine kirchliche Eintheilung des an Mimigernaford überwiesenen Theiles des Landes der Westfalen, des später sogen. Münsterlandes, war bis dahin noch gar nicht in Angriff genommen. Eine Kunde vom Christenthum hatte das Volk freilich schon hier und dort erhalten; manche Missionare, wie Suitbertus, die beiden Ewaldi, Liafwin u. a., hatten das Sachsenland schon durchzogen. Aber ein geordnetes Kirchenthum gab es im Lande noch nicht. Ludger begann seine Missionsthätigkeit in dem ihm zugewiesenen sächsischen Gebiete mit der Gründung eines monasterium zu Mimigernaford am rechten Aa-Ufer, brachte es mit der damals schon vorhandenen kleinen Kirche in Verbindung und unterstellte es der canonischen Regel der Diener Christi (sub regula canonica Deo famulantium). Seine ersten Zöglinge wird er zum großen Theil aus Friesland an sich gezogen haben, und die Regeln für die Studien und die Lebensweise entlehnte er den Anstalten, in denen er selbst gebildet worden war, Utrecht, York und Monte Cassino. Den Unterricht scheint er zum Theil selbst übernommen zu haben; auf seinen Missionsreisen ließ er sich von einigen der älteren Zöglinge begleiten, um sie in die priesterlichen Functionen auch praktisch einzuführen. Daneben war seine Sorge auch auf die Gründung eines Benedictinerklosters gerichtet, und als die geeignetste Stelle erschien ihm ein auf fränkischem Gebiete am linken Ufer der untern Ruhr gelegener Hof, der ihm geschenkt worden war. Einestheils bot sich hier für eine klösterliche Genossenschaft eine größere Sicherheit; anderntheils war die Lage auch für die Gewinnung von Novizen geeigneter, und eine Verbindung mit der Diöcese Münster ebenfalls leicht aufrecht zu erhalten, da diese Stelle, von Ludger alsbald Werden (Werthina) genannt, nur eine halbe Tagereise von der Grenze entfernt war. In der That blieben auch die beiden folgenden Bischöfe, Gerfried und Alfred, beide Anverwandte Ludgers, zugleich Aebte von Werden. Nach dem dritten Biographen Ludgers, der um 1000 n. Chr. die Vita Ludgeri in Werden verfaßt hat, fällt der Anfang des Klosterbaues in das Jahr 794 oder 795, und in einer Urkunde vom Jahre 799 unterschreibt Ludger als Abt von Werden. Diese Stiftung lag Ludger sehr am Herzen; er wußte für dieselbe mehrere Schenkungen und auch käuflich einige Besitzungen im Frankenlande an der Erft zu gewinnen und gab zu Lebzeiten seinem Bruder und den Ordensleuten seinen Willen kund, daß er nach seinem Tode daselbst seine Ruhestätte haben möchte. Daneben arbeitete Ludger an dem Aufbau des Kirchenthums in der ganzen Diöcese (damals noch Parochie genannt), baute verschiedene Kirchen, unter denen die Marienkapelle zu Mimigernaford und die Kirchen zu Coesfeld, Billerbeck, Nottuln, Werne und Ahlen genannt werden, stellte Geistliche an, hielt Visitationen ab und suchte den heidnischen Götzendienst zu unterdrücken. Die meisten Pfarreien im Münsterland scheinen schon vom hl. Ludger in etwa abgegrenzt und eingerichtet worden zu sein. Ueber seine Thätigkeit in den 5 friesischen Gauen (von dem Biographen Alfred Nordgau genannt), welche bis in's 16. Jahrhundert mit der Diöcese Münster vereinigt geblieben, dann von Philipp II. bei der neuen Eintheilung der Bisthümer dem Bisthum Groningen überwiesen wurden, aber bald darauf zum Protestantismus abfielen, haben seine drei Biographen nichts Specielles berichtet.

Ludger hatte, dem Beispiele seines Lehrers, des Abtes Gregor zu Utrecht, folgend, sich noch immer geweigert, die bischöfliche Consecration zu empfangen, weil er sich deren nicht für würdig hielt. Nach der vollständigen Besiegung der Sachsen durch Kaiser Karl d. Gr. (803 n. Chr.) drang dieser wie der Erzbischof Hildebold von Köln und seine Umgebung in Ludger, nunmehr die bischöfliche Weihe zu empfangen. Ludger folgte endlich den vielseitigen Wünschen, worin er den Willen Gottes erkannte, und ließ sich zum Bischof weihen, jedenfalls vom Erzbischof zu Köln. Die Rechte des Metropoliten von Köln waren kurz vorher (798) fixirt und ihm neben den Bisthümern Lüttich und Utrecht die sächsischen Mimigardeford, Osnabrück, Minden und Bremen untergeordnet worden. Von dieser Zeit an, vom Jahre 804 oder 805 — in einer Urkunde vom 23. April 805 wird er Bischof genannt —, widmete Ludger sich mit noch größerem Erfolge der Verbreitung und Befestigung des christlichen Glaubens in seiner Diöcese und erreichte die vollständige Christianisirung des Volkes (quoadusque Domino largiente ad perfectam illos perduceret fidem — Alfr. Vita Ludg. 1, 21).

Neben Münster und Werden, welche dem hl. Ludger ihren Ursprung zu verdanken haben, hat kein Ort der Diöcese ein lebhafteres Andenken an den ersten Bischof und Apostel der Sachsen und Friesen sich bewahrt, als Billerbeck, weil er daselbst gestorben ist. Ungeachtet der zunehmenden Schwäche setzte er die Missionsreisen nicht aus und hatte an einem Sonntage, am 26. März 809, in Coesfeld der heiligen Messe eines Priesters assistirt und darauf die Predigt gehalten, sodann nüchtern den Weg nach Billerbeck gemacht, hierselbst um 9 Uhr ein Hochamt celebrirt und die zweite Predigt gehalten, als er vor Schwäche zusammenbrach und des Nachts darauf seine Seele aushauchte. Sein Neffe Gerfried, der in Münster weilte, eilte in der Nacht mit einigen Gefährten nach Billerbeck und fand den Heiligen nicht mehr am Leben. Ueber seine Beerdigung entstand ein Zwiespalt. Seine Schüler erinnerten sich seines im Leben oft ausgesprochenen Wunsches, im Kloster zu Werden beerdigt zu werden; aber das Volk, eingedenk seiner Verdienste um die Diöcese, widerstand diesem Vorhaben. Man überließ die Entscheidung dem Bruder des Verstorbenen, Hildegrim, Bischof von Chalons, und brachte die Leiche vorläufig nach Münster,

wo sie in der Marienkapelle am linken Aa-Ufer ausgesetzt wurde. Der Bruder entschied nach Uebereinkunft mit dem Kaiser dem Wunsche des Verstorbenen gemäß, und so wurde die Leiche am 32. Tage nach dem Tode an der östlichen Seite der Kirche zu Werden beigesetzt. Dort ruhen seine Gebeine bis auf den heutigen Tag, nachdem ein Theil derselben durch den Münster'schen Fürstbischof Christoph Bernard von Galen im 17. Jahrhundert nach Billerbeck und wiederum 1860 verschiedene Theile nach Münster und Billerbeck gebracht worden sind. — Auf die Geschichte der Kirche im Ganzen oder Deutschlands im Besondern hat der hl. Ludger keinen weitreichenden Einfluß ausgeübt, aber um die Christianisirung der Friesen, der westlichen Sachsen und der angrenzenden Franken hat er sich bleibende Verdienste erworben und Monumente gegründet, die bis auf unsere Tage seinem Namen ein gesegnetes Andenken bewahren. Die im 11. Jahrhundert entstandene und durch den Annalisten Saxo im 12. verbreitete Sage von der Gründung Helmstädts durch den hl. Ludger ist wahrscheinlich aus einer Verwechslung Hildigrims, des ersten Bischofs von Halberstadt, mit dem gleichnamigen Bruder des hl. Ludger, dem Bischof von Chalons, entstanden. Die drei Lebensbeschreibungen des hl. Ludger, deren letzte dem 10. Jahrhundert angehört, wissen nichts von einer Wirksamkeit Ludgers im östlichen Sachsen.

Die Literatur über den hl. Ludger gibt in erschöpfender Weise Diekamp in den Geschichtsquellen des Bisth. Münster, 4. Bd., 1881, Einl. 118 ff. an, neben dem aus neuerer Zeit Hüsing, Der hl. Ludger, Münster 1874; Tibus, Gründungsgeschichte der Stifter u. s. w. des Bisthums Münster; Pingsmann, Der hl. Ludgerus, Freiburg 1879, zu erwähnen sind. [Schwane.]

Ludim (לוּדִים), Name eines chamitischen, zu Aegypten gerechneten Volksstammes, der vermuthlich westlich vom Nillande wohnte (Gen. 10, 13; 1 Par. 1, 11). [Kaulen.]

Ludmila, die hl., s. Böhmen II, 960 ff.

Ludolf (Leutholf), der Sachse, O. Carth., deutscher Schriftsteller, trat um das Jahr 1300 in den Dominicanerorden und glänzte im Kreise der ausgezeichneten Dominicaner des 14. Jahrhunderts, welche wie Heinrich Seuse das Gebiet der christlichen Mystik durch ihr eigenes Leben und durch Schriften verherrlichten. Um sich ganz ungestört der Betrachtung des Göttlichen widmen zu können, ging er um 1326 in den noch strengeren Orden der Karthäuser über und starb nach 1340 als Prior derselben, wahrscheinlich zu Straßburg (Andere nehmen Mainz an). Sein Hauptwerk ist eine Vita Jesu Christi ex quatuor evangeliis aliisque scriptoribus concinnata, seit der ersten Ausgabe zu Straßburg 1474 bis zur Pariser 1870 in zahllosen Drucken (vgl. Hain, Repertorium n. 10288 sq.) und Uebersetzungen verbreitet. Auch seine Psalmenerklärung, In psalmos Davidicos narratio juxta spiritualem praecipue sensum, wurde oft gedruckt. (Vgl. Échard et Quétif, Script. O. Pr. I. 568. II, 819; Th. Petrejus, Bibl. Carthus., Colon. 1609, 233 sq.; Fabricius, ed. Mansi, Florent. 1858, IV, 567; Liter. Handweiser 1872, Nr. 114 u. 123.) [Streber.]

Ludwig IV. der Bayer, deutscher König (1314—1347), wurde als Sohn Herzog Ludwigs des Strengen von Oberbayern wahrscheinlich 1286 geboren. Nach dem Tode des Vaters (1294) stand er bis Ende 1301 unter der Vormundschaft der Mutter und des ältern Bruders Rudolf; großjährig geworden, gerieth er mit diesem wegen der Landestheilung in einen Streit, der nach manchen Zwischenfällen am 21. Juni 1313 dahin beigelegt wurde, daß Beide das väterliche Erbe gemeinsam regieren, Rudolf dagegen die pfälzische Kurstimme führen sollte. Nach dem Tode Heinrichs VII. wurde Ludwig von der luxemburgischen Partei, nachdem dieselbe König Johann von Böhmen aufgegeben hatte, hauptsächlich auf Betreiben des Mainzer Erzbischofs Peter von Aspelt als Candidat für die deutsche Königskrone aufgestellt; Candidat der habsburgischen Partei war Herzog Friedrich der Schöne von Oesterreich. Beide waren Enkel Rudolfs von Habsburg und zusammen in Wien erzogen. Kurz zuvor noch waren sie wegen der Vormundschaft über die unmündigen Herzöge von Niederbayern in heftiger Fehde gewesen, und Friedrich war bei Gammelsdorf von Ludwig geschlagen worden (9. Nov. 1313), ein Sieg, welcher, wie Peter von Zittau (Dobner, Script. rer. Bohem. V, 338) sagt, Ludwigs Ruhm und Namen unter den Fürsten begründete. Von Seiten beider Parteien wurde viel verhandelt und getagt. An dem zum Wahltag bestimmten 19. October 1314 erwählten der Pfalzgraf Rudolf, Ludwigs Bruder, für sich und den Erzbischof Heinrich von Köln, Herzog Heinrich von Kärnthen, welcher die böhmische Kurstimme für sich beanspruchte, und Herzog Rudolf von Sachsen-Wittenberg zu Sachsenhausen Friedrich zum Könige, während am folgenden Tage die Erzbischöfe Peter von Mainz und Balduin von Trier, König Johann von Böhmen, Markgraf Waldemar von Brandenburg und Herzog Johann von Sachsen-Lauenburg auf der alten Wahlstatt, der Frankenerde, Ludwig auf den Thron hoben. Die Stadt Frankfurt entschied sich zu Gunsten des letztern und öffnete ihm die Thore, und vor dem Hochaltare des Bartholomäus-Domes brachten ihm seine Wähler die gewohnte Huldigung dar. Am 25. November wurden beide Gewählten gekrönt, Ludwig zu Aachen, dem herkömmlichen Orte, aber von dem hierzu durchaus unbefugten Erzbischof von Mainz, Friedrich zu Bonn von dem Erzbischof von Köln, dem die Krönung nach alter Gewohnheit zustand. Nach den Rechtsanschauungen unserer Zeit wird man nicht umhin können, in Ludwig den allein rechtmäßigen Herrscher anzuerkennen; denn er hatte unzweifelhaft die Majorität der Wahlstimmen für sich. Zweifelhaft war, wem von den beiden sächsischen Herzögen die Kur-

stimme zustand; Karl IV. entschied zu Gunsten der Wittenberger; Markgraf Heinrich von Brandenburg gab am 23. October seine Zustimmung zum Votum Waldemars; Heinrich von Kärnthen konnte die böhmische Stimme nicht mehr beanspruchen. Aber es gab damals noch kein Gesetz oder Gewohnheitsrecht zu Gunsten einer Majoritätswahl, und die Zeitgenossen sahen die Majorität durchaus nicht als das einzige Kriterium für die Gültigkeit einer Wahl an; sie urtheilten vielmehr nach Aeußerlichkeiten, und in dieser Hinsicht war Ludwig zwar an dem herkömmlichen Orte gewählt und gekrönt, aber die Krönung war von durchaus unbefugter Hand geschehen, und es fehlten ihm, was in den Augen der Zeitgenossen schwer wog, die Reichskleinodien, welche Friedrich besaß. Demnach war nach damaliger Anschauung das Recht nicht so klar auf Ludwigs Seite, wie es nach unseren heutigen Begriffen sein würde.

Zur Zeit der deutschen Doppelwahl war der päpstliche Stuhl erledigt. Beide Parteien machten deßhalb (19. und 23. October) dem zukünftigen Papste von der Wahl Anzeige und baten für ihren Gewählten um demnächstige Ertheilung der Kaiserkrone (Gewold, Defensio Ludovici IV., 26; Herwart, Ludovicus IV. defensus 10; Olenschlager, Staatsgeschichte II, 63 f.). Beide Gewählten griffen aber, ohne die Entscheidung des Papstes abzuwarten, zu den Waffen, spielten sich in ihrem Machtbereich factisch als Könige auf und suchten auch in Italien die Rechte des Reiches geltend zu machen. Der neue Papst Johannes XXII. richtete gleich am Tage seiner Krönung an Beide Schreiben, in welchen er sie zur friedlichen Beilegung des Streites ermahnte (Raynald 1316, 10). Eine zwiespaltige Wahl war in Deutschland bis dahin zweimal vorgekommen: unter Innocenz III., als Philipp von Schwaben und Otto IV., und unter Urban IV., als Alfons von Castilien und Richard von Cornwallis gewählt waren. Von diesen beiden Päpsten hatte der erstere in seiner berühmten Decretale Venerabilem (c. 24 De electione in X, 1, 6) für jede Wahl eines deutschen Königs als des spätern römischen Kaisers päpstliche Approbation verlangt, der letztere in der Bulle Qui coelum (Raynald 1363, 53) für die Entscheidung durch den Papst die Vorbedingung gestellt, daß Klage oder Appellation an den apostolischen Stuhl geschehe. Bei den letzten Wahlen vor 1314 hatten Bonifaz VIII. und Clemens V. factisch die Approbation ertheilt. Johannes XXII. nahm sowohl die Approbation des Gewählten, als auch, wie sein Vorgänger Clemens V. (Raynald 1313, 16; 1314, 2), für die Dauer der Vacanz des Imperiums die Ausübung der kaiserlichen Hoheitsrechte in Italien für sich in Anspruch, bedrohte am 31. März 1317 alle, welche ohne päpstliche Erlaubniß dort Rechte sich anmaßen würden, mit kirchlichen Strafen (Raynald 1317, 27) und ernannte, wie schon Clemens V. gethan, den König Robert von Neapel zum Reichsvicar in Italien (Theiner, Codex diplomaticus I, 471). Bei dieser Lage der Dinge mußte es, wie bei früheren Kämpfen zwischen Papst und Kaiser, gerade wegen Italiens zum Bruche kommen. Ludwig sowohl wie Friedrich knüpften mehrere Male in Avignon Unterhandlungen behufs Approbation an, über die wir bis zum Jahre 1322 ganz ungenügend unterrichtet sind. Die über die Wahl aufgenommenen Urkunden sind dem Papste höchst wahrscheinlich nicht übersandt worden; dieser nannte beide kurzweg electi in regem Romanorum.

In Deutschland hatten sich die Heere der beiden Parteien oftmals gegenüber gestanden, bis die Schlacht bei Mühldorf am Inn (28. September 1322), in welcher König Johann von Böhmen mit böhmischen und trierischen Truppen für Ludwig stritt, den achtjährigen Bruderkrieg endete; Friedrich selbst wurde gefangen und auf die Burg Trausnitz gebracht. Ludwig machte dem Papste von seinem Siege Anzeige; dieser antwortete am 18. December in einem freundlichen Schreiben, in welchem er seine Vermittlung zwischen den beiden Gegnern anbot, im Uebrigen aber auf seinen bisherigen Forderungen unerschütterlich (inviolabiliter) beharrte (Raynald 1322, 15). Ludwig that nicht nur nichts, um dem Papste sich zu nähern, sondern begann in gehobenem Siegesgefühl demselben sich feindselig gegenüber zu stellen, besonders in Italien entscheidender einzugreifen. Er sandte im März 1323 einen Reichsvicar dorthin, und durch die Hilfe, welche dieser den Ghibellinen, besonders den Visconti in Mailand, erwies, wurden die bisherigen Erfolge des Legaten Bertrand du Poyet vereitelt. Infolge dessen erließ der Papst am 8. October 1323 ein an die Kirchenthüren in Avignon angeschlagenes Monitorium: Ludwig habe nicht nur den Königstitel, sondern auch die Regierung des Reiches an sich gerissen und die Feinde der Kirche, besonders die Visconti, begünstigt; innerhalb dreier Monate solle er deßhalb bei Strafe der Excommunication, die ihn ipso facto treffen solle, von allem dem lassen und die Regierung nicht eher wieder antreten, als bis seine Wahl durch den päpstlichen Stuhl approbirt sei (Martène-Durand, Thesaurus II, 644 sq.; Raynald 1323, 30 ad 33). Ludwig benahm sich äußerst schwankend „mit der Unsicherheit eines Menschen, den die geheime Ahnung beseelt, daß ein etwas leichthin aufgenommener Kampf furchtbare Folgen haben könne“ (Riezler, Gesch. Bayerns 351). Am 12. November schickte er drei Gesandte nach Avignon, mit dem Auftrage, Gewißheit darüber zu holen, ob wirklich ein solcher Prozeß ergangen sei, und wenn dem so, eine Verlängerung der festgesetzten Frist nachzusuchen. Diese erbaten eine Verlängerung von sechs Monaten; Johannes bewilligte am 7. Januar 1324 zwei (Martène II, 647; Raynald 1324, 1—4). Unterdessen war Ludwig, nachdem ihm der Wortlaut des päpstlichen Prozesses bekannt geworden zu sein scheint, beeinflußt von Gegnern des Papstes, einen Schritt weiter gegangen und

hatte am 18. December zu Nürnberg eine heftige Protestation gegen das Vorgehen des Papstes erlassen. Nach dem in Deutschland geltenden Rechte sei der von der Mehrzahl der Kurfürsten Gewählte und zu Aachen Gekrönte rechtmäßiger König; das treffe bei ihm zu, und er bedürfe nicht erst der Bestätigung durch den Papst; von einem Vorgehen des Papstes gegen die Visconti sei ihm keine Anzeige gemacht; nicht er sei ein Begünstiger der Häresie, sondern der Papst, da er trotz allgemeiner Klage über die Minoriten gegen dieselben nicht vorgehe und die Verletzung des Beichtsiegels durch dieselben nicht bestrafe; er fordere die Berufung eines allgemeinen Concils, auf welchem er selbst erscheinen werde (Gewold 68 sq.). Die Opposition gegen den Papst, in welche Ludwig damit eingetreten war, führte die papstfeindliche Partei der Minoriten auf seine Seite, welche nun großen Einfluß auf ihn erlangten. Nachdem die Ludwig gewährte Frist ohne einen entgegenkommenden Schritt desselben abgelaufen war, sprach der Papst am 23. März wirklich die angedrohte Excommunication über ihn aus und bestimmte einen weitern Termin von drei Monaten zur Ablegung des Königstitels und zur Leistung der kirchlichen Genugthuung (Martène II, 652—660). Dieser dagegen erließ am 22. der Monate März, April oder Mai (der Druck dieses Actenstückes bei Baluzius, Vitae II, 478, enthält keinen Monat, s. Schaper, Die Sachsenhäuser Appellation, Greifswald 1888) von Sachsenhausen aus ein noch heftigeres Manifest gegen Johannes XXII., der sich Papst nenne. Er erhebe sich, heißt es in diesem merkwürdigen Actenstück nach einer Menge maßloser Vorwürfe, nicht nur gegen die weltliche Herrschaft, sondern gegen Christum, gegen die seligste Jungfrau, gegen die Apostel und habe versucht, die evangelische Lehre von der höchsten Armut, „diese Fackel unseres Glaubens", umzustoßen. Dann folgt eine lange Erörterung über die Armutfrage; durch die in derselben erlassenen Bullen (Ad conditorem und Cum inter nonnullos) sei Johannes ein offenbarer Ketzer und deßhalb des päpstlichen Stuhles verlustig; zum Schluß appellirt Ludwig an das Concil, an den künftigen rechtmäßigen Papst, an die heilige Mutter Kirche, überhaupt an jeden, an den man appelliren könne. Das Schriftstück, das eine große Verwandtschaft mit ähnlichen Schriftstücken Philipps des Schönen in dem Kampfe gegen Bonifaz VIII. zeigt (Müller in der Zeitschrift für K.-R. XX, 259) und deutlich die Betheiligung der schismatischen Spiritualen verräth (ein großer Theil des Passus über die Armut ist, wie Ehrle, Archiv f. Litt. u. K.-G. d. M.-A. III, 540, gezeigt hat, der achten Quästion des Petrus Olivi entnommen), wurde weit in Deutschland und Italien verbreitet. Eine Verständigung war durch dasselbe fast unmöglich gemacht. Später, im J. 1336, behauptete Ludwig, der Abschnitt über die Armutfrage sei ohne sein Wissen und Willen durch die Machinationen seines Notars Ulrich in die Appellation gekommen, und er habe den Eid, daß er alles in derselben Enthaltene für wahr halte, nicht geleistet, wenn es auch dort so stehe (Raynald 1336, 31 sq.). Gleichzeitig mit der Sachsenhausener Appellation wurde den Kurfürsten die Meinung beigebracht, der Papst wolle ihre Rechte vernichten, was dieser in einem eigenen Schreiben widerlegte (Raynald 1324, 17). Da Ludwig auch den am 23. März ihm gesetzten Termin nicht beachtete, so erklärte der Papst seiner Drohung gemäß am 11. Juli ihn aller aus der Wahl etwa für ihn sich ergebenden Rechte auf das Reich für verlustig (Martène II, 660—671; Raynald 1324, 21 sq.) und bemühte sich für die Wahl des französischen Königs Karl IV. auf den deutschen Thron, mit welchem auch Herzog Leopold von Oesterreich einen dahingehenden Vertrag abschloß, während das luxemburgische Haus diesem Plane sich entgegenstellte. Ludwig hatte unterdessen, durch den genannten Vertrag und die Erfolge Leopolds gedrängt, mit seinem gefangenen Gegner Unterhandlungen angeknüpft und schloß am 13. März 1325 mit ihm den Trausnitzer Vertrag, durch welchen Friedrich auf alle Ansprüche auf das Reich verzichtete, für sich und seinen Bruder Anerkennung und Unterstützung Ludwigs versprach und von diesem den Königstitel unter Ludwigs Oberhoheit zugestanden erhielt (Preger, Verträge 105). Da aber Friedrich seinen Bruder, der am 18. März zu Durlach unter Mitwirkung des Papstes mit dem Erzbischof von Mainz und den Bischöfen von Straßburg und Würzburg gegen Ludwig sich verbunden hatte, zur Anerkennung dieses Vertrages nicht zu bringen vermochte, mußte Ludwig weiter nachgeben; durch den Münchener Vertrag (5. September) gestand er Friedrich die Mitregierung im Reiche als König zu; durch den Ulmer (7. Januar 1326), der jetzt als ein Scheinmanöver angesehen wird (Preger, Verträge 147), trat er ihm sogar das Königreich ab, vorausgesetzt, daß der Vertrag vom Papste bestätigt werde, was jedoch nicht gelang. Am 28. Februar starb Herzog Leopold, und damit war Friedrichs Ansehen so gut wie dahin. Wahrscheinlich im Sommer des Jahres 1326 erschienen neben den Minoriten auch die beiden Pariser Professoren Marsilius von Padua und Johannes von Jandun (s. d. Artt.), die beiden bedeutendsten literarischen Widersacher der damaligen Päpste, die Verfasser des Defensor pacis, am Hoflager Ludwigs zu Nürnberg. Diesen Gegnern des Papstthums gelang es, in Verbindung mit den Ghibellinen Italiens, Ludwig zu seinem verhängnißvollen Römerzuge zu verleiten. Nach einer stark besuchten Versammlung der Ghibellinen zu Trient (Februar 1327), auf welcher wieder eine Demonstration gegen den Papst nach Art der Sachsenhausener Appellation unternommen wurde, zog er nach Italien. Auf die Kunde hiervon erließ Johannes am 3. April einen vierten Prozeß gegen Ludwig, erklärte ihn auch des Herzogthums Bayern und aller Lehen verlustig, erhob gegen ihn die An-

klage der Häresie, weil er die vom Oberhaupte der Kirche hinsichtlich der Armutfrage verworfene Lehre sich angeeignet und vertheidigt, Marsilius und Johannes von Janduno sammt ihrem ketzerischen Buche in Schutz genommen und sie trotz Excommunication und Interdict Gottesdienst habe halten lassen, und forderte ihn bis zum 1. October vor den apostolischen Stuhl. Am Gründonnerstage (9. April) folgten neue Sentenzen gegen seinen Sohn, den Markgrafen Ludwig von Brandenburg und seine Anhänger (Martène II, 671—698). Unbekümmert hierum war Ludwig nach Mailand gezogen und ließ sich hier am Pfingstfeste (31. Mai) von zwei gebannten Bischöfen die lombardische Krone aufsetzen. Merkwürdig ist die Nachricht des sonst über den Römerzug gut unterrichteten Heinrich von Herford (ed. Potthast 245), Ludwig habe nach der Krönung in Mailand Gesandte an den Papst geschickt und um Ertheilung der Kaiserkrone gebeten (vgl. Altmann 41 f.). Am 7. Januar 1328 hielt er seinen Einzug in Rom; zehn Tage später fand, im Widerspruch mit aller Tradition seit Karl dem Großen, die Kaiserkrönung statt; der Bischof von Castello vollzog die Salbung, der berüchtigte Sciarra Colonna setzte ihm im Namen des römischen Volkes die Krone auf. Damit war das Kaiserthum zum tiefsten Grad seiner Erniedrigung herabgesunken: es war in die Hände der Demagogie gelangt. Nie ist im Mittelalter ein so kühner und herausfordernder Angriff gegen die hergebrachte Ordnung geführt worden (vgl. Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom VI, 3. Aufl., 153—155; Riezler, Gesch. Bayerns II, 377). Auf der Höhe seiner Macht wollte Ludwig den Hauptschlag gegen den Papst führen, der am 23. October ihn auch der Pfalzgrafschaft und aller Güter entsetzt und den Bann wiederholt (Martène II, 698—704; Raynald 1327, 29), am 21. Januar die Kreuzzugspredigt gegen ihn angeordnet hatte (Martène II, 716—723; Raynald 1328, 4) und sich bemühte, in Deutschland die Wahl eines Gegenkönigs herbeizuführen (Raynald 1328, 40), was nur an der Uneinigkeit der Fürsten scheiterte. Am 18. April wurde eine große Versammlung vor der Peterskirche abgehalten; ein Augustinermönch fragte dreimal, ob jemand den Priester Jacob von Cahors, der sich Johannes XXII. nenne, vertheidigen wolle; darauf hielt ein deutscher Abt (der Name ist nicht bekannt) eine Rede über 4 Kön. 7, 9 (Haec est dies boni nuntii) und verlas dann eine Proclamation Ludwigs. Als von Gott kraft seiner kaiserlichen Würde dazu berufen, ließ er nach dem Vorgange vieler Kaiser, z. B. Otto's I., verkünden, daß Johannes XXII. wegen offenkundiger Häresie und Majestätsverbrechen von Christus selbst abgesetzt sei; durch kaiserlichen Spruch erklärt er ihn also aller seiner Würden für entkleidet und übergibt ihn dem weltlichen Gerichte (Baluzius II, 512 sq.). Durch ein Gesetz vom 23. April wurden die künftigen Päpste bei längerer Entfernung mit Absetzung bedroht (Ficker, Urkunden n. 112). Zur Vollendung seines Werkes stellte er am 12. Mai (Christi Himmelfahrt) dem Volke, das auf dreimaliges Befragen seine Zustimmung gab, den Minoriten Peter Rainalducci unter dem Namen Nicolaus V. als Papst vor; bei der Consecration desselben am Pfingstfeste setzte ihm Ludwig die Tiara auf und empfing aus seiner Hand ein goldenes Diadem. Nach Alvarus Pelagius (De planctu ecclesiae 1, 37) soll Peter, der als Beichtvater und Prediger gefeiert war, ein um Weibergunst buhlender Heuchler gewesen sein, während andere Chronisten, z. B. Odoricus von Forli (bei Baluzius I, 1417), ihn als makellos und ehrenhaft schildern. Allein das über Ludwigs langen Aufenthalt entstandene Mißvergnügen des römischen Volkes, das sich zum großen Theil von diesen Schauspielen ferngehalten hatte, der Heranmarsch eines überlegenen Heeres unter Robert von Neapel, gegen den zu kämpfen die Zeit verstrichen war, Uneinigkeiten im eigenen Anhang zwangen Ludwig, mit seinem Papste am 4. August unter dem Gespötte des Volkes Rom zu verlassen. In Pisa, wo die von Avignon entflohenen Cesena, Occam, Bonagratia u. A. Ludwig erwarteten, wurden durch nochmalige Verkündigung der Absetzung (13. December; Baluzius II, 522 sq.), sowie durch Verurtheilung und Verbrennung einer mit päpstlichen Gewändern bekleideten Puppe (19. Februar 1329) die Freveltaten von Rom erneuert. Doch Ludwigs Herrlichkeit war dahin; von den Ghibellinen fast verlassen, hielt er sich noch zwecklos in der Lombardei auf und kehrte Ende des Jahres nach Deutschland zurück. Zu Pavia hatte er am 4. August mit den Söhnen seines 1319 verstorbenen ältern Bruders Rudolf einen Vertrag geschlossen, nach welchem diese die Rheinpfalz und einen Theil des Nordgaues (seitdem Oberpfalz genannt) erhielten (Böhmer, Regesten n. 1048; Riezler, Gesch. 389). Ludwigs Römerzug war kläglich gescheitert; das päpstliche Ansehen war in Italien bald wieder hergestellt, der Gegenpapst unterwarf sich im folgenden Jahre. Wohl hat die stete Geldverlegenheit Ludwigs (vgl. Altmann 25, Anm. 4), sein langes Zögern in Rom, der Abfall seines Bundesgenossen Castruccio hierzu beigetragen; aber die Hauptsache war doch der ungerechte und in seinen Mitteln gänzlich verfehlte Kampf selbst, den weder die italienischen Ghibellinen noch die Deutschen mitmachen wollten. Am 13. Januar 1330 starb Friedrich der Schöne, dessen Verhältniß zu ihm seit dem Römerzug wieder gespannter geworden war.

Mit diesem Jahre 1330 beginnen Reconciliationsverhandlungen zwischen Ludwig und dem Papste, vielfach geführt durch Vermittlung von Fürsten, besonders der Luxemburger. Dieselben blieben ohne Ergebniß, weil Johannes XXII. sich weigerte, Ludwig als Kaiser und König anzuerkennen, und als Vorbedingung für jede Aussöhnung den Verzicht desselben auf Titel und Gewalt des Königs forderte, während Ludwig diese Würde beibehalten wollte, wenn er sich auch 1331

bereit erklärte, die Kaiserkrönung nochmals durch den Papst oder dessen Legaten zu empfangen. Zugleich aber erlaubte er sich fortwährende Eingriffe in innere Angelegenheiten der Kirche, setzte Bischöfe ein und vertrieb die vom Papst ernannten, zwang die Geistlichen, trotz des Interdicts Gottesdienst zu halten, und behielt auch die Minoriten bei sich. Ende 1333 erklärte er wirklich seinen Verzicht auf das Reich, der aber erst nach erfolgter Absolution von Seiten des Papstes in Kraft treten sollte; an seine Stelle sollte sein Vetter, Herzog Heinrich von Niederbayern, gewählt werden. Im folgenden Jahre jedoch widerrief und läugnete er diesen Verzicht und wollte nur für den Fall seines Todes Vereinbarungen getroffen haben, so daß die Vermuthung naheliegt, der Verzicht sei überhaupt nicht ernst gemeint gewesen. Nun wieder zu den äußersten Maßregeln gegen den Papst überspringend, schloß er sich den Bemühungen des Cardinals Napoleon Orsini um Zustandekommen eines allgemeinen Concils gegen Johannes XXII. an. Während dessen starb der Papst. Der neugewählte Benedict XII. gab bald nach seiner Erhebung seine Geneigtheit zu einer Aussöhnung zu erkennen, und es fanden auch mehrmalige Unterhandlungen zu diesem Zwecke statt. Ludwig seinerseits nahm die vom Papste als Basis der Unterhandlungen festgesetzten Forderungen, unter denen sich auch die Niederlegung des Kaisertitels befand, an (1335) und erklärte sich zu allem bereit, was man billigerweise von ihm fordern konnte. Allein der Einfluß Philipps von Frankreich hintertrieb eine Einigung, trotzdem Ludwig im December 1336 mit ihm einen Vertrag gegen England geschlossen hatte. Infolge dessen änderte Ludwig seine Politik und schloß am 23. Juli 1337 ein Bündniß mit Eduard III. von England. Eine Versammlung süddeutscher Bischöfe zu Speier am 27. März 1338 unter dem Vorsitze des Mainzer Erzbischofs Heinrich von Virneburg, auf welcher Ludwig sein bisheriges Verhältniß zu Benedict dargelegt hatte, schickte eine Gesandtschaft an den Papst ab mit der Bitte, „Ludwig von Bayern" in Gnaden aufzunehmen; andere Reichsstände thaten dasselbe. Vornehmlich wegen der Rüstungen Ludwigs gegen Frankreich lehnte Benedict ab (Raynald 1338, 1 sq.). Dieses fortwährend ablehnende Verhalten des Papstes, wofür man französischen Einfluß als Grund ansah, veranlaßte die Kurfürsten zu einer entschiedenen Stellungnahme für Ludwig. Am 16. Juli 1338 erklärten dieselben, ohne den König von Böhmen, im sog. Kurverein zu Rhense unter Zustimmung der übrigen Reichsstände: die Wahl eines Königs durch die Majorität der Kurfürsten gebe nach Recht und Gewohnheit dem Gewählten ohne Weiteres die Berechtigung zur Verwaltung der Güter und Rechte des Reiches und zur Führung des Königstitels, und es sei hierzu keine Approbation und Zustimmung des Papstes erforderlich (Ficker, Der Kurverein zu Rhense, Sitzungsber. der Wiener Akad. XI, 673). Nach diesem Weisthum war dem Papste nur die Ertheilung der Kaiserkrone vorbehalten. Auf einem großen Reichstage zu Frankfurt berichtete Ludwig über seine bisherigen Verhandlungen mit der Curie und sagte, um sich von dem Verdacht der Häresie zu reinigen, das Vaterunser, den englischen Gruß und das apostolische Glaubensbekenntniß her. Den Ständen wurden hier (6. August) zwei Gesetze vorgelegt: das eine, von Bonagratia redigirt, verbot die Beobachtung der Excommunication und des Interdicts, weil die kaiserliche Gewalt nicht vom Papste, sondern unmittelbar von Gott stamme, und deßwegen die Sentenzen des Papstes nichtig seien; das zweite wiederholte den Beschluß der Kurfürsten von Rhense. Für das zweite hatte Ludwig eine weitergehende Fassung gewünscht, nach welcher der Gewählte auch sofort unabhängig vom Papst den Kaisertitel erhalten solle; doch fand diese nicht den Beifall der Kurfürsten (Böhmer, Regesten n. 1291. 1292; Müller II, 292 ff.). Auf einem glänzenden Hoftage zu Coblenz (31. August bis 7. September) wurden beide Gesetze wiederholt (Böhmer, Fontes I, 219), und Ludwig sprach die französische Krone dem anwesenden König Eduard von England zu, ohne ihm jedoch in der Folge im Kriege gegen Frankreich thätige Unterstützung zu erweisen. Weitere Unterhandlungen mit dem Papste gingen merkwürdigerweise nebenher, verliefen aber erfolglos. Ende 1340 erlosch die niederbayerische Linie der Wittelsbacher, deren Länder an Ludwig fielen. Zu derselben Zeit ließ dieser auch eine neue Wendung in seiner Politik eintreten, indem er das Bündniß mit England aufgab und im Vertrage von Vilshofen in Niederbayern (Januar 1341) sich wieder mit Frankreich verband. Wirklich verwandte sich jetzt Philipp zu seinen Gunsten beim Papste; allein da erlaubte sich der Bayer einen neuen unerhörten Eingriff in die Rechte der Kirche, indem er aus kaiserlicher Machtfülle die Ehe der Margaretha Maultasch, der Erbin von Kärnthen, mit dem Sohne des böhmischen Königs wegen angeblicher physischer Impotenz auflöste und sie, trotz des Hindernisses der Blutsverwandtschaft im dritten Grade, seinem Sohne, dem Markgrafen Ludwig von Brandenburg, vermählte, um so ihre Länder an sein Haus zu bringen. Dieser Schritt versetzte, trotz der Vertheidigung durch Occam, seinem Ansehen einen schweren Stoß und zog ihm besonders die Feindschaft des mächtigen luxemburgischen Hauses zu.

Clemens VI. gegenüber wollte Ludwig es zuerst mit entschiedenem Auftreten versuchen. Eine scheinbar von Philipp von Frankreich unterstützte Gesandtschaft sollte zwar Unterhandlungen in Avignon anknüpfen, hatte aber den Auftrag, zu erklären, er werde seine früheren Zugeständnisse nicht wiederholen. Jetzt nahm der Papst, den Traditionen Johannes' XXII. folgend, das Verfahren gegen Ludwig mit aller Energie wieder auf. Am Gründonnerstage des folgenden Jahres (10. April 1343) zählte er in einer weit verbreiteten Bulle Ludwigs

frühere Unthaten und die Erlasse Johanns XXII. gegen dieselben, seine neuen Vergehen, den Erlaß kirchenfeindlicher Gesetze und die Heirat seines Sohnes auf und befahl ihm, innerhalb drei Monaten jede Regierung und alle Titel aufzugeben, die Häretiker nicht weiter zu beschützen, die von ihm eingesetzten Bischöfe zu entfernen, das Interdict beobachten zu lassen und zur Kirche zurückzukehren (Raynald 1343, 42 sq.). Ludwig ließ zwar den Termin verstreichen, aber doch durch einen Boten in Avignon erklären, daß er zu Allem bereit sei. Die vom Papste hierauf übersandten Forderungen gingen über die des Jahres 1335 weit hinaus; unter Anderem sollte Ludwig auch das unter königlichem Titel Ausgeführte für ungültig erklären und den Papst bitten, daß er dieses aus Gnaden wieder für gültig erkläre und ihn selbst nach erhaltener Absolution wieder regieren lasse. Ludwig nahm diese Unterhandlungsbasis mit einigen Aenderungen eidlich an (Olenschlager II, 225 f.) und schrieb in diesem Sinne auch an den Papst und die Cardinäle (20. September 1343; Raynald 1344, 10 sq.). „Wie ein Säugling nach der Mutterbrust," so heißt es in dem Schreiben an den Papst, „so sehnt sich unsere Seele, zurückzukehren zur Gnade Eurer Heiligkeit und der römischen Kirche, die wir als die von Gott geweihte Mutter aller Gläubigen anerkennen"; der Papst möge nur den Einflüsterungen seiner Feinde kein Gehör geben. Aus der geheimen Instruction aber, die er am 28. October seinen Gesandten mitgab, geht hervor, daß er in manchen Punkten noch weniger nachzugeben bereit war, als unter Benedict. Die vom 16. Januar 1344 bis in den April hinein gepflogenen Unterhandlungen zerschlugen sich vollständig; wie Heinrich von Dießenhofen (Böhmer, Fontes I, 45) erzählt, hätten die Luxemburger, König Johann von Böhmen und sein Sohn, Markgraf Karl von Mähren, die um diese Zeit in Avignon sich aufhielten, die Einigung gehindert. Jetzt legte Ludwig die päpstlichen Forderungen den Reichsständen vor, welche auf einem Reichstage zu Frankfurt (September 1344) dieselben als schädlich für das Reich verwarfen. Allein die Fürsten wollten auch nichts mehr von einem Herrscher wissen, der das Reich zu Grunde gerichtet hatte; auf einer acht Tage später gehaltenen Versammlung zu Bacharach brach der Unwille der Fürsten über Ludwig in laute Vorwürfe aus, und auf einem für November nach Frankfurt ausgeschriebenen Reichstage wollten sie einen neuen König wählen. Dieß hinderte Ludwig durch ein Heer. Er schloß dann ein Bündniß mit dem König Ludwig von Ungarn, der die Ermordung seines Bruders durch einen Heereszug gegen Neapel an der dieser That verdächtigen Königin Johanna rächen wollte, und trat auch wieder mit Eduard von England in Verbindung. Zu Ostern 1345 ging nochmals eine Gesandtschaft — die letzte — nach Avignon ab, kehrte aber am 15. Mai unverrichteter Dinge zurück, weil der Papst an den einmal von Ludwig beschworenen Artikeln nicht markten lassen wollte. „Und in der That weiß man nicht, was Ludwigs Schwur, der nach unseren Nachrichten an keine Bedingung geknüpft war, bedeuten sollte, wenn er auch nachher sich herausnehmen durfte, in jedem Punkte, wo es ihm gutdünkte, die päpstlichen Forderungen abzulehnen" (Riezler, Gesch. Bayerns 488). Am 13. April 1346 erließ Clemens eine in den härtesten Ausdrücken abgefaßte Bulle gegen ihn, in der zugleich alle Folgen des Bannes über ihn verhängt und er selbst für recht- und ehrlos erklärt wurde, und forderte am 28. April die Kurfürsten zu einer neuen Königswahl auf, bei welcher jedoch Ludwigs gleichnamiger Sohn, der Markgraf von Brandenburg, nicht mitwählen dürfe (Raynald 1346, 3 sq.). Am 11. Juli fand dann zu Rhense die vom Papste gewünschte Wahl des Markgrafen Karl von Mähren statt, der schon am 22. April zu Avignon eine Reihe von Zusagen, im Grunde die von Ludwig geforderten Artikel (vgl. darüber Höfler, Aus Avignon 6), beschworen hatte. Mehrere Fürsten und besonders die Städte blieben auch jetzt noch auf Ludwigs Seite, und schon hatte am Rhein der Bürgerkrieg begonnen, als Ludwig am 11. October 1347 beim Auszug zur Bärenjagd einen jähen Tod fand; nach dem Berichte einer bayerischen Chronik (Mon. Germ., Deutsche Chroniken II, 339) sollen seine letzten Worte gewesen sein: Süzze künigin, unser frawe, bis pei meiner schidung. Seine Leiche wurde in der Frauenkirche zu München beigesetzt. Wann der Bann über ihn aufgehoben wurde, ist nicht sicher bekannt, es geschah aber schon vor Ende des 16. Jahrhunderts (vgl. Müller II, 349).

Die Wirren zwischen Ludwig und den Päpsten nehmen unter den mittelalterlichen Kämpfen des imperium mit dem sacerdotium schon deßhalb eine hervorragende Stellung ein, weil es das letzte Mal vor der Reformation war, daß die Vertreter beider Gewalten aufeinander stießen. „Der Streit wurde von beiden Seiten mit der äußersten Erbitterung und so ärgerlich wie nur möglich geführt: ärgerlich von Seiten der geistlichen Macht, die ohne Maß, ohne Würde, ohne Liebe, unversöhnlich wüthete; ärgerlich von Seiten der weltlichen Gewalt, die mit trotziger Verzagtheit entgegenkämpfte, ungeachtet ihrer Furchtsamkeit doch Alles sich erlaubte, selbst den Beistand der elendesten Demagogie nicht verschmähte und durch ihren kraftlosen Unbestand jede eintretende heilsame Krise störte" (Pastor, Gesch. der Päpste I, 70). Der Kampf war unheilvoll für beide Mächte und führte zur völligen Zerrüttung der gesellschaftlichen Ordnung in Staat und Kirche. Der Zustand der Kirche in Deutschland war ein höchst trauriger; ein großer Theil des Reiches war mit dem Interdict belegt; viele Bischöfe, unter ihnen die geistlichen Kurfürsten, und ein großer Theil des Clerus und der Orden — die Minoriten, Augustiner, Deutschordensherren standen durchweg auf Seiten Ludwigs, die Dominicaner auf Seiten des Papstes — kümmerten

sich nicht um dasselbe, besonders seit auf dem Frankfurter Reichstag die Nichtbeachtung der Censuren befohlen war; diejenigen, welche dieselben beobachteten, wurden gezwungen, zu „profaniren", wie der Ausdruck lautete, oder sonst bedrückt und vertrieben. Häretische Bewegungen zeigten sich mancherorts (vgl. Mosheim, De Begardis et Beginabus 385 sq.). In vielen Diöcesen standen sich zwei Bischöfe gegenüber (vgl. die näheren Angaben bei Müller I, 133 ff. 234 ff. 280 ff.; II, 96 ff. 226 ff.). Mit traurigen Worten schildert Heinrich von Herford (ed. Potthast 268) den betrübten Zustand der deutschen Kirche. Die Auctorität des Papstthums war in den Augen Vieler tief erschüttert. Mochte auch Johannes XXII. auf den Standpunkt Innocenz' III. sich stellen, die Zeitverhältnisse waren andere geworden; „ein päpstlicher Ausspruch war nach Heinrichs VII. Tod nicht mehr von dem Gewichte, wie nach dem Tode Heinrichs VI.; jetzt sah man in Deutschland bei jedem Schritt des Papstes den Einfluß des Hofes von Paris auf den von Avignon" (Hergenröther, Kirchengesch., 3. Aufl., II, 602). Die Drohung mit dem Abfall Deutschlands von Rom kommt auch vor (vgl. Ficker, Kurverein, Beil. 1). Gegenüber den radicalen Theorien des Defensor pacis fehlte es auch auf anderer Seite nicht an Extravaganzen, so daß eine heillose Verwirrung sich der Gemüther bemächtigen mußte (vgl. Hergenröther II, 605 ff.). Für das Reich war die Regierung Ludwigs eine Periode der Auflösung: die Kaiserwürde war das Werkzeug der Demagogie geworden, die Reichsgewalt wurde erschüttert, die Fürstenmacht kam empor. Allgemein war das Verlangen nach Frieden. Daß trotz so vieler Unterhandlungen eine Verständigung nicht zu Stande kam, ist einerseits Ludwig, andererseits dem Papste vorgeworfen worden. Die Schuld lag aber weniger an den Personen, als an der ganzen Situation, wie sie sich seit den späteren Hohenstaufenzeiten und durch die Verlegung der päpstlichen Residenz nach Avignon herausgebildet hatte. Die Beurtheilung der in diesem Streite handelnden Personen, besonders Ludwigs, ist schon bei den Zeitgenossen eine verschiedene gewesen. Als Soldat, wie er selbst sagt, umfassend (Raynald 1336, 33), ließ er sich von seiner Umgebung im höchsten Grade beeinflussen und leiten. Will man ihm auch nicht geradezu Lügenhaftigkeit vorwerfen, so nahm er es doch mit der Wahrheit nicht genau (vgl. Raynald 1324, 11 sq.). Von Treulosigkeit und Doppelzüngigkeit ist er nicht freizusprechen; die Heiligkeit des Eides galt ihm wenig, wenn politische Vor- oder Nachtheile in Betracht kamen; Wankelmuth, Unselbständigkeit, Haltlosigkeit und unwürdige Schwäche zeichnen seinen Charakter. Wohl wissen die Chronisten manche lobenswerthen Eigenschaften und Züge von ihm zu berichten; sie bezeichnen ihn als tapfer, leutselig, gütig (Mussatus bei Böhmer, Fontes I, 189; Henr. de Hervordia, ed. Potthast 271 u. A.); trotz der Kämpfe gegen den Papst ist gläubiger Sinn in ihm nicht erstorben und erwacht immer wieder; so gründete er infolge eines auf dem Römerzuge gemachten Gelübdes das Kloster Ettal (s. d. Art.). Sehr merkwürdig ist auch die Parteinahme solcher Personen, wie Margarethe Ebnerin, für Ludwig; s. Strauch, Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen, Freib. und Tüb. 1882, 148. 158. Aber alle seine guten Eigenschaften, sagt Heinrich von Herford (l. c.), habe der Kampf gegen den Papst zu nichte gemacht; ihn zu entschuldigen, sei vergebens. Man hat oft genug versucht, Ludwig besonders Johannes XXII. gegenüber zu vertheidigen; aber auch die gegen die Päpste vorurtheilsvollsten Historiker haben ihn weder rein zu waschen noch zu idealisiren vermocht.

Literatur. Die ältere Literatur s. bei Hergenröther II, 603, Anm. 1. u. 2. In den letzten Jahren ist der Streit Ludwigs mit den Päpsten vielfach Gegenstand historischer Forschung und Darstellung gewesen. Es seien hervorgehoben: Ficker, Urkunden zur Gesch. des Römerzugs Kaiser Ludwigs d. B., Innsbruck 1865; Marcour, Antheil der Minoriten im Kampfe zwischen König Ludwig IV. und Papst Johann XXII., Emmerich 1874; Riezler, Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwigs d. B., Leipz. 1874, und Gesch. Bayerns II, Gotha 1880; Müller, Der Kampf Ludwigs d. B. mit der Curie, 2 Bde., Tübingen 1879 bis 1880; Preger, Beiträge und Erörterungen zur Gesch. des deutschen Reiches (1330—1334), Abhandlungen der bayr. Akad. der Wissensch., histor. Klasse XV, 2, 1880; Derſ., Die Anfänge des kirchenpolitischen Kampfes unter Ludwig d. B., ebd. XVI, 2, 1882; Derſ., Die Verträge Ludwigs d. B. mit Friedrich dem Schönen, ebd. XVII, 1, 1883; Derſ., Die Politik des Papstes Johannes XXII. in Bezug auf Italien und Deutschland, ebd. XVII, 3, 1885; Tesdorpf, Der Römerzug Ludwigs d. B., Königsberg 1885; Felten, Die Bulle Ne praetereat und die Reconciliationsverhandlungen Ludwigs d. B. mit dem Papste Johann XXII., Trier 1885—1887; Jungmann, Dissertationes selectae VI, Ratisbonae 1886; Altmann, Der Römerzug Ludwigs d. B., Berlin 1887; Chroust, Beitr. zur Gesch. Ludwigs d. B. und seiner Zeit, Gotha 1887; Hefele-Knöpfler, Conc.-Gesch. VI, Freiburg 1890. Die historische Commission bei der kgl. bayr. Akademie gibt vaticanische Acten zur Geschichte Ludwigs heraus, welche zur Zeit im Druck sind. [Wurm.]

Ludwig von Blois, s. Blosius.

Ludwig a S. Carolo, O. Carm., mit dem Familiennamen Jacob, Literarhistoriker, geboren zu Chalons-sur-Saône 20. August 1608, gestorben zu Paris 10. März 1670, verfaßte unter anderm eine Bibliotheca Pontificia, Lugd. 1643, in welcher im ersten Band eine Geschichte aller Päpste und Gegenpäpste bis Urban VIII., im zweiten Bande eine Biographie aller Schriftsteller über die Papstgeschichte gegeben wird. Ueber seine vielen Bibliotheks- und Handschriften-Kataloge, sowie

über seine Necrologe auf berühmte Personen vgl. [Cosmas de Villiers], Bibliotheca Carmelit. II, 272 sq., und Nicéron, Mémoires XL, 87 ss. [Streber.]

Ludwig IX., der hl., König von Frankreich, geb. zu Poissy 25. April 1214, Bruder der sel. Elisabeth, deren Fest auf den 31. August fällt, ward durch den Tod seines Vaters Ludwig VIII. 7. November 1226 auf den Thron erhoben, drei Wochen später zu Reims gekrönt und 1234 mit Margaretha von Provence vermählt. Obgleich er bis 1235 unter der Regentschaft seiner ausgezeichnet tüchtigen Mutter, Blanca von Castilien, und bis zu deren Tod, December 1252, vorzüglich unter ihrem Einfluß stand, trat er doch von Anfang an in den Geschäften des Krieges wie des Friedens persönlich hervor. Die Zeit vor 1244 war fast ganz ausgefüllt durch kriegerische Verwicklungen einerseits mit dem Grafen von Toulouse und den Albigensern, andererseits mit den wiederholt gegen den König verschworenen großen Baronen und dem mit ihnen im Bunde stehenden König von England. Mit letzterem kam ein eigentlicher Friede erst 1259 zu Stande. An allen Zügen gegen die Engländer wie gegen die Barone betheiligte sich der König in Person, und neben der Umsicht und Entschlossenheit der Regentschaft verschafften ihm die Tapferkeit und Geistesgegenwart, die er trotz seiner Jugend dabei bewies, ein großes Ansehen, zumal da alle Unternehmungen glücklich für ihn endeten. Wie durch günstige Friedensverträge, so gelangten auch durch Kauf mehrere neue Gebietstheile in seinen unmittelbaren Besitz. So vollendete er das Werk seines Großvaters Philipp August, die Ueberlegenheit des Königthums über die Lehensaristokratie herzustellen und die England abgenommenen Provinzen zu sichern. Auch dessen erste Versuche einer gemeinsamen Gesetzgebung für ganz Frankreich wurden erfolgreich fortgesetzt, die großen Kronvasallen wie deren Unterthanen enger als bisher an die Krone Frankreichs gekettet und das Königthum durch Ludwigs persönliche, gewinnende und Ehrfurcht gebietende Eigenschaften zu einem bis dahin unbekannten, fast übernatürlichen Ansehen erhoben. Für die Einigung wie für die ganze spätere Macht und Größe Frankreichs ward Ludwigs Regierung in jeder Beziehung grundlegend. Das Kreuzzugsgelübde, welches er 1245 in schwerer Krankheit gethan und gegenüber dem Widerstreben seiner Mutter wie seiner Rathgeber in gesunden Tagen erneuert hatte, erfüllte er, indem er 25. August 1248 nach Cypern sich einschiffte, von dort im folgenden Frühjahr in Afrika landete und Damiette eroberte. Allein nach den ersten glänzenden Waffenthaten brachten auf dem Zuge gegen Kairo erst die Tollkühnheit seines Bruders Robert von Artois, dann die Wirkungen des Klimas dem Heere so ungeheure Verluste, daß er sich zum Rückzug gegen Damiette genöthigt sah und auf demselben mit seinen Rittern in die Gefangenschaft der Saracenen gerieth. Um großes Lösegeld 6. Mai 1250 wieder freigegeben, zog er nach Syrien, um die dortigen Christen mit Rath und That zu unterstützen, befestigte mehrere Städte und unternahm eine Wallfahrt nach Nazareth. Der Tod seiner Mutter im December 1252 nöthigte ihn zur Heimkehr; 26. Juni 1253 betrat er wieder französischen Boden. Die nun folgende Zeit war der Hebung und Ordnung des eigenen Landes gewidmet. Stets bereit, Angriffe von Außen abzuwehren und den Ungehorsam störrischer Vasallen zu bestrafen, suchte er, soviel an ihm lag, Friede mit Allen zu erhalten, selbst bis zur freiwilligen Vergütung von Beeinträchtigungen, welche seine Vorfahren anderen Staaten zugefügt. Auch in den Nachbarländern bemühte er sich, den innern Frieden zu fördern, wurde oft von den streitenden Parteien als Schiedsrichter angerufen oder wurde aus eigenem Antrieb zum Friedensstifter. Im Innern suchte er durch Besserung der Gesetzgebung, gute Verwaltung und strenge Rechtspflege einen geordneten und gesicherten Zustand herbeizuführen. Das Aufhören der zahlreichen und verheerenden Privatfehden, die ebenso wie der gerichtliche Zweikampf vom König streng verboten wurden, die Abschaffung der Monopole, die Verbesserung und Vermehrung der Verkehrswege hoben den Handel. Im Gegensatz zu der frühern, in den Nachbarstaaten noch jetzt dauernden Münzverschlechterung wurde ein neues solides Münzwesen geschaffen und demselben auch in den Vasallenstaaten Geltung verschafft. Der Falschmünzerei, Betrügerei und Ausbeutung durch das Kapital wurde durch strenge, energisch gehandhabte Gesetze entgegengearbeitet. Durch Ordnung der Wirren an der Pariser Universität und die Neugründung der von Toulouse, durch Unterstützung und persönliche Auszeichnung von Gelehrten, Anlegung einer öffentlichen Bibliothek, Aufträge zum Aufsuchen und Abschreiben seltener Bücher, besonders patristischer Werke, und durch Gründung von Collegien zur Aufnahme armer Studirenden machte er sich verdient um die Wissenschaft (Alexander IV. stellt ihn den französischen Bischöfen zum Muster vor, Potth. Reg. 17652). Eines dieser Collegien für arme Studenten, welches unter Vermittlung Roberts de Sorbon zum weitaus größten Theil von Ludwig gegründet und noch im Testament bedacht wurde, hat später der theologischen Facultät der Universität (Sorbonne) den Namen gegeben. Die Kunst hob er nicht nur durch Errichtung und Ausstattung von Kirchen und Klöstern, sowie durch künstlerische Ausschmückung der Reliquien, sondern auch durch das persönliche Interesse, welches er für künstlerische Leistungen an den Tag legte. Die Kirche von St. Denys verdankt ihm ihren Umbau, und durch ihn wurden die an ganz verschiedenen Orten begrabenen Leichen der französischen Könige dort beigesetzt. Zu Ehren der Reliquien, welche Kaiser Balduin von Constantinopel in der Noth an die Venetianer verpfändet und in der Unmöglichkeit, dieselben auszulösen, dem König von Frankreich

geschenkt hatte (der Dornenkrone, eines großen Theils des heiligen Kreuzes, eines Theils der heiligen Lanze), erbaute er die durch ihre Stilreinheit ausgezeichnete Sainte-Chapelle, die er auch mit Bibliothek, Einkünften u. dgl. reichlich bedachte. Unter den zahlreichen Werken seiner Wohlthätigkeit zeigt sich eine besondere Sorge für Findlinge, Waisen und Leprosen, Interesse für die Leibeigenen und zahlreiche Freilassungen derselben. Unter mehreren anderen Spitälern ist die große Blindenanstalt in Paris, die Quinze-vingts (weil für wenigstens 300 Blinde bestimmt), sein besonderer Ruhm. Die ihm zugeschriebene Gesetzessammlung Les établissements de St. Louis, roi de France, selon l'usage de Paris et d'Orléans etc. ... ist eine bedeutend spätere Compilation, in der allerdings Vieles von Ludwig IX. herrührt. Ein sehr strenges Gesetz gab er, nach jahrelangen Berathungen mit den geistlichen und weltlichen Großen wie mit dem Papste, gegen Gotteslästerung. Daß er gesetzlich bestimmt habe, die Lippen des Gotteslästerers mit glühendem Eisen zu brennen, ist Fabel. Nur in einem einzigen, ihn besonders heftig berührenden Falle soll er dieß befohlen haben, sein Gesetz aber bestimmt nur Geld- oder verschärfte Gefängnißstrafe. Der Mißerfolg seines ersten Kreuzzuges ließ das Verlangen in ihm nicht zur Ruhe kommen, einen zweiten Zug zu unternehmen; 24. März 1267 kündigte er den Großen des Reiches seinen Entschluß an; im Sommer 1270 schiffte er sich ein. Der im übrigen wohl überdachte Zug gegen Tunis wurde nach einigen günstigen Erfolgen durch die drückende Hitze und den Mangel gesunder Nahrungsmittel verderblich. Während der König im verschanzten Lager der Ankunft seines Bruders Karl von Anjou harrte, brachen Seuchen aus, welchen viele Vornehme, ein Sohn des Königs, der päpstliche Legat und (25. August, Nachmittags 3 Uhr) der König selbst zum Opfer fielen. Kurz vor seinem Tode übergab er noch seinem Thronerben eine schriftlich für ihn abgefaßte Ermahnung. Sie ist in acht etwas von einander abweichenden Versionen erhalten, von denen die in dem „Leben des hl. Ludwig vom Beichtvater der Königin" als die zuverlässigste bezeichnet wird (Bibl. de l'école des Chartes 1869, 2e livr.). Bei dem bald darauf erfolgten Abzuge der Kreuzfahrer aus Afrika wurden die Gebeine des Königs nach Frankreich gebracht und in St. Denys beigesetzt; die von den Gebeinen losgelösten Fleischtheile kamen als kostbare Reliquie nach Sicilien; über den Verbleib des Herzens des heiligen Königs ist Widerspruch in den Quellen, weßhalb die angebliche Auffindung dieser Reliquie in der Sainte-Chapelle Mai 1843 einen lange dauernden Gelehrtenstreit und eine umfangreiche Literatur über diesen Gegenstand zur Folge hatte (Letronne, Examen critique de la découverte du prétendu coeur de St. Louis faite à la Ste-Chapelle, le 15 Mai 1843 ... Paris 1844; Chr. Lenormant, Preuves de la découverte du coeur de St. Louis, Paris 1846).

Bei dem unbestrittenen Ruf der Heiligkeit, in welchem Ludwig zu seinen Lebzeiten gestanden, und den wunderbaren Ereignissen, welche seine Reliquien begleiteten, wurden bereits 1273 auf Anordnung Gregors X. die ersten vorbereitenden Schritte zur Heiligsprechung gethan. Dieselben wurden angeregt durch Simon Cardinal vom Titel der hl. Cäcilia, der schon über zehn Jahre als Legat in Frankreich thätig und mit Ludwig genau bekannt gewesen war. Nachdem dieser 1281 als Martin IV. selbst auf den päpstlichen Stuhl erhoben ward, beauftragte er Roland Taberna, Bischof von Spoleto, mit der Fortführung der Untersuchung. Als derselbe 1284 aus Frankreich zurückkehrte, brachte er vollgültige Zeugnisse für 74 Wunder. Am 6. August 1297 vollzog Bonifaz VIII., der Ludwig gleichfalls persönlich gekannt hatte, die feierliche Heiligsprechung.

Für die Kirche ist Ludwig IX. von Bedeutung wegen der makellosen und liebenswürdigen Heiligkeit seines Wandels, zumal in seiner hervorragenden Stellung. Sehr zärtlicher Gatte und Vater von elf Kindern, war er zugleich strenger Ascet; mit energischer, umsichtiger Regierungsthätigkeit verband er Liebe und Eifer für Uebungen der Religion und Empfang der heiligen Sacramente, mit Tapferkeit in der Schlacht und Glanz bei den Festen des Hofes häufige Fasten und Kasteiungen. Seine Politik, aufgebaut auf strenger Gerechtigkeit, unverbrüchlicher Wahrhaftigkeit und unerschöpflicher Liebe zum Frieden, hatte gleichwohl nichts von Schwäche und war erfolgreich und nachwirkend auf Jahrhunderte. Großen Vorschub leistete seine Gunst den eben aufkommenden Bettelorden, zumal den Dominicanern und Franciscanern, die er in seine persönliche Umgebung zog, aus denen er seine Beichtväter wählte, und denen er mehrere Häuser gründete. Nach seinem ersten Kreuzzuge beabsichtigte er selbst, in einen dieser Orden einzutreten, jedoch hielten ihn die Bitten seiner Gattin davon zurück. Von seinen Söhnen hatte er einen für den Dominicaner-, einen andern für den Franciscanerorden ausersehen. Sechs Carmeliten, von deren Orden kurz vorher einige auch nach England gelangt waren, brachte er aus dem Orient mit und baute ihnen bei Paris ihre erste Niederlassung. Auch die übrigen alten wie neuen Orden hatten ihm Vieles zu danken. Bei der Unterwerfung des Grafen von Toulouse 1229 war in dessen Ländern die Inquisition in der vom vierten Lateranconcil bestimmten Form eingeführt worden. Ludwig erließ für die ihm neu zufallenden, von der Häresie angesteckten Gebietstheile seinerseits noch eingehendere Bestimmungen zum Schutz des katholischen Glaubens. Als er bei der Rückkehr vom Kreuzzuge die Häresie wieder in der Zunahme fand, erwirkte er vom Papste die Einführung der Inquisition in ganz Frankreich 13. Dec. 1255. Alexander IV. übertrug sie gemeinsam den Dominicanern und Minoriten, nachdem schon im März desselben Jahres für Frankreich, im April für Toulouse und Poitou

inquisitorische Vollmachten ertheilt worden waren (Potth. 15731. 15804. 16132). Andererseits bewies Ludwig seine Milde, indem er wiederholt und mit Erfolg beim Papste für Raymund von Toulouse sich verwendete und 1260 aus freiem Antrieb die Güter zurückerstatten ließ, die im Anfang seiner Regierung infolge der durch die Verhältnisse nothwendig gemachten strengen Ketzergesetze von den Behörden confiscirt worden waren. Das Anwachsen des Reichthums in den Händen der Juden, ihre Vermehrung und ihr finanzielles Uebergewicht hatte schon unter Philipp August zu großen Wirren und ihrer gänzlichen Vertreibung 1181—1198 Anlaß gegeben, und die große Judenhetze, welche 1236 auf französischem Boden, wenn auch nicht in den Kronländern gewüthet, zeigt, wie viel Veranlassung für Ludwig war, hier gesetzgeberisch einzugreifen. Es ist eine ganze Reihe von Verordnungen, die er im Laufe der Jahre namentlich zur Einschränkung des Wuchers erließ. Im J. 1230 verfügte er, daß in drei bestimmten Terminen alle Judenschulden abgetragen werden, und nach deren Ablauf keine solche Schulden mehr gesetzlichen Schutz haben sollten. Im J. 1234 wurde sämmtlichen bei Juden Verschuldeten ein Drittel der Schuld vom König erlassen; 1238 befragte Ludwig den Papst über die Verwendung einer bedeutenden Summe, die als Wuchergeld den Juden abgenommen war, und verwendete sie zur Unterstützung Kaiser Balduins. Ludwig arbeitete darauf hin, daß die Juden den Geldgeschäften entsagen und von Ackerbau oder ehrsamem Handel leben sollten, ohne zum Schacher von einem Gebiet auf's andere zu ziehen. Für ihre Bekehrung zum Christenthum zeigte er großes Interesse. Einige Berühmtheit hat sein Einschreiten gegen den Talmud erlangt, der auf die Anordnung Gregors IX. hin confiscirt, von christlichen Gelehrten geprüft und nach erfolgtem Geständniß der jüdischen Rabbinen zur Verbrennung verurtheilt wurde. Wiewohl 40 Wagenladungen voll solcher Bücher dießmal der Zerstörung anheimfielen, waren doch viele gerettet worden. Im Mai 1244 wurde durch einen Erlaß Innocenz' IV. die Frage auf's Neue angeregt und endete, nachdem sie mehrere Phasen durchlaufen, damit, daß am 1. Mai 1248 in feierlicher Versammlung den Rabbinen angekündigt wurde, der Talmud und verwandte Bücher seien für alle Zukunft zur Verbrennung verurtheilt. Wie es scheint, wurden dieses Mal sechs weitere Wagenladungen von solchen Büchern vernichtet (Act. SS. Aug. V, d. 25, Comm. praev. § 32; Revue des études juives, Paris 1880—1881, La controverse sur le Talmud sous St. Louis, par Is. Loeb).

Man hat sich bemüht, Ludwig als Gegner der kirchlichen Freiheit, namentlich aber der geistlichen Gerichtsbarkeit, darzustellen. Dieß steht ganz im Widerspruch mit den Thatsachen. Die „pragmatische Sanction", deren Unächtheit bereits die Bollandisten überzeugend nachgewiesen, ist heute allgemein als Fälschung anerkannt (Gérin, Les deux pragmatiques sanctions attribuées à St. Louis, 2e éd., 1869; Scheffer-Boichorst in den Mitth. des Inst. f. Oesterr. Gesch. 1887, 353 ff.). Unter den Punkten, über die er sich mit dem König in voller Uebereinstimmung weiß, hebt Clemens IV. 8. Mai 1265 an erster Stelle hervor, daß die kirchliche Freiheit erhalten werden müsse, und der Papst weiß dieß aus dem persönlichen und vertraulichen Verkehr mit Ludwig selbst. Allerdings kam dieser mehrmals mit einzelnen Bischöfen in ernsten Conflict, bei welchem jene bis zur Excommunication der Beamten und zum Interdict schritten. Allein es handelte sich hier lediglich um zweifelhafte Rechtsfragen, die zwischen dem König und den Vasallen schwebten, und bei denen man auf beiden Seiten verschiedenen Rechtsauffassungen folgte. Mehrere Male gab Ludwig nach, als man ihm bewies oder er sich selbst überzeugte, daß das Recht auf Seiten des Bischofs war; in anderen Fällen, bei welchen das Recht überwiegend auf Seiten der Krone war, mußte zuletzt der Bischof sich fügen. Auf der einen Seite ängstlich besorgt, kein Recht der Kirche zu verletzen, war Ludwig unbeugsam, wo es ihm schien, daß auf Kosten der Krone ungegründete Ansprüche erhoben würden, so daß er es in einem derartigen Falle selbst zu einem Conflicte mit dem ihm sehr geneigten Clemens IV. kommen ließ, der indessen keine weiteren Folgen hatte, als eine entschiedene Aeußerung des Mißfallens von Seiten des Papstes 13. Juni 1268. Gründen des historischen Rechtes war er stets zugänglich, wie der Brief Clemens' IV. 15. Sept. 1266 beweist, und entschied wiederholt selbst gegen seine eigenen Beamten zu Gunsten der Kirche. Die Gerichtsbarkeit, welche der hohen Geistlichkeit durch das Vertrauen des Volkes und altes Herkommen nicht nur über die Personen der Cleriker und in geistlichen Angelegenheiten, sondern auch über Laien und in Dingen des bürgerlichen Lebenszustand, schien allerdings seinen Bemühungen zur Neuordnung der gesammten Rechtspflege etwas im Wege zu stehen. Er war darauf bedacht, vermittels freundlicher Verständigung mit dem heiligen Stuhl wirkliche Uebelstände, die sich daraus ergeben konnten, zu beseitigen, und fand bei den Päpsten bereitwilliges Entgegenkommen. Dagegen betheiligte sich Ludwig nicht an den Verschwörungen der großen Barone zur gewaltsamen Abschaffung dieser Art von kirchlicher Gerichtsbarkeit, schlug auch nicht eigenmächtige Wege ein, wie sein Bruder Alfons von Poitou. Im J. 1247 war es hauptsächlich der König, der dem Papste half, die Verschwörung der Barone unschädlich zu machen. Im J. 1235, wo 26 der Vornehmsten Namen und Siegel unter die Verabredung setzten, geschieht des Königs gleichfalls nicht Erwähnung. Ein Schreiben Gregors IX. klagt allerdings 15. Februar 1236 über ein Statut, das der König in Verbindung mit den Baronen gegen die kirchliche Freiheit erlassen haben solle. Allein schon die im Schreiben gebrauchten Ausdrücke „audivimus", „sicut dicitur" und die vage

Angabe über den Inhalt jenes Statuts zeigen, daß der Papst von den Vorgängen nur sehr unbestimmte Kenntniß besaß; die großen Zeichen von Vertrauen und Gunst, die er noch im nämlichen Jahre dem König zu Theil werden ließ, bürgen, daß ein königliches Statut in dieser Sache nicht erlassen war oder doch sofort nach dem Briefe des Papstes zurückgezogen wurde. Sonst konnte ihm unmöglich ein Gregor IX. 13. November 1236 das Privilegium verleihen, daß niemand des Königs Kirchen und Kapellen mit dem Interdict belegen oder gegen des Königs Kronländer Interdict und Excommunication anwenden dürfe, noch auch konnte ihn 1262 Urban IV. feiern als libertatis ecclesiasticae protectorem assiduum (Potth. 18402). (Vgl. Act. SS. Aug. V, d. 25, Comm. pr. § 24, n. 314; Revue des questions hist. XXVII [1880], 432 ss.)

Noch weiter verbreitet ist die irrthümliche Darstellung, als ob Ludwig im Streite des Papstes mit Friedrich II. die Partei des letztern genommen und das Vorgehen des Papstes offen getadelt habe. Es beruht dieß ausschließlich auf den Behauptungen des ausgesprochen papstfeindlichen und in dieser Sache durchaus unzuverlässigen englischen Chronisten Matthäus Paris, während die authentischen Geschichtsquellen hiervon ein ganz anderes Bild geben. Entsprechend seiner auf Frieden gerichteten Politik und angesichts der von England her drohenden Gefahr hatte Ludwig schon 1227 die früheren Bündnisse mit Friedrich II. und dem römischen König Heinrich erneuert, mit Friedrich allein noch ein zweites Mal 1232, einige Zeit vor dessen erster Excommunication. Die Vermählung Friedrichs II. mit Isabella von England schien 1235 das Bündniß in Frage zu stellen, aber der Papst selbst beruhigte Ludwig über dessen Absichten. Trotzdem war der Kaiser lange schon dem König verdächtig; zu der von jenem verlangten Zusammenkunft bei Vaucouleurs 1237 wollte Ludwig nur im Geleite von 2000 Rittern erscheinen, worauf hin Friedrich die Zusammenkunft vermied. Die Verträge aber bestanden fort; eine Verbindung des Kaisers mit England gegen Frankreich wäre, in Anbetracht der Unzuverlässigkeit der großen Vasallen und bei der Abwesenheit der tüchtigsten Streitkräfte in Palästina und Constantinopel, in den folgenden Jahren für die Macht der französischen Krone vernichtend gewesen; überdieß hielt Ludwig auch gegenüber einem zweifelhaften Bundesgenossen unverbrüchlich fest am gegebenen Wort. Als nach Friedrichs II. abermaliger Excommunication 1239 Gregor IX. durch den Cardinal Jacob von Palestrina und noch durch mehrere andere Nuntien ihn zu einem Angriff gegen Friedrich auffordern ließ, wies Ludwig dieses Ansinnen ebenso ab, wie die Einladung für seinen Bruder Robert, sich um die Kaiserkrone zu bewerben; ebenso verweigerte er dem Papste die für einen Krieg gegen Friedrich geforderte Geldhilfe, als den mit dem Kaiser geschlossenen Bündnißvertrag zuwiderlaufend. In richtiger Würdigung seiner Beweggründe ehrte ihn dessenungeachtet Gregor IX., als er ihm 9. August 1240 die Einladung zum Concil sandte, mit hohem Lob und dem Ausdruck seines vollen Vertrauens. In demselben Jahre drohte zwischen Ludwig und Friedrich der Krieg auszubrechen, weil letzterer mit Raymund von Toulouse zu einem Angriff auf die Provence sich verbündet hatte. Friedrichs nachdrückliche Entschuldigungen und Versicherungen hielten jedoch den König wieder zurück. Aber trotz der Bitten und Warnungen Friedrichs II. ließ Ludwig seine Prälaten zum Concil reisen; gegen deren Gefangennahme durch den Hohenstaufen erhob er energischen Protest und verlangte unter Androhung des Krieges deren Freilassung. Während der langen Sedisvacanz nach Gregors IX. Tod bemühte er sich ernstlich für das Zustandekommen einer Papstwahl, während Friedrich II. sie zu verhindern strebte. Als auf dem Generalcapitel der Cistercienser September 1244 die versammelten Aebte ihn und die Königin-Mutter für Innocenz IV. um Hilfe anflehten, erwiederte er, er werde dem Unrecht des Kaisers gegen die Kirche entgegentreten, quantum honestas permitteret, und er wolle den flüchtigen Papst gern in seine Staaten aufnehmen, wenn nur seine Barone einwilligten, deren Stimme ein König von Frankreich in solcher Sache nicht ungehört lassen dürfe. Die Barone widersetzten sich, und ein dauernder Aufenthalt in Reims wurde dem Papst abgeschlagen. Doch kam Innocenz auf französisches Gebiet bei der siebentägigen Zusammenkunft, die er November 1245 zu Cluny mit dem König und dessen Mutter hatte, und die mit großem äußern Glanze und mit allen Zeichen des freundlichsten Einvernehmens stattfand. Im Frühjahr 1246 war eine zweite Zusammenkunft zu Cluny, wo Ludwig um die Herstellung des Friedens zwischen Papst und Kaiser sich bemühte. In derselben Sache schickte er noch im gleichen Jahre eine Gesandtschaft an den Papst; dieser antwortete 5. November 1246, aber der Friede kam nicht zu Stande. Als 1247 Friedrich II. den Papst in Lyon mit Gewalt bedrohte, eilte Ludwig in Begleitung von Mutter und Brüdern mit starker Heeresmacht zum Schutz herbei. Der Abfall Parma's nöthigte Friedrich zum Rückzug; 17. Juni dankte der Papst mit begeisterten Lobsprüchen dem König. Der Aufforderung Friedrichs II. zur Erneuerung des alten Bündnisses 1248 gab Ludwig keine Folge. Vor seiner Abfahrt zum Kreuzzug 1248 besuchte er abermals den Papst, um bei ihm zu beichten und seinen Segen zu empfangen. Noch auf dem Kreuzzuge zeigte sich bei Ludwig und dessen Rathgebern starkes Mißtrauen gegen Friedrich II. Ohne Unterbrechung, abgesehen von dem kleinen Zwischenfall unter Clemens IV., steht Ludwig im herzlichsten Einvernehmen mit dem römischen Stuhle; alle Päpste, die während der Dauer seiner Regierung sich folgten, haben ihm das glänzendste Zeugniß der Hochschätzung und des Vertrauens ausgestellt;

die sämmtlichen zeitgenössischen Lebensbeschreiber des Heiligen, mehrere derselben Männer seiner nächsten Umgebung, urtheilen durchweg ungünstig über Friedrich II. Wahr ist dagegen, daß Ludwig in dem Briefe, in welchem er die Freilassung der gefangenen Prälaten verlangt, Friedrich trotz der päpstlichen Absetzung den vollen Kaisertitel gibt und von seinen Prälaten bezeugt, sie hätten durch ihre Reise zum Concil nur ihrer kirchlichen Pflicht genügen wollen, aber nichts Böses gegen Friedrich im Schilde geführt, etsi summus Pontifex fuisset ad aliqua minus debita processurus. Mit diesen Worten würde die Auffassung der Chronik von Soissons 4, 9 stimmen: sed hoc (die Absetzung und das Verbot, ihn als Kaiser zu bezeichnen) rex Franciae approbare noluit, quia idem Fredericus quondam juratus suus extiterat (d'Achery, Spic. II, 632). Aber dieß ist noch weit entfernt von den antipäpstlichen Aeußerungen, welche Matthäus Paris dem König in den Mund legt. Derselbe Chronist berichtet auch, daß ein königlicher Gesandter am 2. Mai 1247 den Papst wegen seiner Finanzoperationen in einer heftigen Rede getadelt habe. E. Bergier (Registres d'Innocent IV, Par. 1887, Introd.) hält diese Mittheilung für authentisch, aber abgesehen von der Unzuverlässigkeit des einzigen Gewährsmannes unterliegt der Bericht auch anderen schweren Bedenken. Die 1262 für einen seiner Söhne angebotene Krone Siciliens wies Ludwig ab, weil er glaubte, daß Konradin und nach ihm Edmund von England Rechtsansprüche auf dieses Lehen hätten. Dagegen war er entschlossen, auf die lange verabredete Vermählung seines Sohnes mit der aragonischen Königstochter zu verzichten, nachdem der Sohn jenes Königs die Tochter des Prätendenten Manfred geheiratet hatte, und er willigte in die Vermählung nur nach der vertragsmäßigen Zusicherung des Königs von Aragonien, nichts gegen die römische Kirche zu unternehmen. Nach weiterer Klärung der Sachlage und Erörterungen von beiden Seiten von der Statthaftigkeit der Erwerbung Siciliens überzeugt, gab er 1264 die Zustimmung zu dessen Besitzergreifung durch seinen Bruder Karl von Anjou. Nach seinem eigenen Ausspruch (Ptol. Luc. bei Murat., Scr. rer. ital. XI, 1154) sah er das Unternehmen gern aus Ehrfurcht für die römische Kirche, wegen der Erhöhung des königlichen Hauses von Frankreich, und wegen der Hoffnung, auf diese Weise Karl von Anjou in Frankreich los zu werden. Dazu kam jedenfalls die Bedeutung Siciliens für Ludwigs Kreuzzugspläne. Karl von Anjou hatte seinem Bruder und König in Frankreich Schwierigkeiten bereitet, große Undankbarkeit und Rücksichtslosigkeit an den Tag gelegt. Trotzdem und trotz der Feindschaft der Königin gegen Karl hielt Ludwig seine freundlichen Beziehungen zum Bruder aufrecht. Geldvorschüsse gewährte er ihm allerdings trotz der fünfmaligen dringenden Bitten des Papstes nicht, da Karl längst hoch beim König verschuldet war und niemals daran gedacht hatte, seine Schulden zu bezahlen oder auch nur die nothwendigste Rücksicht auf den König zu nehmen. Dagegen half Ludwig dem päpstlichen Legaten mit dem in den französischen Gebieten erhobenen Kirchenzehnten für Karl ein Heer ausrüsten, das dann auch unter Karls Führung Neapel eroberte. Von einer Gegnerschaft Ludwigs gegen die sicilische Politik der Päpste kann nicht die Rede sein. Noch in den Ermahnungen, die er vor seinem Tode schriftlich dem Thronfolger übergab, heißt es: Chier fiuz, je t'enseigne, que tu soies tousjours devot à l'eglise de Rome et au souverain Evesque, nostre pere, c'est le Pape: et li porte reference et enneur, si comme tu dois fere à ton pere esperituel. (Vgl. Lecoy de la Marche, St. Louis, son gouvernement et sa politique, ch. IX: St. Louis et la papauté, Tours 1887.)

Die Quellen sind zusammengestellt: Acta SS. Aug. V, 275 sq.; Bouquet, Recueil des Historiens des Gaules et de la France, nouv. éd. publ. sous la direct. de L. Delisle, XX; A. Duchesne, Historiae Francorum Scriptores coaetanei V; die wichtigste derselben sind Oeuvres de Jean, sire de Joinville, comprenant l'histoire de St. Louis ... avec un texte rapproché du Français moderne ... par M. Nat. de Wailly, Paris 1867; deutsch von Driesch, Gesch. K. Ludwigs des Heiligen, Trier 1853; werthvolle Angaben auch in Chronica Fr. Salimbene Parmensis O. Min., Parm. 1857. Hauptwerke: Tillemont le Nain, Vie de Saint Louis, roi de France, publiée pour la 1re fois ... accompagnée des notes et d'éclaircissements par J. de Gaulle, 6 vols., Paris 1847 à 1851; H. Wallon, St. Louis, 3e éd., Tours 1879; E. Boutaric, St. Louis et Alfons de Poitiers ... d'après des documents inédits, Paris 1870; L. Cros, Vie intime de St. Louis, roi de France, Toulouse 1872; H. C. Scholten, Gesch. Ludwigs d. Hl., Königs von Frankreich, herausg. von W. Junkmann und J. Janssen, 2 Bde., Münster 1850—1855. [O. Pfülf S.J.]

Ludwig von Granada (Luis de Granada, Ludovicus Granatensis), O. Pr., ist gleich groß als ascetischer Schriftsteller und als spanischer Classiker. Capmany sagt im Teatro historico critico de la Elocuencia española von ihm, er müsse noch immer als der beredteste Spanier des 16. Jahrhunderts angesehen werden; wie hoch er als Ascet von der ganzen katholischen Welt, von Päpsten, Fürsten, besonders auch von großen Heiligen, z. B. von den hll. Karl Borromäus und Franz v. Sales, geschätzt wurde, ist bekannt genug. Als Sohn armer Eltern 1504 in Granada geboren, hatte er als Knabe schon das Glück, eine höhere Bildung zu bekommen, weil ihn der Graf von Tendilla in sein Haus aufnahm und mit seinen Söhnen erziehen ließ. Merkwürdig ist die Veranlassung zu dieser Wohlthat, indem sich an ihm als Kind schon bei dieser Gelegenheit die angeborene eminente Bered-

samkeit zeigte. Ludwig hatte nämlich einen heftigen Streit mit einem andern Knaben, wobei thätliche Mißhandlungen nicht ausblieben. Der Graf, zufällig Augenzeuge des kindischen Zwistes, ließ die Erbitterten trennen; Ludwig trat nun auf ihn zu und vertheidigte sich mit so lebendiger Beredsamkeit, so starken und wohlgeordneten Beweisen, daß Tendilla in Erstaunen darüber gerieth und den beredten geistvollen Knaben liebgewann. Im 19. Jahre trat Ludwig in den Dominicanerorden, den er als eine seiner schönsten Zierden verherrlichen sollte. Nachdem er in Valencia Philosophie und Theologie studirt hatte, wirkte er für seinen Orden als Lehrer, als Wiederhersteller des verfallenen Convents Scala coeli bei Cordova, als Provinzial in Portugal, für die Außenwelt als eifervoller Prediger und unermüdeter Verfasser geistlicher Bücher. Zum Erzbischof von Braga ausersehen, lehnte er die ehrenvolle Wahl von sich ab und auf den berühmten Bartholomäus a Martyribus. Nachdem er, allgemein hoch verehrt durch Wort und Schrift, unglaublich Vieles und Großes geleistet hatte, endete er sein musterhaft frommes, durch jede Tugend geschmücktes Leben am 31. December 1588 in Lissabon im hohen Alter von 84 Jahren. Die Schriften dieses großen Mannes sind theils in lateinischer, theils in spanischer Sprache verfaßt; einige seiner ursprünglich lateinisch geschriebenen Werke übersetzte er selbst in's Spanische. Den ersten Rang unter seinen Schriften räumte er selbst dem Werke La guia de pecadores ein, das in deutscher Uebersetzung (7. Aufl. Aachen 1876) unter dem Titel „Die Lenkerin der Sünder" bekannt ist, und von dem ein Schriftsteller bemerkte, es habe mehr Irrende auf den Weg des Heiles zurückgeführt, als es Buchstaben enthalte. Ein anderes berühmtes großes Werk des geistlichen Mannes ist El Memorial de la vida christiana = Gedenkbuch des christlichen Lebens, 4 Bde., Aachen 1834, worin der Christ eine vollständige Anleitung findet, wie er von den ersten Anfängen der Bekehrung an zur höchsten Vollkommenheit gelangen kann. Seine Predigten übersetzte Silbert in 5 Bdn., Landshut und Regensburg 1834—1836; 2. Aufl. Regensburg 1868. Anstatt einer Aufzählung seiner Werke im Einzelnen mögen einige allgemeine Bemerkungen über seinen schriftstellerischen Charakter hier stehen. Alle seine Werke zeichnen sich durch südliche Lebendigkeit, nicht selten durch dichterischen Schwung, immer durch ächt christliche Wärme aus. Er war selbst von dem, was er lehrte und schrieb, innigst erfüllt und durchdrungen. Capmany sagt von ihm: „Nie hat ein ascetischer Schriftsteller mit solcher Würde und Erhabenheit von Gott geredet. Wenn er unsere Schwäche und Armseligkeit malt gegenüber der Allmacht und Erbarmung Gottes, wenn er seine unendliche Liebe und unsere Undankbarkeit darstellt, ist er groß, erhaben, unvergleichlich. Er ist unter den Mystikern, was Bossuet unter den Rednern." Nach einem langen, glänzenden Lobe seines ebenso reinen als erhabenen, Anmuth mit Pracht vereinenden Stiles vergleicht der genannte Verfasser ihn an Leichtigkeit, Klarheit, Reichthum und Fülle mit dem hl. Chrysostomus. Das eifrige Studium Cicero's bildete ihn zum großen Redner, das tiefe Studium der heiligen Schrift und heiligen Väter zum großen Asceten. Nebst den Uebersetzungen einzelner Schriften in's Deutsche haben wir auch eine lateinische Ausgabe von Fr. Valesius, als Nachdruck in 3 Bdn. in Fol. 1626 in Köln erschienen. Spanische Ausgaben sind: Luis de Granada, Obras, precedente su vida escrita por Luis Muñoz, 6 tom. fol., Madrid 1788—1800, und eine Octavausgabe von 18 Bänden, Madrid 1786—1789, wozu die nämliche Biographie von L. Muñoz den 19. Band bildet. [Zingerle.]

Ludwig de Leon, s. Ponce de Leon.

Ludwig de Ponte, s. Ponte.

Ludwig von Toulouse, der hl., O. S. Fr., der 44. Bischof dieser Stadt und königlicher Prinz, ward 1274 zu Brignoles in der Provence geboren. Sein Vater war Karl II. von Anjou, der Hinkende, König von Neapel und Sicilien, und seine Mutter Maria, eine Tochter König Stephans V. von Ungarn. Ludwig, der in der Kirche vor Allem durch eine heroische, demuthsvolle Weltentsagung glänzt, fand bereits in seinen Kinderjahren nur an geistigen Dingen Gefallen. Diese Vorliebe erhielt während einer fünfjährigen Gefangenschaft in Barcelona, in welche er mit vielen Anderen als Geisel für seinen gefangenen Vater abgeführt worden war, stets neue Nahrung. Obschon hart gehalten, führte er freiwillig ein noch strengeres Leben und wurde durch zwei Franciscaner, die in den philosophischen und theologischen Disciplinen seine Lehrer waren, noch mehr in die Wege Gottes eingeführt und in seiner Weltverachtung bestärkt. Während einer gefährlichen Krankheit machte er für den Fall seiner Wiedergenesung das Gelübde, Franciscaner zu werden. Nach erlangter Gesundheit und Freiheit schlug er 1294 das ihm vom Papst angebotene Erzbisthum von Lyon aus, mußte aber aus Gehorsam gegen denselben das Bisthum Toulouse annehmen. So wurde er nach Verzichtleistung auf seine Primogeniturrechte im Alter von 22 Jahren zum Priester geweiht, legte noch im nämlichen Jahre, seinem Gelübde getreu, zu Rom Profeß ab und empfing im Februar 1297 die Bischofsweihe. Sein kurzer Episcopat war eine ununterbrochene Kette von Wohlthun und rastlosem Seeleneifer. Er trug auch als Bischof den Habit der mindern Brüder und kannte kein heißeres Sehnen, als resigniren zu dürfen. Ein früher Tod stillte dieß Verlangen. Auf der Rückreise von Barcelona, wo er seine königliche Schwester besucht und eine Kirche consecrirt hatte, erkrankte er und starb auf dem Schlosse Brignoles, erst 23½ Jahre alt, am 19. August 1297. Seine Reliquien wurden in der Minoritenkirche zu Marseille beigesetzt, später aber nach Valencia in Spanien übertragen und ruhen jetzt noch dort. Bereits 1317 setzte ihn

Papst Johannes XXII. in's Verzeichniß der Heiligen; sein Fest wird am 19. August gefeiert. (S. Acta SS. Aug. III., wo [p. 806] die ältere Biographie eines Anonymus und [p. 789] das Bild des jugendlichen Bischofs sich findet.) [A. Eberl, Cap.]

Lübeck, ehemaliges Bisthum im heutigen Holstein. I. Errichtung des Sitzes in Oldenburg. Dieses Bisthum ging aus der Christianisirung der Landschaft Wagrien hervor. Der slavische Stamm der Wagrier saß im Osten des heutigen Holstein, längs des Meeres, vom Einfluß der Trave bis zur Kieler Bucht und landeinwärts bis an den von Karl d. Gr. gezogenen limes saxonicus. Hier finden sich die Wagrier schon zur Zeit der Gründung des Bisthums Hamburg. Die unter Karl d. Gr. erfolgte kirchliche Organisation des Sachsenlandes hatte nur geringen Einfluß auf die Bekehrung des wagrischen Landes. Ueber andauernde und erfolgreiche Missionsversuche von Hamburg aus schweigen die Chroniken für das ganze 9. Jahrhundert und bis auf Erzbischof Adalgag (937—988). Dieß ist leicht erklärlich bei den damals andauernden Raub- und Kriegszügen, welche Wagrien stets am schwersten trafen. Erst als im zweiten Drittel des 10. Jahrhunderts diesen Zügen ein Ziel gesetzt worden, trat für das Bekehrungswerk dieser Gegenden eine Wendung zum Bessern ein. Herzog Heinrich von Sachsen war es, welcher, nachdem er deutscher König geworden und gegen Osten die Grenzmarken gesichert hatte, im J. 933 die von Norden her seinem Sachsenlande und dem Christenthum drohende Gefahr brach. Was er begonnen, setzte sein Sohn und Nachfolger, Otto I., unter eifrigster Mitwirkung des Bremer Erzbischofs Adalgag (s. d. Art. I, 200 f.) muthig fort. Seine kirchlichen Pläne für die der Ostsee anliegenden Slavenländer konnte er schon im ersten Decennium seiner 36jährigen Regierung verwirklichen; allein sie unterlagen noch größeren und schwereren Wechselfällen, als früher die sächsischen Bisthumsgründungen seines Vorgängers und Vorbildes, Karls d. Gr., trafen, ja für viele Decennien schienen die von ihm gegründeten Ostseebisthümer sogar völligem Untergange verfallen. Neben Havelberg (s. d. Art.) gründete er nämlich einen Bischofssitz in Aldenburg, dem Hauptorte der Wagrier und Sitze ihrer Herrscher, von den Slaven Rethre oder Staargard, von den Dänen Brandehuse genannt. Dieser vor Lübecks Erhebung wichtigste Handelsplatz ist heute unter dem Namen Oldenburg, wie schon seit Jahrhunderten, ein unbedeutendes Städtchen mitten im Lande, nach allen Richtungen mehr als eine Meile vom Meere entfernt, während es in den alten Chroniken als civitas opimatissima, valde nobilis und zugleich als maritima, in fronte Slaviae bezeichnet wird. In welchem Jahre nun jene Gründung erfolgte, ist schwer zu ermitteln, da alle dieselbe unmittelbar betreffenden Urkunden fehlen. Nach Laspeyres (94 ff.) geschah dieß wohl um das Jahr 940. Als ersten Bischof hätte, nach Adam von Bremen (Gesta Pontiff. Hamburg. eccl. 2, 14, in Monum. Germ. SS. VII, 310), der Erzbischof Adalgag Evraccum vel Egwardum, quem latine dicimus Evagrium, consecrirt (um 967?), welcher am 3. Februar etwa um 973 starb. Helmold und die slavische Chronik dagegen bezeichnen einen gewissen Marco (um 946) als ersten Bischof, dessen Adam nirgends gedenkt. Diesem Marco soll zugleich delegando die Stadt Schleswig (s. d. Art.) zugewiesen worden sein; erst nach seinem Tode soll Schleswig wieder einen eigenen Bischof erhalten haben, und es soll Egwardus diesem in Oldenburg nachgefolgt sein (vgl. Bisthum Lübeck, Urk. Nr. 146, auch 141). Nun folgte 3. Wago (Wego, Wiego), gest. vor dem 28. April 988; dann 4. Ezico (Egigo), zu dessen Zeit die Slaven dem Christenthum treu blieben, überall Kirchen erbaut und viele Mönchs- und Frauenklöster errichtet wurden (Adam Brem. l. c. 2, 24); 5. Volcwardus (Volquardus, Folkward), verkündigte in Schweden und Norwegen den Glauben, da er um 990 durch den Aufstand der Slaven aus Wagrien vertrieben worden; 6. Regimbertus (Reymbertus, Rembert), vorher Propst des Stiftes Walbeck, etwa 992 von Kaiser Otto III. ernannt, unter welchem die Residenz nach Mecklenburg (s. d. Art.) verlegt worden sein soll (gest. 1013). Nun folgte 7. Benno oder Bernardus, Canonicus von Hamburg, 1014 von Erzbischof Unwan consecrirt. Er regierte in einer unruhigen Zeit, welche zu fast gänzlicher Zerstörung des Bisthums Aldenburg und zum Rückfall des Slavenlandes in das Heidenthum führte. Von den Slaven vertrieben, hielt er sich seit 1018 in Deutschland, namentlich bei Bischof Bernward von Hildesheim auf und wohnte 24. September 1022 der Einweihung der St. Michaelskirche in Hildesheim bei (Helmold, Chron. Slav. 1, 18 in Monum. Germ. SS. XXI, 24). Hierbei erlitt er im Gedränge des Volkes eine arge Beschädigung, an welcher er nach Verfluß kaum eines Jahres starb. Durch Kaiser Otto I. wurden die nordischen Bischöfe mit weltlichen Gütern und Reichthümern überhäuft, um Schenkungen machen und die Gunst des Volkes gewinnen zu können. Dadurch standen sie bei den Häuptlingen der Slaven lange Zeit sehr in Ehren (Helmold l. c. XXI, 19 sq.); allein Benno mußte bald bei Heinrich II. klagen über den temporellen Verfall seines Bisthums, das ihm nicht einmal den nothdürftigsten Unterhalt gewähre, da die Slaven und deren Fürsten die Güter der Kirche sich aneigneten und den Bischofszins nicht entrichteten. Auf Benno folgte, noch im J. 1023, 8. Reinhardus (Reinholdus, Reginholdus, auch Meynharus genannt), welcher 1027 dem Reichstag in Ulm und der Synode zu Frankfurt anwohnte (gest. 1038). Nach dem Tode des 9. Bischofs Abhelinus oder Abbelinus (1038 bis 1052) theilte Erzbischof Adalbert von Bremen (s. d. Art. I, 191 ff.) den Sprengel Aldenburg in die drei Bisthümer Aldenburg, Ratzeburg und

Mecklenburg. Bisher gehörten nämlich zum Bisthum Aldenburg alle zwischen Peene, Elbe und dem Meere wohnenden slavischen Stämme, näherhin die Obotriten, Kyzinen, Polaber und Wagrier (Helmold l. c. XXI, 25). Die Johanniskirche in Aldenburg bezeichnet Helmold ausdrücklich als ecclesia matrix insignis, und daß das heutige Mecklenburg ursprünglich auch dazu gehörte, ersehen wir aus den dem Bisthume daselbst zugewiesenen Gütern und Einkünften; auch aus gleichzeitigen Chroniken erhellt dieß, indem hier die uns bekannten Aldenburger Bischöfe auch als Bischöfe von Mecklenburg erwähnt, und beide Bezeichnungen: Episcopus Aldenburgensis oder Haldenburgensis, Antiquae Civitatis, Antiquipolitanus, und Megalopolitanus oder Michilinburgensis, völlig identificirt werden. Ueberdieß wird die um die Mitte des 11. Jahrhunderts erfolgte Errichtung der Bisthümer Ratzeburg und Mecklenburg von Helmold ausdrücklich als divisio episcopatus Aldenburgensis bezeichnet. Um 1053 bestieg 10. Eyzo (Ezgo, Ehrenfried) diesen Stuhl, mußte aber schon 1066 dem großen Slavenaufstande entfliehen und starb 1074, nachdem er noch am 14. Februar dieses Jahres zu Hersfeld den erstgeborenen Sohn König Heinrichs IV., Konrad, getauft hatte. Darauf erfolgte eine lange Unterbrechung des Christenthums in diesen Gegenden (s. d. Artt. Gottschalk [der hl.], Obotriten, Ratzeburg, Schleswig), und das Bisthum Aldenburg, das unter den steten politischen Wirren weder zu einem dauernden Bestande noch zu voller fester Einrichtung gekommen war, blieb 84 Jahre erledigt, bis der von Gott gesandte hl. Vicelin (s. d. Art.) erschien, um in 30jährigem steten Bemühen durch Wort und Beispiel das Christenthum in den Ostseeländern wieder aus seinen Trümmern zu erheben. Dieser Apostel Holsteins, ja der slavischen Länder überhaupt, wurde 1149 als 11. Bischof von Aldenburg consecrirt und starb 1154.

II. Uebertragung des Sitzes nach Lübeck. In der Travestadt Lübeck, welche durch Handelsverkehr schon vor der Mitte des 12. Jahrhunderts den alten Bischofssitz, die antiqua civitas Wagriorum, weit überflügelt haben mochte, hatte bereits der hl. Vicelin eine feste Stätte eines geordneten Kirchenwesens begründet. Unter seinem Nachfolger 12. Geroldus wurde dann der bischöfliche Sitz dahin verlegt. Der sehr gelehrte Gerold, ein Edler aus Schwaben, vorher Canonicus in Braunschweig und Kaplan der Gemahlin des Herzogs Heinrich des Löwen (vgl. J. E. Busse, Gerold, erster Bischof von Lübeck, Lübeck 1856), wurde von diesem zum Bischof ernannt. Nach Cogelius nahm ihn der Herzog mit nach Rom, „um ihn daselbst von Adrian IV. weihen zu lassen (18., al. 20. Juli 1155), weil der Erzbischof zu Brehmen Beyden zuwider war". Als er von seiner Cathedrale zu Aldenburg Besitz nehmen wollte, fand er die Stadt fast völlig verödet und ohne Kirche. Seine erste, mit seinem Schüler Helmold, dem spätern Chronisten (s. d. Art. V, 1753), gemachte Rundreise überzeugte ihn, daß die Wiederaufrichtung des ihm übertragenen Bisthums nur schwer gelingen werde. Vor Allem förderte er das Missionswerk in den noch rein slavischen Theilen seines Sprengels durch Gründung neuer Kirchen und Pfarrgemeinden. Durch gegenseitiges hilfreiches Bemühen des Bischofs und des holsteinischen Grafen Adolf wuchs dann das Gotteswerk wieder im wagrischen Lande. Eutin, wo er sich, nachdem der Graf ihm diesen Ort geschenkt, oft aufhielt, hob er alsbald zu städtischem Rechte und Verkehr und begann daselbst für sich ein Haus zu bauen. Vielleicht hatte auch er schon die Absicht, die später verwirklicht wurde, diese Stadt zur bischöflichen Residenz zu erheben. Uebrigens brachte er beim Herzog, der ihn wieder mit Ländereien begabt hatte, bald danach die Verlegung des Sitzes nach Lübeck in Anregung, und zwar, nach Helmold, weil dieß et locus munitior et omni prorsus aptitudine commodior, nach dem Nachfolger Gerolds aber propter incursus paganorum et crebras infestationes, wahrscheinlich jedoch, weil Lübeck, welches einige Decennien zuvor aus deutscher Bevölkerung und auf Grundlage deutscher Gemeindeverfassung sich neu und fest begründet hatte, damals schon als Hauptort des wagrischen Landes galt. Zugleich wurde in Lübeck, was in Aldenburg gefehlt hatte, ein Domcapitel (12 Präbenden), mit einem Propst an der Spitze, errichtet. Nach dem Tode Gerolds (gest. 1163) ernannte der Herzog 1164 dessen leiblichen Bruder, 13. Konrad von Riddagshausen, zum Bischof und beschenkte das Stift abermals reichlich. Konrad, welcher 1170 den Grund zum Dom in Lübeck legte, starb während des Kreuzzugs 1172 bei Tyrus und fand daselbst auch sein Grab. Es folgte 14. Heinrich von Brabant (s. d. Art. V, 1698 ff.). Unter 15. Konrad II. von Querenvorde oder Querfurt (1183—1186) wurde das Bisthum reichsunmittelbar. Konrad, ein fränkischer Edelmann, hatte vor seiner Erhebung an einem Zuge nach dem heiligen Lande sich betheiligt; nach gewöhnlicher Annahme soll er im November 1184 auf das Bisthum resignirt haben, dann 1194 Bischof von Hildesheim und 1198 Bischof von Würzburg geworden sein; allein dieß gilt nicht von Konrad von Querfurt, sondern von Konrad von Ravensburg (vgl. Archiv des histor. Vereins von Unterfranken und Aschaffenburg 1855, XIII, I, 257). Auf 16. Dietrich oder Theodorich (1186 bis 1210) folgte 17. Bertoldus (1210—1230), unter welchem Abt Arnold von Lübeck starb, der die Chronik Helmolds bis zum Jahre 1209 in sieben Büchern fortgesetzt hat. Damals wurde auch durch Kaiser Friedrich II. Lübeck freie Reichsstadt und war dann durch drei Jahrhunderte die treue Wacht des deutschen Wesens im hohen Norden, Haupt des hanseatischen Städtebunds und Beherrscherin des Handels auf der Nord- und Ostsee. Später durch innere Unruhen und verschiedene

Kriege mit den Nachbarstaaten, namentlich auch durch den 30jährigen und den Reichskrieg von 1674. sehr herabgekommen, hob sich Lübeck, das seit 1813 wieder seine Selbständigkeit als freie Stadt erhalten, erst in neuerer Zeit wieder etwas, ohne seine frühere Bedeutung erlangen zu können. In der freien Reichsstadt war für den Bischof, der zugleich Fürst eines nicht unansehnlichen Gebietes war, keines Bleibens mehr; deßhalb wurde jetzt die regelmäßige Residenz der Bischöfe ganz nach Eutin verlegt, während die Domherren noch in Lübeck verblieben. Die weiteren Bischöfe sind 18. Johann I. von Dyst oder Dieft von Lübeke (1231 bis 1247); 19. Albert von Riga (1247—1254), nur Administrator; 20. Johann II. von Dyst, vorher Bischof von Samland i. p. i., resignirt 1259; 21. Johann III. Tralowe oder Tralau (1260—1276); 22. Burkardus von Serken (1276 bis 1317); 23. Heinrich II. von Bocholte (1317 bis 1341); 24. Johann IV. von Mule oder Muel (1341—1350), der 1342 eine Synode gegen die Angriffe auf geistliche Personen hielt; 25. Bertrand Cremon (1350—1377); 26. Nicolaus Ziegenbock O. S. D., seit 1377, nach Meißen transferirt 1379 (gest. 1392); 27. Konrad von Geisenheim (1379—1386); 28. Johann V. Klenedenst (Clendenst, Kleindenst, 1386—1387); 29. Eberhard oder Ehabert von Attendorn (1387—1399); 30. Johann VI. von Dülmen (1399—1420); 31. Johann VII. von Schele (1420—1439), der im ersten Jahre seiner Regierung eine Synode hielt, auf welcher er verschiedene, aus anderen Concilien entnommene Beschlüsse erneuerte; 32. Nicolaus Sachouwe oder Sachow (1439—1449); 33. Arnold Westphal (1450—1466); 34. Albert Krummendyck (1466—1489), aus einem adeligen Geschlechte Holsteins, wurde Bischof auf Empfehlung des Königs Christian von Dänemark, der ihn oft zu Gesandtschaften verwendete; er ist als Historiker Lübecks bekannt und hinterließ eine Chronik der Bischöfe bis zum Jahre 1465 (bei Meibom, Rer. germ. II, mit Fortsetzung von einem Anonymus); 35. Thomas Grote, seit 1489, wurde nicht consecrirt und resignirte 1492 (gest. 1501); 36. Theodorich II. Arndes (1492—1506); 37. Wilhelm Westphal (1506—1509); 38. Johann VIII. Grynholt (1510—1523); 39. Heinrich III. Bockholt (1523—1535). Unter diesem fand

III. die Einführung der sogen. Reformation in der Stadt Lübeck und im ganzen Bisthum statt. Bischof Heinrich widersetzte sich kräftig der neuen Lehre und wurde theilweise auch vom Magistrat Lübecks unterstützt, der noch 1529, ja theilweise noch unter Bürgermeister Bröms (1529 bis 1534) sich gut katholisch zeigte. Allein die Einführung des Lutherthums aufzuhalten, war er nicht im Stande. Nachdem König Friedrich I. von Dänemark auch in Holstein das „reine Evangelium" hatte predigen lassen (1524), begaben sich einige Bürger der Stadt zu dem lutherischen Prediger nach Oldeslohe, wurden lutherisch und brachten Viele auf ihre Seite. Diese veranlaßten im J. 1525 einen gewissen Johann von Osnabrück, in der Stadt selbst lutherisch zu predigen; er wurde aber vom Rathe eingesperrt und selbst auf Ansuchen des Kurfürsten von Sachsen nicht freigegeben. Hierauf traten Andreas Wilhelmi, Pastor zu St. Aegidi, Michael Fund und Johannes Walhof als Reformatoren auf. Sie wurden auf Anzeige der Geistlichkeit aus der Stadt verwiesen; Luthers Postille und andere Schriften wurden durch Henkershand auf dem Markte verbrannt. Die Unzufriedenen aus Lübeck zogen nun häufig in die Nachbarorte zum lutherischen Gottesdienste. Ein aus Belgien geflohener Prediger, Peter Friwersheim, sollte dann in die Stadt eingeführt werden, wozu sich bald Wege fanden. Die Stadt war verschuldet; neue Steuern sollten eingeführt werden, was eine Gährung unter der Bürgerschaft hervorrief. Diese wurde von der lutherischen Partei benutzt, um Leute von ihrer Farbe in den Bürgerausschuß zu bringen. Dieselben verlangten die Aufstellung solcher Prediger, welche das Evangelium „rein und lauter" verkündigten, wie das in Braunschweig, Hamburg und Wismar geschehe. Der Rath widerstand; als er aber den Bürgern die Artikel in Betreff der Neuerer vorlegte, worüber er sich mit dem Ausschuß von 48 Bürgern geeinigt hatte, erklärten die lautesten Stimmen jener, sie würden nichts bezahlen, wenn die vertriebenen Prediger nicht zurückgerufen und die Uebung der neuen Lehre freigegeben werde. Alle Gegengründe des Rathes halfen nichts. Wilhelmi und Walhof wurden zurückberufen, jener als Prediger nach St. Peter, dieser nach St. Maria, unter der Bedingung jedoch, daß sie Frieden hielten. Doch sie griffen den katholischen Glauben an; die Geistlichen der anderen Kirchen vertheidigten denselben und mußten auch gegen die neue Lehre wegen der Gefahr der Verführung der Gläubigen ankämpfen. Die Neuerer beklagten sich über Lästerungen ihrer Gegner; sie verlangten vom Rathe eine Disputation, und daß denen Stillschweigen geboten werde, welche ihre Lehre nicht aus der heiligen Schrift beweisen könnten. Die Stiftsherren verweigerten das Erstere und überreichten ein Schreiben des Herzogs Heinrich von Braunschweig, des Inhalts, daß er die Stiftung seiner Ahnen schützen werde. Allein das Volk schritt zu Drohungen; es sammelte sich zum Oeftern in hellen Haufen vor dem Dome und verlangte Abstellung der Schmähungen und des Götzendienstes der Pfaffen. So entstand am 29. Januar 1530 ein Volksauflauf, welcher Einziehung des Kirchengutes und Errichtung eines neuen Kirchenwesens mit „Geschworenen aus dem Volke bei jeder Kirche" forderte und eine schmähliche Plünderung und Profanation der Gotteshäuser im Gefolge hatte. Das Volk erzwang endlich (2. April 1530) den Beschluß: das Predigtamt dürfe nur der verwalten, welcher vom Rathe, von eigens bestellten Bürgern und den Predigern des reinen Wortes tüchtig erfunden werde; denen, die es wünschen, soll das Abendmahl in der Kirche

St. Aegidi unter beiden Gestalten gereicht werden; in den anderen Kirchen solle es, unter Vorbehalt späterer Reformen, vorerst beim Alten bleiben. Die für die Katholiken günstigen Bestimmungen wurden natürlich nicht erfüllt. Aus dem größern Ausschusse der Bürger verfügten sich zwölf Abgeordnete zu den katholischen Geistlichen und verboten ihnen, bis auf Weiteres die Kanzel zu besteigen. Am 27. Juni wurde dann die Messe als Götzendienst in allen Pfarr- und Klosterkirchen und am 2. Juli auch im Dome abgestellt. Ein scharfes kaiserliches Edict vom October verlangte die Wiederherstellung des alten Gottesdienstes, aber vergeblich. Der große Ausschuß wurde um 100 Mann vermehrt und Johann Bugenhagen (s. d. Art.) herbeigerufen, welcher den neuen Gottesdienst ordnete und sogleich eine Schule gründete. Da der Senat noch immer der Neuerung Widerstand entgegensetzte, so schritten die 164 des Ausschusses gewaltsam vor und setzten die Glieder des Rathes in Haft. Der Rath wurde völlig eingeschüchtert und mußte zuletzt zu Allem sein Jawort geben. Neue entsprechende Mitglieder wurden ihm einverleibt, und bald war jeder Widerstand gebrochen. Bei allen diesen Vorgängen spielte der ehrgeizige, schlaue Georg Wullenweber, ein eingewanderter und verschuldeter Kaufmann, die Hauptrolle (vgl. Janssen, Gesch. des deutschen Volkes III, 308 ff., und G. Waitz, Lübeck unter Jürgen Wullenweber und die europäische Politik, 3 Bde., Berlin 1855—1856). Der Stadthauptmann und Admiral Marx Meier hatte ihn in den Rath und dann zur zweiten Bürgermeisterstelle gebracht. Beide hatten es durchgesetzt, daß der katholisch gesinnte Rath abdanken mußte, und so wurden sie Herren der Stadt. Wullenweber konnte nun mit seinen Freunden tyrannisch schalten und walten; er beutete die Religion für seine politischen Zwecke aus. Mit Hilfe der Wiedertäufer, denen er sich angeschlossen, suchte er sich vorerst Dänemark zu unterwerfen; ja sein Freund und Gehilfe, der Syndicus Dr. Oldendorp, entwarf ihm weitgehende Pläne zur socialistischen Umgestaltung des ganzen Nordens. Herzog Christian von Holstein, den die Lübecker zum König ausersehen hatten, den sie dann auf abschlägige Antwort angriffen, zog endlich, von vielen Seiten unterstützt, mit seinem siegreichen Heere vor Lübeck. In der nun von der See abgeschnittenen Stadt machte sich Unzufriedenheit mit dem herrschenden Regiment geltend; der Rath wurde zu Unterhandlungen mit dem Herzog genöthigt. Es kam zum Sturze Wullenwebers (der 1537 enthauptet wurde) und seiner Partei, sowie zum Frieden mit dem Herzoge. Auf einem (April 1535) zu Hamburg abgehaltenen Religionsconvente vereinigten sich Lübeck, Bremen, Hamburg und andere wendische Städte zu den strengsten Maßregeln gegen die Wiedertäufer; aber auch die Katholiken sollten keine Duldung mehr finden, sondern ausgetrieben werden; jeder Prediger sollte an das Augsburgische Bekenntniß gehalten sein; von dem alten Gottesdienste und der alten Kirchenordnung sollten noch beliebige Stücke beibehalten werden, damit nicht alle Zierde des Gottesdienstes fehle und öffentliche Sünder mit dem Kirchenbanne belegt werden könnten. Damit war die katholische Kirche aus der Stadt und dem Gebiete Lübeck verschwunden.

Das Bisthum ganz aufzuheben oder zu säculariſiren, wagte man vorderhand noch nicht; allein da die meisten Domherren lutherisch geworden, so wurden nun lutherisch gesinnte Bischöfe erwählt. Der Rest der katholischen Domherren ließ sich herbei, den lutherischen Bischof in gewissem Sinne als Ordinarius zu behandeln, und holte sich erst später seine Weisungen vom Nuntius in Köln. Der erste lutherische Bischof war Detleff oder Dieter von Reventlow, Kanzler des Königs von Dänemark, Propst zu Reinbeck und Canonicus zu Hamburg, ein eifriger Beförderer der neuen Lehre, der namentlich in der Domkirche zu Lübeck lutherisch zu predigen befahl und selbst in Eutin einen lutherischen Prediger einsetzte (gest. zu Schleswig 1536). Sein Nachfolger, Balthasar von Ranzow oder Rantzau (1536—1547), Propst zu Schleswig und Rath des Königs Christian III. von Dänemark, wurde von Martin v. Werdensels oder Waldensels, des Königs Feind, räuberisch in die Mark entführt, um Lösegeld zu zahlen, und starb im Elend 1547. Als nach Jodoc Hurfilder (1547—1551) der katholische Domherr Theodorich Rheden 1551 infolge einstimmiger Wahl erkoren worden, cathedram inscendere noluit, dignitatem istam deprecatus; denn es war keine Aussicht mehr, mit einigem Nutzen den Bischofsstab zu führen, so allgemein war der Abfall von der alten Kirche; er starb 1556 zu Mainz. Nun folgten lauter lutherische Bischöfe, aber alle blieben, wie die bisherigen, unverheiratet noch fast ein Jahrhundert lang. Nach dem Tode des Andreas v. Barbuy oder Barby (1556—1559) wurde sofort Johann Tiedemann gewählt, der keine zwei Jahre regierte (gest. 1561); dann Eberhard v. Holle (1564—1586), vorher Abt zu Lüneburg und Administrator zu Verden, nach Cogelius „ein fast weltlicher Herr, doch ein guter Evangelischer", der sich aber erst seit 1565 zur lutherischen Lehre bekannte und den Geistlichen das Heiraten gestattete. Im J. 1586 wurde der Sohn des Herzogs von Holstein-Gottorp, Johann Adolf, Erzbischof von Bremen, zum Bischof von Lübeck erwählt, und von da an erhielten die jüngeren Söhne der Herzöge von Holstein gewöhnlich diese Dignität. Hans von Holstein, vorher Coadjutor, dann an Stelle seines 1631 bei Leipzig gefallenen Bruders Adolf 1634 als Bischof in Eutin inthronisirt, hat nach Cogelius dem ihm „anvertrauten Bisthume rühmlich vorgestanden, die Hoheit und Gerechtigkeit des Stiftes unverrückt beibehalten, und mit sorgsamer Emsigkeit bey großen Verunkostungen dahin bei den Osnabrügg- und Münster'schen Friedensverhandlungen sich bemüht, daß dieß einige Evangelische Stift im Römischen Reich im alten Stand erhalten, und nicht, wie den

andern Evangelischen Stiftern widerfahren, einer oder der andern Partey der Hohen Häuptern zu Theil geworden ist". Lübeck blieb nämlich ein geistlicher Staat, freilich in lutherischen Händen; selbst das Domcapitel bestand fort, war aber in Betreff der Confession seiner Mitglieder gemischt (vgl. I. P. O. art. 5, § 23 und art. 13, § 1 sqq.), und noch im J. 1677 werden katholische Domherren erwähnt (Mejer, Propaganda II, 179). Hans erlangte auch durch seinen bei allen Verhandlungen anwesenden Gesandten, daß der Bischof von Lübeck mit dem von Osnabrück auf der zwischen den geistlichen und weltlichen Fürsten befindlichen Querbank seinen Sitz erhielt und seine Stimme unter den fünf sogen. alternirenden fürstlichen Häusern führen durfte. Er war der erste Bischof, der sich verheiratete (1640), und zwar mit der Fürstin Julia Felicitas, geb. Prinzessin zu Würtemberg-Teck; er starb nach 20jähriger Regierung 1655. Gemäß dem Vergleiche vom Jahre 1647, bezw. dafür, daß das Haus Holstein die eigentliche Säcularisation des Fürstenthums Lübeck aufgehalten, beschloß das Domcapitel, nach einander sechs Bischöfe aus diesem Hause zu wählen. Der sechste brachte es dann dahin, daß sein Sohn als Coadjutor ernannt wurde. Als im J. 1701 bei einer neuen Coadjutorwahl die Dänen, welche den genannten Vergleich schon lange zu beseitigen strebten, acht Capitularen auf ihre Seite bekamen, welche des Königs Bruder Karl erwählten, siegte doch nach dem Tode des Bischofs der von den übrigen Canonikern erwählte Coadjutor Christian August aus dem Hause Gottorp, der auch 1706 bestätigt wurde. Als dann das Domcapitel 1756 den dänischen Prinzen Friedrich zum Coadjutor erwählt, resignirte dieser 1773 zu Gunsten des Peter Friedrich Wilhelm von Oldenburg, welchem der R.-Dep.-Hauptschluß 1803 das Stift als weltliches Fürstenthum zum Ersatz für die beantragte Aufhebung des Elsflether Zolls erblich zusprach, so daß es vollständig säcularisirt wurde. So ging dieß einzige reichsunmittelbare Bisthum augsburgischer Confession, das seine Existenz, ja im Wesentlichen auch die hergebrachte Verfassung durch die Stürme der reformatorischen Bewegung des 16. Jahrhunderts und selbst noch durch die des 30jährigen Krieges hindurch gerettet und im westfälischen Frieden feierliche Anerkennung gefunden hat, mit dem Reiche zu Grunde. (Vgl. außer den bereits angeführten Werken noch: Fr. Cogelius, Uthinische Chronika oder Stadtgedächtniß, in sich haltend kurtze Denkwürdigkeiten der bischöflichen Residenzstadt Utin in Holstein, wie auch der Bischöfe von Lübeck, continuirt von Al. Molde, Lübeck 1713 [aus Cogelius' „Uthinisches Bischofsgedächtniß ꝛc.", das noch als Manuscript in der Bibliothek zu Eutin bewahrt wird, hat Dr. Chr. Pautsch einige Abschnitte als Gymnasialprogramm 1878 veröffentlicht]; C. H. Marke, Der Stadt Lübeck Kirchenhistorie, Hamburg 1824, 2 Bde.; Grautoff, Die Verlegung des Bischofssitzes von Aldenburg nach Lübeck [in dessen historischen Schriften, Lübeck 1836, I, n. 3]; J. K. F. Schlegel, Kirchen- u. Reformationsgesch. v. Norddeutschland, Hannover 1828, 3 Bde.; Lappenberg, in Pertz' Archiv f. deutsche Geschichtskunde, 1847, IX, 384—395; E. A. J. Laspeyres, Die Bekehrung Nordalbingiens und die Gründung des Wagrischen Bisthums Aldenburg-Lübeck, Bremen 1864; Codex diplom. Lubocensis, Abth. I, Lübeck 1843—1889, Abth. II: Urkundenbuch des Bisthums Lübeck, Oldenburg 1856.) [Neher.]

Lüge, der Gegensatz zur Tugend der Wahrheit oder Wahrhaftigkeit, ist eine Aussage im Widerspruch mit der eigenen Ueberzeugung oder Meinung (enunciatio contra mentem) und mit der Absicht, jemanden in Irrthum zu führen, der ein Recht auf die Wahrheit hat. 1. Es ist gleichgültig, ob die Aussage durch eigentliche Worte oder durch Zeichen, Geberden oder Handlungen geschehe, daher auch die Verstellung (simulatio) zur Lüge zu rechnen ist. Der Gegenstand (materia) der Lüge ist also die Unwahrheit, aber nicht die objective, sondern die subjective Unwahrheit, das, was man für unwahr hält, so daß man auch lügen kann, indem man etwas Wahres aussagt, wenn man es nämlich für falsch hält. Dagegen ist die bloß irrthümliche, also nicht beabsichtigte Aussage des Unwahren nicht Lüge, denn zum Wesen dieser (als forma) gehört jedenfalls der Wille oder die Absicht, Unwahres zu sagen. Ob aber dazu auch die Absicht gehört, zu täuschen oder irre zu führen, das ist allerdings controvers. Der hl. Augustinus betrachtet diese Absicht zu täuschen als ein wesentliches Merkmal der Lüge (De mendacio c. 4). Der hl. Thomas dagegen hält den Begriff der Lüge für abgeschlossen mit der falschen Aussage als materia und mit der Absicht, Unwahres zu sagen, als der forma. Aber auch er bezeichnet die Absicht, irre zu führen, wenn auch nicht als zum Wesen der Lüge, doch als ad perfectionem ipsius (2, 2, q. 110, a. 1 c.), also zum vollen Begriffe derselben gehörig. Es ist somit nur eine Differenz zwischen einem weitern und engern Begriffe der Lüge vorhanden, welche praktisch nicht von Bedeutung sein kann; denn in der Wirklichkeit wird man doch kaum jemals die bewußte Unwahrheit aussprechen ohne die Absicht, wenn auch vielleicht ohne die Aussicht, zu täuschen. Der durch Indicien überwiesene Verbrecher z. B., der noch läugnet, um dadurch etwa die Todesstrafe von sich abzuwenden, wenn auch nicht seine Unschuld zu beweisen, hat doch die Absicht, die Ueberzeugung von seiner Schuld abzuschwächen oder zu erschüttern, indem er das letzte und kräftigste Beweismittel für sie zurückhält. Außerdem mag die Absicht, Unwahres zu sagen, ohne die Absicht zu täuschen, etwa bestehen in Scherzreden, von denen sogleich erkannt werden muß, daß sie nicht ernst gemeint sind; aber solche Reden können doch kaum im eigentlichen Sinne Lügen genannt werden. Die Absicht, nicht bloß zu täuschen, sondern auch überhaupt Unwahres aus-

zusagen, ist ausgeschlossen bei solchen Reden, die zwar ihrem Wortlaute nach der Wahrheit im Sinne der concreten Wirklichkeit nicht entsprechen, aber auch gar nicht in diesem Sinne ausgegeben und angenommen werden können. Dieses gilt namentlich von den Werken der Dichtkunst, die ausgesprochenermaßen auf jene Wahrheit gar keinen Anspruch machen, sondern nur die Erzeugung angenehmer Phantasiebilder oder die anschauliche Darstellung allgemeiner Wahrheiten sich zum Ziele setzen, wie die Fabel, die Parabel, das Märchen, die Erzählung, der Roman, das Drama ꝛc. Nur der Unmündige kann das, was so erzählt wird, so aufnehmen, als wäre es wirklich geschehen. Noch mehr gilt dieß von den bildlichen und figürlichen Redensarten und Ausdrücken, wie Hyperbel, Ironie, Metapher ꝛc., deren keine gebildete Sprache entbehren kann und deren wirklich gemeinter, vom buchstäblichen abweichender Sinn einerseits durch den Sprachgebrauch, andererseits durch den Zusammenhang und die begleitenden Umstände mit hinreichender Sicherheit bestimmt wird; und nicht minder von den Höflichkeitsphrasen, die ihren ursprünglichen und wörtlichen Sinn schon längst verloren haben und durch Sitte und Brauch nur mehr in sehr abgeschwächter Bedeutung gebraucht und verstanden werden. Solche Redeweisen kann man daher nicht im eigentlichen Sinne Lüge nennen, obwohl mehrere Väter sich eine solche Ausdehnung ihres Begriffes erlaubt haben und sich dann zu bedenklichen Auskunftsmitteln gedrängt sahen, um die heilige Schrift und selbst Christus den Herrn gegen den Vorwurf der Lüge in Schutz zu nehmen. Der hl. Augustinus hat das Verdienst, den engern und wahren Begriff der Lüge in seinen beiden Werken De mendacio und Contra mendacium ad Consentium festgestellt zu haben.

2. Was aber wirklich und im vollen Sinne Lüge ist, das ist auch **Sünde**. Die heilige Schrift spricht das deutlich aus, schon im Alten Testamente. Denn wenn auch das achte unter den vom Sinai verkündeten Geboten: „Du sollst nicht falsches Zeugniß aussprechen gegen deinen Nächsten" (Ex. 20, 16), auf das Zeugniß im engern Sinn bezogen werden könnte, so wird es doch im 19. Kapitel des Leviticus, das als eine Erklärung jener zehn Gebote betrachtet werden kann, in einem weitern Sinn eingeschärft: „Ihr sollt nicht lügen, und keiner soll seinen Nächsten betrügen" (V. 11). Darum heißt es auch in Ps. 5, 7: „Du hassest alle Uebelthäter, vernichtest alle Lügner; der Mann des Blutes und des Truges sind ein Greuel dem Herrn." Spr. 6, 16 f. wird unter den sechs Dingen, die der Herr haßt, „die lügnerische Zunge" genannt. Im Buche der Weisheit heißt es (1, 11): „Der trügerische Mund bringt in's Verderben die Seele", und Jesus Sirach sagt (7, 14): „Lüge doch ja nicht mit was immer für einer Lüge; denn die Gewöhnung daran ist nicht Gutes." Das Neue Testament verdammt schon dadurch die Lüge, daß es dieselbe vom Teufel ableitet, den Christus einen Lügner und Vater der Lüge nennt (Joh. 8, 44); dann in besonderen Aussprüchen, in denen vor ihr gewarnt wird, z. B. Eph. 4, 25: „Leget ab die Lüge und redet Wahrheit ein Jeglicher mit seinem Nächsten, weil wir Glieder von einander sind"; Col. 3, 9: „Belüget nicht einander!" Jac. 3, 14: „Prahlet nicht und lüget nicht gegen die Wahrheit; denn das ist nicht die Weisheit, die von Oben kommt, sondern eine irdische, thierische, teuflische." Ananias und Saphira werden für ihre Lüge mit dem Tode bestraft, und der hl. Johannes verkündet in der Offenb. 21, 8 allen Lügnern, daß „ihr Theil sein wird in dem Pfuhle, der mit Feuer und Schwefel brennt", und 22, 15, daß „jeder, der die Lüge liebt und übt, draußen sein wird bei den Mördern, Unzüchtigen und Götzendienern".

3. **Die Sündhaftigkeit** (malitia) der Lüge hat darin ihren Hauptgrund, daß sie Mißbrauch der Sprache ist, dieser edlen Gottesgabe, die den Menschen verliehen ist, damit sie durch gegenseitige Mittheilung ihres innern Lebens, ihrer Gedanken, Entschlüsse und Gefühle, eine große geistige Gemeinschaft und Einheit bilden sollen, wie sie durch die Bande des Blutes vermöge der gemeinsamen Abstammung eine leibliche Einheit und Gemeinschaft ausmachen. Im Widerspruche mit diesem gottgewollten Zwecke der Sprache gebraucht sie der Lügner, anstatt zur Mittheilung, vielmehr zur Verhüllung und Vorenthaltung seiner Gedanken und setzt dadurch einen Widerspruch nicht bloß zwischen sich und dem Nächsten, sondern sogar in sich selbst, indem sein Inneres nicht mehr mit seinem Aeußern, das Sein nicht mehr mit dem Schein übereinstimmt. Dadurch trägt er auch, so viel an ihm ist, zur Vereitelung des großen Zieles des Heilandes bei, das er ausspricht in den Worten: ut omnes unum sint. Darum gibt der Apostel als Grund, warum wir die Lüge meiden sollen, an: „weil wir Glieder von einander sind". Diese Einheit der Menschheit bethätigt sich in ihrem ganzen geselligen Leben, das ein Zusammenwirken und ein Austausch der mannigfaltigen Thätigkeit der einzelnen Menschen ist. Der gesellige Verkehr beruht aber wesentlich auf dem allgemeinen gegenseitigen Vertrauen, und dieses hinwiederum auf der Wahrheit; denn wenn Lug und Trug berechtigt sind, werden sich durch allgemeines Mißtrauen jenem Zusammenwirken auf jedem Schritte Hindernisse in den Weg legen, — wie es infolge der von Anfang an in der Menschheit herrschenden Lüge leider in weitem Umfang wirklich der Fall ist. Jede Lüge berechtigt und vermehrt jenes allgemeine Mißtrauen, wenn auch in einem im einzelnen Falle kaum merkbaren Maße, und trägt damit einen Theil der Schuld an der Behinderung und Vereitelung der großen Güter und Zwecke des geselligen Verkehrs der Menschheit. — Ein fernerer Grund der Sündhaftigkeit der Lüge ist, daß der Mensch nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen ist, und daß der ganze Inbegriff seiner sittlichen Aufgabe darin besteht, dieses durch die Sünde ver-

dunkelte und entstellte Ebenbild in sich wieder herzustellen und zu vervollkommnen. Gott aber ist die Wahrheit; durch jede Lüge werden wir daher Gott unähnlich und vielmehr dem Teufel ähnlich, der ein Lügner und in dem keine Wahrheit ist (Joh. 8, 44 ff.). — Endlich ist an sich betrachtet die Wahrheit immer ein Gut, folglich ihr Gegentheil, der Irrthum, immer ein Uebel. Der Lügner raubt daher dem Nächsten ein Gut, worauf er Anspruch hat, und fügt ihm dafür ein Uebel zu, verletzt also die Nächstenliebe. Allerdings mag im einzelnen Falle die Wahrheit bei dem höchst verschiedenen Werthe, den sie nach ihren mannigfaltigen Gegenständen und den entgegengesetzten Wirkungen auf das Gemüth hat, nicht als Gut geschätzt, der Irrthum nicht als Uebel empfunden werden, aber das ändert doch ihre Natur nicht; und wenn der Mensch auch kein Recht auf jede Einzelwahrheit hat, so hat er doch das Recht, von der Lüge verschont zu werden, die ja nicht bloß die Negation, sondern das conträre Gegentheil der Wahrheit ist. Wenn übrigens der Belogene die Lüge auch nicht als eine Verletzung der Nächstenliebe empfindet, weil er das ihm zugefügte Uebel nicht als solches, sondern vielleicht sogar als ein Gut schätzt, so kann er sie doch im immer möglichen Falle der Entdeckung als eine Verletzung der ihm schuldigen Achtung schmerzlich empfinden; denn in Wirklichkeit hat die Lüge immer eine gewisse Geringschätzung ihres Opfers zur Voraussetzung, indem man ihm das Vermögen, den Irrthum von der Wahrheit zu unterscheiden, entweder gar nicht oder doch nur in beschränktem Maße zutraut.

4. Wenn indeß alle wirkliche Lüge Sünde ist, so ist darum doch nicht jede Lüge Todsünde, sondern im täglichen Leben hat vielmehr die läßliche Sünde der Lüge ein weites Gebiet. Die Schwere der Sündhaftigkeit der Lüge bestimmt sich nach den allgemeinen Merkmalen der schweren und der leichten Sünde, und daher zunächst nach dem Gegenstande, also nach dem objectiven und subjectiven Werthe der Wahrheit, welche verläugnet und dem Nächsten vorenthalten wird. Daher ist z. B. die Verläugnung einer Wahrheit, die zum ewigen Heile nothwendig ist, immer eine schwere Sünde. Andererseits bestimmt sich die Schwere der Sünde nach der Absicht und dem Zweck der Lüge. In dieser Beziehung unterscheidet man die Scherzlüge (mendacium jocosum), die Noth- und Dienstlüge (mendacium officiosum), und die Schadenlüge (mendacium damnosum s. perniciosum). Wenn man nun im Allgemeinen sagt, daß die Scherz- und die Nothlüge nur läßliche Sünde seien, so geschieht das unter der Voraussetzung, daß die Wahrheiten, die darin verläugnet werden, von geringem Werthe, also materia levis seien. Aber es gibt Fälle, bei denen die subjectiven Momente der Todsünde schwer in's Gewicht fallen. Es gibt z. B. sehr boshafte Scherzlügen und für den Fall der Noth lange voraus ersonnene und überdachte Nothlügen; auch können äußere Umstände, z. B. leicht vorauszusehendes Aergerniß, die Lüge erschweren. Aber allerdings wird in solchen Fällen die Lüge auch schon mehr oder weniger in die Schadenlüge übergehen oder auch durch ihre Absicht an dem Charakter einer andern schweren Sünde theilnehmen.

5. Die Scherzlüge ist die Lüge, welche nur zum Zwecke der Erheiterung ersonnen und ausgesprochen wird. Die Voraussetzung, unter welcher sie als leichte Sünde zu betrachten ist, ist, daß die Unwahrheit der Aussage leicht und bald erkannt werden kann, und daß sie ausschließlich die Erheiterung der Zuhörer zum Zwecke hat. Sie muß daher insbesondere jede liebloſe Absicht ausschließen, also für niemanden kränkend, sondern ganz harmlos sein. Am schwersten wird die Scherzlüge die Todsünde vermeiden, wenn sie sich auf das Gebiet des Heiligen wagt, wo sie leicht den Charakter der Religionsspötterei und selbst der Blasphemie annimmt. Immer aber ist die Lüge, auch wenn sie bloß rasch vorübergehende Irreleitung ist, als Mittel zur Belustigung mit dem gebührenden Ernst des Christen und seiner schuldigen Verehrung vor der Wahrheit unvereinbar.

6. Die Nothlüge ist die Lüge zum Zwecke, einen Schaden abzuwenden entweder von der eigenen Person (mendacium necessitate extortum) oder von einem Andern (mendacium officiosum). Auch die Nothlüge ist Sünde, wenn sie auch an sich oder nach Umständen nur leichte Sünde sein kann. Zwar haben schon mehrere Väter die Lüge zu einem guten Zwecke von Schuld freigesprochen: so Clemens von Alexandrien (Stromata 7, 9), Origenes (Strom. 6, de la Rue I, 39), Chrysostomus (De sacerdotio 1, 8 sq., Hom. 32 et 53 in Genesim), Lactantius (Instit. 6, 10), Hieronymus (Comment. in ep. ad Galatas 2, 11. 12, Vallarsi VII, 406, und Epistola 67 ad Augustinum, Vallarsi I, 402 sq.), Cassianus (Collat. 17, 17 sq.). Auch neuere, namentlich protestantische Theologen haben in der Nothlüge nicht nur überhaupt nichts Sündhaftes, sondern auch nicht einmal das Wesen der Lüge gefunden, indem sie eigens zu diesem Zwecke die Liebloſigkeit als wesentliches Merkmal in den Begriff der Lüge aufnehmen; so Rothe (Christliche Ethik, 3. Th., S. 548). Dem gegenüber hat schon der hl. Augustinus den sündhaften Charakter auch der Nothlüge in seinen beiden Büchern über die Lüge vertheidigt. So spricht er auch in der Enarratio in Ps. 5, 7: Duo sunt omnino genera mendaciorum, in quibus non magna culpa est, sed tamen non sunt sine culpa, cum aut jocamur, aut ut prosimus mentimur. Das, was die Lüge wesentlich zur Sünde macht, der Mißbrauch der Sprache gegen ihren von Gott geordneten Zweck, findet sich auch in der Noth- und Dienstlüge. Die der Lüge innewohnende Liebloſigkeit bildet allerdings auch einen Grund ihrer Sündhaftigkeit, aber weder den einzigen noch den Hauptgrund, so daß sie, wenn sie im einzelnen Falle die Liebe nicht verletzte, sondern sogar aus

ihr hervorzugehen schiene, aufhörte, Sünde zu sein. Bonum ex integra causa, malum ex omni defectu. Was einmal gegen die von Gott gesetzte Ordnung ist, ist auch gegen die Liebe zu Gott und kann daher unmöglich der Nächstenliebe zum Mittel dienen; wir würden sonst dem unheilvollen Irrthum verfallen, daß der Zweck die Mittel heilige. Auch von der Nothlüge gilt daher die Mahnung des Apostels: „Sollen wir Böses thun, daß Gutes daraus hervorgehe?“ (Röm. 3, 8) und insbesondere das Wort Jobs (13, 7): „Bedarf Gott etwa eurer Lüge, daß ihr für ihn Trug redet?“ Darum muß der Christ die Zuversicht haben, daß die Lüge nie den Nutzen haben kann, den sie etwa versprechen mag, und daß dagegen Gott den Schaden, den man von der Wahrheit befürchtet, zum Nutzen wenden wird. Dieß gilt besonders von der Tendenzlüge, mit der man etwa glauben könnte, die gute Sache zu fördern und dem Wohle des Staates oder gar der Kirche, des Reiches der ewigen Wahrheit, zu dienen. Daß aber das Motiv der Nächstenliebe, wenn es auch die Schuld der Lüge nicht aufheben kann, sie doch verringert und zur leichten Sünde macht, das sagt jedem das natürliche Gefühl. Dieses ist es auch ohne Zweifel, was die protestantischen Theologen bei ihrer Zurückweisung des Unterschiedes der läßlichen und der Todsünde nöthigt, die Noth- und Dienstlüge von aller Schuld freizusprechen.

7. Hart an das Gebiet der Nothlüge grenzt der innere Vorbehalt, restrictio mentalis (s. d. Art.), ja er schweift schon zum großen Theile über ihre Grenze hinüber. Er besteht in einem unvollkommenen Ausdruck der wirklichen Meinung (mens) des Redenden, so daß über dieselbe ein Zweifel und damit auch die Möglichkeit der irrigen Auffassung gelassen ist. Dieses geschieht besonders, indem man eine nähere Bestimmung und engere Beschränkung der Aussage in Gedanken macht, ohne sie ausdrücklich im Worte auszusprechen. Der Zweck ist, dem Fragenden eine Wahrheit vorzuenthalten, wo das nächste Mittel dazu, das Stillschweigen, nicht zulässig ist. Dieser Zweck kann im einzelnen Falle erlaubt sein; denn, wie der hl. Augustinus sagt, aliud est mentiri, aliud verum occultare, siquidem aliud est falsum dicere, aliud verum tacere (in Ps. 5). Denn niemand hat ein Recht auf jede concrete Wahrheit, so daß jedermann verpflichtet wäre, ihm alles zu sagen, was er wissen möchte. Damit aber jener Vorbehalt auch ein erlaubtes Mittel zu diesem Zwecke sei, ist es nothwendig, daß dem Fragenden neben der Möglichkeit des Irrthums über die Meinung des Redenden auch die Möglichkeit der richtigen Deutung gegeben sei, so daß ihm die Wahl gelassen ist zwischen Irrthum und Wahrheit, und daß der Irrthum, wenn er sich für diesen entscheidet, ihm selbst zuzuschreiben ist, weil jene unvollkommene Aussprache der Wahrheit nur der Anlaß, nicht die wirkliche Verursachung seines Irrthums ist. Darum müssen die gebrauchten Ausdrücke entweder schon vermöge des allgemeinen Sprachgebrauches mehrdeutig sein (amphibologia), oder begleitende Umstände und Verhältnisse müssen erkennen lassen, daß sie in einem andern als dem zunächst liegenden Sinne gebraucht werden, wie wenn z. B. der Bediente einen Besuch abweist mit den Worten: „Der Herr ist nicht zu Hause.“ Wo dagegen die Worte die wirkliche Meinung des Redenden gar nicht erkennen lassen, weil sie dieselbe nicht bloß in unvollkommener und dadurch mißverständlicher Weise, sondern gar nicht oder vielmehr ihr Gegentheil bezeichnen, da ist die restrictio (in diesem Falle pure mentalis genannt), ohne Weiteres als Nothlüge zu beurtheilen. Aber auch jene Restriction, die zwar Wahres aussagt, aber in absichtlich mißverständlichen Ausdrücken, ist unerlaubt gegenüber von denen, welche ein Recht haben nicht bloß auf Wahrheit, sondern auf die volle Wahrheit, wie z. B. der Richter und die Obrigkeit überhaupt. Immer aber ist auch sie ein bedenkliches Mittel, um ein Geheimniß zu bewahren, weil die Grenzlinie zwischen dem Erlaubten und Unerlaubten so schwer mit der nothwendigen Bestimmtheit zu ziehen ist.

8. Das weiteste Gebiet hat die schwere Sünde in der Schadenlüge, d. h. in jener Lüge, welcher die Absicht zu Grunde liegt, den Nächsten an Leib und Leben, an den zeitlichen Gütern, an der Ehre, oder sogar am ewigen Heile zu schädigen. Ihre Schwere bemißt sich zunächst nach der Größe des Schadens, den sie anrichten soll, aber auch nach dem Maße der Bosheit und Lieblosigkeit, welche der Absicht zu schaden zu Grunde liegt. Wenn man also sagt, nur die Schadenlüge sei (an sich) schwere Sünde, so will das jedenfalls nicht sagen, jede Schadenlüge sei schwere Sünde; denn es gibt auch in ihrem Gebiete leichte Sünden, wenn nämlich der angerichtete Schaden nicht groß ist oder auch ohne schuldbare Nachlässigkeit nicht in seinem ganzen Umfange vorhergesehen werden konnte.

9. Aus der häufigen Einzellüge entwickelt sich das Laster der Lügenhaftigkeit, das in einer Fertigkeit und Geneigtheit zu lügen besteht. Nach und nach führt dieses Laster nicht bloß eine völlige Gleichgültigkeit gegen Wahrheit und Lüge, sondern auch eine wirkliche Liebe zur Lüge herbei. Wie viele Menschen gibt es, die ihre Freude daran haben, ihre Nebenmenschen zum Besten zu halten, und jede gelungene Lüge wie einen Triumph bejubeln! Ja, die Lügenhaftigkeit kann sich zu einer Art Besessenheit vom Geiste der Lüge ausgestalten, die den Ursprung der Lüge vom Vater der Lüge verräth und beweist. Als ein Beispiel dieser gewissermaßen naturgemäßen Entwicklung der Lüge könnte ein nur allzu berühmter Schriftsteller des vorigen Jahrhunderts gelten. [Weinhart.]

Lütolf, Aloys, einer der bedeutendsten katholischen Schweizer Theologen aus neuerer Zeit, wurde geboren 23. Juli 1824 zu Gettnau, Pfarrei Ettiswyl im Kanton Luzern. Da die äußere Natur jedem Menschen eine gewisse körperliche und geistige

Signatur aufprägt, und in der Gegend, wo Lütolfs Wiege ſtand, das poetiſch-romantiſche Alpenland ſich gerade in die reich geſegneten Thäler der Mittelſchweiz abſenkt, ſo iſt es nicht zum Verwundern, wenn in dem ſpätern geiſtigen Leben und Schaffen Lütolfs neben verſtändiger Nüchternheit und ſcharfſinnigem Forſchergeiſt auch eine eigenthümliche Vorliebe zur Myſtik und ein reges dichteriſches Streben hervortreten. Seine Eltern waren einfache Landleute von tiefer, aufrichtiger Religioſität, ernſt in den ernſten Lagen des Lebens, aber auch gemüthreich und froh zu guter Stunde. Wie tief ſie dem Knaben Aloys den Geiſt der Frömmigkeit einzuprägen wußten, zeigt der eine Vorfall, daß, als derſelbe im Aloyſius-Büchlein von den ſtrengen Bußübungen des Heiligen las, er ſogleich die ſoeben erhaltenen Leckerſachen bei Seite legte, um das Beiſpiel des heiligen Jünglings nachzuahmen. Gleichzeitig pflanzte ſich ihm im Umgang mit den Eltern, die er ſtets mit mühevoller Anſtrengung beladen ſah, der Geiſt der Arbeit ein. Schon in den Volksſchulen ſeiner Heimat zeichnete ſich Lütolf ſo ſehr aus, daß ſeine geiſtlichen Leiter, Pfarrer Schiffmann von Altishofen und deſſen Pfarrhelfer Staffelbach, die Eltern veranlaßten, ihren Sohn Aloys ſtudiren zu laſſen. Lütolf machte hierauf von 1838—1841 ſeine Gymnaſialſtudien am neu gegründeten (Jeſuiten-) Collegium in Schwyz, wo unter Anderen der berühmte Homilet P. Schleiniger ſein Lehrer war, und vollendete ſie in Luzern. Am Lyceum daſelbſt trat er zuerſt mit J. Eutych Kopp, dem berühmten Altmeiſter der kritiſchen Geſchichtsforſchung, in nähere Beziehung. Der Grundſatz, der Lütolf ſchon während dieſer Studien und ſpäter im Leben auf die geiſtige Höhe und zu ſeinem literariſchen Ruhme brachte, war: nichts wahrhaft Wiſſenswürdiges zu vernachläſſigen und keiner bedeutenden Erſcheinung in Wiſſenſchaft, Kunſt und Literatur ſich zu verſchließen. Und doch fielen gerade ſeine Lycealſtudien in eine politiſch hocherregte Zeit. Verfaſſungsreviſion, Jeſuitenberufung, Freiſchaarenzüge und die Ermordung des katholiſchen Volksmannes und Rathsherrn Leu folgten ſich ſozuſagen Schlag auf Schlag, ſo daß auch die älteren Studirenden unwillkürlich in die Bewegung hineingeriſſen wurden. Lütolf ſchloß ſich mit ſeinen Geſinnungsgenoſſen dem neugegründeten katholiſchen ſchweizeriſchen Studentenverein an und begann mit Liebe und Begeiſterung unter den Jeſuiten Roh, Damberger u. A. das Studium der Theologie. Das Studienjahr 1846—1847 wurde aber angeſichts des drohenden Krieges ein äußerſt unruhiges. Lütolf ſtellte ſich im Februar 1847 mit einer größern Anzahl Studirender zum Zwecke beliebiger Dienſtleiſtung zur Verfügung, functionirte im Herbſt desſelben Jahres als Geheimſecretär des Schultheißen Siegwart Müller und nachher in gleicher Eigenſchaft unter Oberſt Müller bei dem ſiegreichen Zug der Sonderbundstruppen in die Leventina. Angeſichts der veränderten Lage und Richtung in Luzern bezog Lütolf im Herbſte 1847 die Univerſität Freiburg im Breisgau; hier verblieb er zwei Jahre, während welchen er nicht nur in der Theologie ſich allſeitig ausbildete, ſondern auch geſchichtliche und ſelbſt naturwiſſenſchaftliche Fächer betrieb. Allein Baden war damals ſchon von der Revolution durchwühlt; im Juni 1849 brach ſie heftiger aus, ſo daß die Collegien geſchloſſen wurden und Lütolf mit den anderen Schweizern in die Heimat zurückreiste. In Freiburg hatte er beſonders die Freundſchaft und das Vertrauen von Alban Stolz gewonnen, und da auch nach Niederwerfung des Aufſtandes die Lage eine recht trübe und troſtloſe blieb, faßten Stolz, Hirſcher und andere Profeſſoren der Univerſität den Gedanken, in der Schweiz ein proviſoriſches Colleg zu eröffnen. Lütolf ſollte der Vermittler der bezüglichen Unterhandlungen ſein; allein bei der bald eintretenden günſtigen Wendung der Dinge in Baden unterblieb die Ausführung des Werkes. Im Herbſte 1849 begab ſich Lütolf zur Vertiefung ſeiner Geſchichtsſtudien nach München, das damals durch eine Zahl der bedeutendſten katholiſchen Gelehrten ſich Ruhm verſchafft hatte, trat dann im Herbſte 1850 in's Seminar zu Solothurn und erhielt am Stephanstage die heilige Prieſterweihe. Er paſtorirte eine Zeitlang in Altishofen und nahm dann im Herbſt 1852 einen (wiederholt) an ihn ergangenen Ruf als Lehrer der Geſchichte an der katholiſchen Kantonsſchule St. Gallen an. Während der Zeit ſeiner Lehrthätigkeit benutzte er unter der Leitung Biſchof Greiths fleißig die literariſchen Schätze der dortigen Stiftsbibliothek und legte dadurch den Grund zu ſeinen Forſchungen über die älteſte Kirchengeſchichte der Schweiz, deren reife Früchte ſpäter in ſeinen „Glaubensboten" zu Tage traten. Die Aufhebung der katholiſchen Kantonsſchule machte 1856 der Wirkſamkeit Lütolfs in St. Gallen ein Ende. In demſelben Herbſte noch als Sentipfarrer nach Luzern berufen, fand er hier eine Wirkſamkeit, die ihm noch ziemlich freie Zeit ließ, die reichhaltigen Bibliotheken und Archive zu benutzen und den hiſtoriſchen Studien obzuliegen. Die engen perſönlichen Beziehungen zu J. Eut. Kopp förderten ihn ungemein im Gebiete der kritiſchen Forſchung. Zwar ſind die erſten bedeutenderen Arbeiten dieſer Periode noch unter dem vorherrſchenden Einfluß ſeiner Gügler- und Görres-Studien entſtanden und meiſt culturgeſchichtlicher Natur; ſo ſeine „Sagen, Gebräuche und Legenden aus den fünf Orten (der Urſchweiz)", von denen Lütolf im J. 1861 ein erſtes Heft herausgab, das ſich bis 1865 zu dem ſtattlichen Band von 600 Seiten erweiterte und die Anerkennung der bedeutendſten Germaniſten erntete. Faſt gleichzeitig erſchien ſein „Leben und Bekenntniſſe des J. L. Schiffmann", das nicht nur als Denkmal pietätsvoller Dankbarkeit gegen ſeinen geiſtlichen Vater, ſondern auch als äußerſt werthvoller Beitrag zur Charakteriſtik J. M. Sailers und ſeiner Schule in der Schweiz erſcheint. In den „Schweizerblät-

tern" unternahm Lütolf „Streifzüge in's vorchristliche Alterthum"; im „Geschichtsfreund" (Bd. XIV) schrieb er über „Die Leprosen und ihre Verpflegung im Allgemeinen und die Sondersiechenhäuser in Luzern im Besondern" (Bd. XVI), „Luzerns Schlachtenliederdichter im 15. Jahrhundert, besonders Hans Halbsuter und das Sempacherlied" (Bd. XVIII); ferner über „Bann und Rache, aus dem Leben des Schultheißen P. von Gundoldingen" (Bd. XVII); „Zur Geschichte der Vermögenszustände im Kanton Luzern im 14. und 15. Jahrhundert" (Bd. XIX); „Sankt Kümmerniß und die Kümmernisse der Schweizer" (Bd. XIX u. XXIV); war daneben als eifriger Mitarbeiter am 1862 begonnenen schweizerischen „Idiotikon" thätig und auf dem Gebiete der Publicistik als Mitredactor (neben Professor Suppiger) an dem 1863 neugegründeten „Kirchenblatt der kathol. Schweiz". — Im Herbst 1864 wurde Lütolf von Bischof Lachat zum Subregens des Priesterseminars gewählt, an eine Stelle, die ihm ganz zugesagt hätte, wenn er nicht durch zu viele Vorlesungen von seinen liebgewonnenen Studien abgezogen worden wäre, und wenn nicht schon damals die radicalen Diöcesankantone ihre Angriffe auf das Seminar begonnen hätten. Da starb 25. October 1866 in Luzern der Geschichtsforscher J. Eut. Kopp, ohne daß er sein epochemachendes Werk, die „Geschichte der eidgenössischen Bünde", hatte vollenden können. Zum Abschluß desselben fehlten noch das 5. und das 12. Buch. Kopp aber hatte Lütolfs geistige Kraft, seine feine und scharfsinnige Forschungsmethode kennen gelernt und ihm daher sterbend seine historischen Manuscripte übermacht. Andererseits bestimmte nun auch v. Waitz, dem durch die Wedekind'sche Stiftung die Sorge für Fortführung des monumentalen Werkes oblag, Professor Busson für die Bearbeitung des 5., Lütolf aber für die des 12. Buches, in welch letzterem „Die Lage des Reiches unter Ludwig (dem Bayer) bis zum Frieden Oesterreichs mit Luzern und den drei Waldstätten (1330—1336)" behandelt werden sollte. Hierfür fand sich wohl reichhaltiges Material, aber nichts Fertiges in dem Nachlasse Kopps. Dennoch machte sich Lütolf alsbald an die Arbeit, indem er die Vollendung des Werkes als eine seinem verehrten Meister zu leistende Ehrenschuld betrachtete. Gleichzeitig setzte er in seinem Werke „Jos. Eut. Kopp als Professor, Dichter, Staatsmann und Historiker" (Luz. 1868) seinem verewigten Freund und Meister ein classisches Ehrendenkmal. Am 31. Juli 1868 wurde Lütolf zum Professor der Kirchengeschichte für die theologische Lehranstalt Luzern gewählt, und so ward ihm nicht nur eine seinem reichen Wissen angemessene Stellung zu Theil, sondern er wurde auch durch die bald nachher erfolgende Wahl zum Canonicus am Stifte St. Leodegar in die Lage versetzt, seine Muße ungehindert dem begonnenen Werke zu widmen und seinen hochbetagten Eltern ein Asyl der wohlverdienten Ruhe zu gewähren. Gleichsam zur Rechtfertigung seines Berufes als akademischer Lehrer veröffentlichte er nun zunächst seine „Glaubensboten der Schweiz vor Sanct Gallus" (1870, Luzern, bei Gebr. Räber), eine Monographie von bleibendem Werth über die älteste Kirchengeschichte der Schweiz. Von da an arbeitete Lütolf an der Fortsetzung des Kopp'schen Geschichtswerkes und zwar mit solcher Energie, daß er 1875 mit der Reinschrift beginnen konnte. Neben diesen großen Arbeiten fertigte er noch zahlreiche gediegene Artikel in historische Zeitschriften, in die Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer von Kraus, in das Kirchenlexikon (2. Auflage) u. s. w. In den letzten Jahren fühlte er sich immer mächtiger wieder zu den Studien hingezogen, von denen er, dem Zuge seines gläubig-frommen und mystisch-poetischen Gemüthes folgend, einst ausgegangen war: zum Studium der Mystiker des Mittelalters. Die Resultate seiner bezüglichen Arbeiten: „Der Gottesfreund im Oberland", „Ueber den Prozeß und die Unterwerfung Meister Eckhardts" und „Besuch eines Cardinals beim Gottesfreund im Oberland", sind zwar durch die neueren Untersuchungen Denifle's mehrfach in Frage gestellt worden; Lütolf bleibt aber das Verdienst, gerade den Anstoß zu diesen neueren Forschungen gegeben zu haben. Mitte März 1879 erkrankte Lütolf heftig und starb darauf am 8. April desselben Jahres, ohne den Fortsetzungsband zu Kopps Geschichte ganz vollenden zu können; sein Nachfolger im Amte, Professor Franz Rohrer (gest. 1882), brachte ihn zum Abschluß. Lütolf war für seine Verdienste um die Wissenschaft von der Universität Zürich 1876 mit der philosophischen, 1877 von Tübingen mit der theologischen Doctorwürde ausgezeichnet worden. (Vgl. des Unterzeichneten Erinnerungen an Dr. Al. Lütolf, Luzern 1880, wo ein vollständiges Verzeichniß der Schriften eingeflochten ist.) [J. Schmid.]

Lüttich (Leodium, Liége), belgische Provinz, 52½ □Meilen groß, mit der gleichnamigen Hauptstadt, umfaßt den Haupttheil des ehemaligen, zum westfälischen Kreise und zur Metropole Köln gehörigen Hochstiftes Lüttich, das sich vor dem 16. Jahrhundert über etwa 105 □Meilen ausdehnte und in acht Erzdiaconate eingetheilt war. Mit dem 4. Jahrhundert bestand schon eine ecclesia (dioecesis) Tungrensis, der Anfang des spätern Bisthums Lüttich. Als Stifter derselben wird manchmal der hl. Maternus, richtiger der hl. Servatius (gest. 384) genannt; Bischofssitz war erst Tongern; aber noch Servatius selbst verlegte ihn nach Maastricht. Bischof Monolphus (gest. um 588) erbaute an der Maas eine Reihe von Kapellen und schenkte dem Bisthum bedeutende Besitzungen, aus welchen später das Fürstenthum Lüttich entstand. Nach Monolphus werden noch fünf Bischöfe, unter ihnen der berühmte hl. Amandus (s. d. Art.), bis auf den hl. Lambertus (s. d. Art.) genannt. Unter letzterem war der Ort Lüttich oder Leodium noch ein Flecken, der erst kurz vorher da entstanden war, wo der kleine Fluß Legia

in die Maas fällt. Die Leiche des heiligen Martyrers wurde noch zu Maastricht (Trajectum ad Mosam) begraben. Von hier aber verlegte Lamberts Nachfolger Hugbert oder Hubertus, der bekannte Heilige, den Bischofssitz nach Lüttich und darf mit Recht als der erste Begründer der Stadt an der Legia betrachtet werden, da er dem Orte bürgerliche Gesetze gab, polizeiliche Verordnungen traf, die Maße, Gewichte u. s. w. regelte und dort zwei Kirchen erbauen ließ. Unter Karl d. Gr. war Lüttich eine villa regia, nichts Anderes als ein größeres Dorf. Die Bischöfe beförderten daselbst das Unterrichtswesen. Als die Wuth der Normannen ausgetobt hatte, bestiegen nach einander die berühmten Ratherius und Balderic, der barmherzige Heraclius und (972) der schwäbische Fürstensohn Notker den Lütticher Bischofssitz. Letzterer, ein thatkräftiger Mann, ließ die Stadt mit Mauern umgeben und die Maas canalisiren; ferner ließ er die Lambertuskirche auf großartige Weise umbauen und gründete eine Anzahl neuer Kirchen, welche theilweise noch heute bestehen. Den Abteien Fosses, Lobbes und Gembloux bewies er reiches Wohlwollen; die im Entstehen begriffene Stadt Mecheln förderte er auf jede Weise, und das Räuberschloß Chèvremont zerstörte er. Auch begründete er mancherlei Pflegestätten der Cultur und rief sogar eine Copistencongregation (Fratres ad pennam) zur Verbreitung wissenschaftlicher Handschriften in's Leben. Das Bisthum Lüttich erstreckte sich bald von Aachen bis an die Scheldemündungen. Das Fürstenthum war bereits durch Zwentibold bedeutend erweitert worden; die sächsischen Kaiser verliehen Bischof Notker eine Reihe Vergünstigungen. Somit darf man Notker als den Gründer des Fürstenthums Lüttich bezeichnen, welches durch Schenkungen des Kaisers bald folgende Regionen umfaßte: den Pagus Hasbania, die Grafschaft Looz, die Markgrafschaft Franchimont, Condroz, das Land zwischen Sambre und Maas. Seit dem 7. Jahrhundert hatten sich Kapellen und Klöster in erfreulicher Weise gemehrt; so werden genannt Belysia im J. 650, Eyck, Neufmoustier, Malmedy und Stavelot oder Stablo (vom hl. Remaclus gegründet), welche im 11. Jahrhundert an Zahl und Ausdehnung immer mehr zunahmen. Notkers Nachfolger waren meist Söhne aus vornehmen Häusern. Manche von diesen zeichneten sich durch umsichtige Verwaltung des Bisthums, Andere leider durch Simonie und große von ihnen verübte Mißbräuche aus. Einer der bedeutendsten Bischöfe des 11. Jahrhunderts war Wazo (1042—1048), der gegen Heinrich III. für die Freiheit der Kirche eintrat und den König von Frankreich von einem Einfall in Deutschland abzuhalten wußte. Wazo's Nachfolger, Theoduin (1048—1075), ein gewaltthätiger Herr, stand auf Seiten des Kaisers Heinrich IV. Er vergeudete große Summen zur Erlangung und Aufrechterhaltung der Würde eines Oberlehensherrn von Hennegau, welche die berüchtigte Gräfin Richildis von Flandern ihm angetragen hatte, und opferte dabei einen großen Theil des Kirchenschatzes seinem Ehrgeize. Die geistliche Zucht verfiel unter ihm allmälig, und dieß veranlaßte Gregor VII., eine Warnung gegen den gewaltigen Fürsten zu erlassen. Sein sanftmüthiger Nachfolger, Heinrich von Verdun (1076 bis 1091), der 38. Bischof, war nicht im Stande, Herr über die Verwirrung zu werden, die sein Vorgänger geschaffen. Er wußte jedoch die Treuga Dei zu befördern. Heinrichs unmittelbarer Nachfolger Otbert (1092—1117) überlebte Kaiser Heinrich IV. und verfaßte auf denselben eine Leichenrede, worin uns ein lebendiges Bild der damaligen Zustände und Geistesrichtung gegeben wird. Auch dieser Bischof hat sich um die Vergrößerung der Lütticher Besitzthümer bedeutende Verdienste erworben; im J. 1095 ward das Herzogthum Bouillon dem Bisthum verpfändet und verblieb demselben bis 1482, so daß die Bischöfe auch den Titel „Herzöge von Bouillon" führten. Durchaus kaiserlich gesinnt, nahm Otbert die sterbliche Hülle Heinrichs IV. in seine Cathedrale auf, bevor dieselbe nach Speier überführt wurde.

Im 11. Jahrhundert wies Lüttich drei blühende Schulen auf: die Domschule, die Laurentiusschule und eine dritte, welche mit der Collegiatkirche von St. Bartholomäus verbunden war. Aus letzterer ging der fromme und gelehrte Algerus (s. d. Art.) hervor, dessen Werke auch in Deutschland wohlbekannt sind. Ein noch berühmterer Lütticher dieser Zeit ist Gozechin, dessen Beschreibung Lüttichs, seines geistigen Lebens und seiner künstlerischen Bestrebungen eine interessante Quelle zur Culturgeschichte jener Zeit bilden (Migne, PP. lat. CXLIII, 886). Das 12. Jahrhundert hat mehrere sehr würdige und rührige Bischöfe aufzuweisen, z. B. die beiden Alberos oder Alberichs. Ersterer erlag der Hinterlist seiner Gegner; letzterer verdiente durchaus nicht das strenge Urtheil, das mancher über ihn gefällt. Allein mannigfach ereigneten sich Volksaufstände gelegentlich eines Bischofswechsels, weil nämlich das Capitel öfter ohne kaiserlichen Befehl einen Bischof erwählte, der beim Volke übel beleumundet war, so z. B. Rudolf von Zähringen (1168 bis 1191), der sich vorher (nach Daris) schon unrechtmäßig auf den Mainzer Bischofsstuhl erheben ließ und als Schismatiker später den Lütticher Bischofssitz bestieg. Er stand in dem Rufe großen Geizes, wird jedoch von deutschen Schriftstellern gepriesen, weil er das erworbene Geld zu guten Zwecken, z. B. der Erbauung der Cathedrale zu Freiburg im Breisgau, verwendete. Sein Nachfolger, der oben genannte fromme Albert von Löwen (1191—1192), wurde das Opfer antikirchlicher Bestrebungen. Um die Rädelsführer zu beschwichtigen, verlieh der 48. Bischof, der geizige, aber schlaue Albert van Cuyck (1194—1200), dem Volke eine Menge Privilegien, welche, von mehreren Kaisern gutgeheißen, als die Grundlage einer mehr volksthümlichen Verfassung des Fürstenthums betrachtet werden können. Trotz alledem gaben Volk

und Geistlichkeit bei jeder Gelegenheit erneute Beweise der größten Begriffsverwirrungen in Betreff ihrer Pflichten gegen die Obrigkeit. Vergeblich hatte Lambert le Bègue (gest. 1187) durch seine Bußpredigten die Gährung zu bekämpfen gesucht; schließlich kam der päpstliche Legat Heinrich von Albano aus Rom, um über die Schuldigen eine strenge Censur zu verhängen. — Seit Notkers Zeit waren auf Lütticher Boden kleinere Grundbesitzer hervorgetreten, Ritter oder Edelleute, welche eine gewisse Macht über das Volk ausübten und endlich, kraft ihrer Lehen, nach dem Clerus den mit den meisten Vorrechten begünstigten Stand bildeten. Im 13. Jahrhundert zählte man ungefähr 500 solcher ordentlichen Häupter als Vasallen des Bischofs. Sie hatten selbst wieder Hörige und Halbhörige in ihrem Dienste. Diese Edelleute gehorchten einem Villicus oder Major, welcher die Gerichtsbarkeit an seiner cour oder Hofe ausübte. Zu Ende des 18. Jahrhunderts gab es in den Lütticher Landen 50 solcher cours, worunter einige, welche im Laufe der Zeit zu Städten heranwuchsen. Diese Zustände führten manchmal große Streitigkeiten herbei und brachten 1238 sogar ein von der kaiserlichen Partei geschürtes Schisma hervor (Kirsch, Röm. Quartalschr. 1889, 177). Obgleich man den Anfang einer mehr demokratischen Verfassung in das 13. Jahrhundert verlegt, hatte das Volk während der ersten Hälfte desselben in Betreff der Wahlen der Schöffen u. s. w. keinerlei Rechte errungen. Im J. 1246 wurde in Lüttich zum ersten Mal das Frohnleichnamsfest gefeiert. Die Ausschweifungen des Bischofs Heinrich von Geldern (1247—1274), sein Geiz u. s. w. boten dem Volke eine Veranlassung, sich unter der Leitung eines unternehmenden Anführers, Heinrich von Dinant, viermal gegen den Bischof und sein Regiment aufzulehnen, bis der Bischof endlich wieder die Herrschaft eroberte; Heinrich wurde verbannt, und das Volk verlor die kaum errungene Macht. Die Gemeinde Lüttich behielt nur das Recht der Ernennung von zwei Bürgermeistern. Unterdessen wurde der Bischof ob seiner Gewaltthaten durch das Lyoner Concil 1274 abgesetzt. Der Streit zwischen den Bischöfen und der Demokratie wurde erst durch den Frieden von Fexhe in der Hesbaye 1316 beigelegt. Das Lütticher Volk erhielt bei demselben einen ausgedehnten Freiheitsbrief, der gleichsam das Palladium der Volksrechte wurde. Der 55. Bischof, Johann von Flandern (1282 bis 1296), hatte sich indessen große Mühe gegeben, um eine bessere Lage des Volkes durch den sogen. Frieden des Clerus herbeizuführen. Kraft desselben wurden die Steuern geregelt, eine bessere Ordnung in den Strafgesetzen geschaffen und die Strafen hierdurch bedeutend erleichtert. Er nannte das betreffende Gesetz lex mutata (nämlich das verbesserte karolingische Gesetz). Er ließ auch im J. 1288 eine Provinzialsynode abhalten, deren Beschlüsse für die folgenden Jahrhunderte maßgebend blieben. Nichtsdestoweniger war das ganze 14. Jahrhundert Zeuge der greulichsten Gewalt- und Frevelthaten. Die Magna Charta von Fexhe erhielt eine Anzahl Zusätze; niemand störte sich daran; die Zügellosigkeit des Volkes und die Uebergriffe der Fürstbischöfe kannten keine Grenzen mehr. Ein sprechendes Bild dieser Zustände liefert die Regierung des gewaltthätigen Adolf van der Marck (1313—1344). Seine Nachfolger hatten noch für seine Verirrungen zu büßen, während die Beamten mit schrankenloser Willkür den Fexher Tractat unberücksichtigt ließen. Zur Bestrafung dieser Untreuen wurde ein besonderer Gerichtshof gegründet, welchen der Bischof jedoch nicht anerkannte. Aus einem neuen Bürgerkrieg ging der Bischof als Sieger hervor, bis endlich, nachdem die von ihm selbst betriebene Falschmünzerei entdeckt worden, das betreffende Tribunal unter dem Namen „Gerichtshof der Zweiundzwanzig" unter unsäglichen Schwierigkeiten zu Stande kam. Wenn auch dann und wann ein gerechter und frommer Bischof, wie Johann von Flandern (1282), Adolf von Waldeck (1301) u. A., auf den Lütticher Bischofstuhl erhoben wurde, so blieb dennoch das Lütticher Land ein Schauplatz der blutigsten Fehden. Trotzdem mag die Stadt im 15. Jahrhundert 150 000 Einwohner gezählt haben. Die damaligen Streitigkeiten entsprossten theils dem wachsenden Verlangen der Lütticher Bevölkerung nach ausgedehnteren Freiheiten, theils der Herrschsucht der niederländischen Fürsten, theils der Einmischung der französischen Politik, deren Gefahr die Bevölkerung nicht ahnte. Zunächst brach der Krieg aus, als die Lütticher ihren 1390 ernannten, jedoch nicht inthronisirten Bischof Johann von Bayern absetzten. Dieser nur 17 Jahre zählende Fürst war der Sohn des Grafen von Holland und Hennegau. Sein Bruder war der Schwiegersohn Philipps des Kühnen (le Hardi), Herzogs von Burgund, dessen Sohn, Johann ohne Furcht, Margaretha, die Schwester Johanns von Bayern, geheiratet hatte. Johanns andere Schwester, Johanna, war die Schwiegertochter des Kaisers Wenzeslaus, und eine dritte hatte sich mit einem Herzog von Oesterreich verehelicht. Der frivole Lebenswandel des jungen, dem Spiel ergebenen Fürstbischofs erhielt somit ein Gegengewicht durch seine erlauchte Verwandtschaft, und seine Macht, unterstützt durch natürliche Strenge, wurde daher nicht geschmälert. Er wußte auf jede Art den Zeitpunkt, da er die Priesterweihe erhalten sollte, hinauszuschieben. Die Folge davon war eben seine Absetzung. Sein Nachfolger ließ sich zu Avignon von Peter de Luna (Benedict XIII.) consecriren, während der rechtmäßige Papst Johann unterstützte. Das Schisma trat ein. Johann von Bayern versuchte durch Gewaltmaßregeln wieder an's Ruder zu kommen, und in der That gelang es ihm, seinen Gegner zu besiegen. Die Anhänger des letztern wurden zum Theil in der Maas ertränkt. Ueberhaupt gingen bei dem Bischofsstreit 30 000 Menschen zu Grunde (Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl., VI, 924). Die Widerspänstigkeit der

Lütticher zog ihnen eine beträchtliche Einschränkung ihrer Freiheiten zu. Andererseits gewährte Johann von Bayern der Bevölkerung von Maastricht die Wiederherstellung der althergebrachten Sitte, jährlich eine Parochialsynode in der Cathedralkirche abhalten zu lassen. Diese Synoden bildeten nämlich einen Gerichtshof, von welchem aus man nicht an den bürgerlichen Gerichtshof (cour de justice) appelliren konnte. Allein die Schöffen der cour de justice waren zugleich Richter auf der Synode; Ehebruch, Falschmünzerei, Wucher, Briefsfälschung, Concubinat, Kirchenraub u. s. w. gehörten zu ihrer Competenz. Endlich beschloß Johann, von seinem Bisthum zurückzutreten, um — mit Recht oder Unrecht — die Erbschaft seines Bruders anzutreten und die Nichte des Kaisers, Elisabeth von Görlitz, zu heiraten. Er wurde aber, nach der allgemein verbreiteten Meinung in englischem Auftrag, 1425 vergiftet.

Während des 14. Jahrhunderts hatten die Schulen der Lütticher Diöcese einen bedeutenden Zuwachs erfahren. Seit 1394 studirten angehende Geistliche Philosophie und Theologie an einer Universität, hauptsächlich an der zu Köln im J. 1388 gegründeten Hochschule. Die Brüder des gemeinschaftlichen Lebens ließen sich auch alsbald in der Lütticher Diöcese nieder, und das Priorat von Bethlehem bei Löwen, das den gleichen Zweck verfolgte, löste sich in dieser Genossenschaft auf. In allen bedeutenderen Localitäten gab es dazumal auch lateinische Schulen und manchmal sogar Internate. Außerdem befaßten sich die Benedictinerabteien (Stablo, Fleurus, St. Trudo, Florennes, St. Hubert u. a.) fortwährend mit dem Schreiben gelehrter Bücher und dem Unterricht. Johanns Nachfolger, Johann von Wallenrode (1418 bis 1420), ein gerechter Mann, stellte nun die alten Freiheiten wieder her, z. B. die 32 Gewerbe. Unter Bischof Heinsberg (1420—1456) nahmen die Klöster und Orden der Lütticher Diöcese namhaft zu, bis der päpstliche Legat Nicolaus von Cues ein altes Verbot von 1215 und 1273 in Kraft treten ließ, welches die Gründung neuer Congregationen untersagte und allen, die ein zurückgezogenes gottgeweihtes Leben führen wollten, den Rath ertheilte, sich einem der zahlreichen bereits bestehenden Orden anzuschließen. Unter Heinsbergs Episcopat wurde 1445 zum ersten Mal nach Verlauf von zwei Jahrhunderten eine Provinzialsynode abgehalten, und zwar im Capitelsaale der Lambertuskirche. Alle geistlichen Orden waren dabei vertreten. Die Statuten des Jahres 1288 wurden zunächst bestätigt; dann fügte man einige den damaligen Bedürfnissen entsprechende Verordnungen hinzu, z. B. das Verbot der Taufe durch Immersion und Maßregeln hinsichtlich der Beichte. Es wurde u. A. vorgeschrieben, daß bei der Beichte einer Frau nur „anständige Leute“ als Zeugen in der Kirche zugegen sein dürfen, Beichtvater und Beichtkind die Augen niederschlagen sollen, ein Geistlicher nicht vor dem Schlafengehen (nach Mitternacht) die heilige Messe lesen dürfe u. s. w. Heinsberg sah sich 1455 vielerlei Intriguen zufolge gezwungen, den Bischofssitz zu verlassen, und hinterließ den Ruf eines klugen, friedliebenden Fürsten. Er war ein gewandter Lebemann, in sittlicher Hinsicht nicht über jeden Tadel erhaben. Die Anordnungen des Legaten hatte er nicht unterstützt, beschützte jedoch das Klosterleben und liebte die Ordnung im Kirchenwesen. Nach Heinsbergs Tod wurde der Bischofsstuhl alsbald durch einen Alumnus der kürzlich gestifteten Universität Löwen, den jugendlichen Ludwig von Bourbon, eingenommen (1456). Sein Onkel, Philipp der Gute von Burgund, veranlaßte ihn, alle Steuern wiederherzustellen, falsche Münze zu prägen u. s. w. Der öffentliche Aufstand, welcher infolge dessen ausbrach, wurde von Ludwig XI. geschürt. Ein durch Verrath entstandener Krieg gegen Burgund, worin Ludwig die Lütticher im Stiche ließ, endete mit der gänzlichen Plünderung der Stadt Lüttich. Am 17. November 1467 hielt Herzog Karl der Kühne seinen Einzug in die Stadt. Ludwig von Bourbon kehrte zurück und setzte sein zügelloses Wesen fort, bis er von dem furchtbaren Wilhelm van der Marck, „das Wildschwein der Ardennen“ genannt, der in französischem Solde stand, 1482 erstochen wurde. Das Herzogthum Bouillon ging nun mit dem Herzogstitel an die Grafen van der Marck über, und Wilhelm nöthigte das Lütticher Capitel, seinen Sohn zum Bischof zu erwählen. Allein derselbe mußte dem päpstlichen Candidaten, dem Grafen von Horn (1484—1505), das Feld räumen und ließ sich zur Entschädigung mit einer bedeutenden Summe abfinden. Kurz nachher wurde er durch Hinterlist gefangen genommen und alsdann enthauptet. Es wird allgemein angenommen, daß um diese Zeit das Verderbniß beim Volke in stetem Wachsen begriffen war. Die pflichtbeflissenen Generalvicare vermochten dem zunehmenden sittlichen Verfall der Geistlichkeit nicht zu steuern. Trotzdem blühte der öffentliche Cultus, und der Aufenthalt eines päpstlichen Legaten schien die öffentliche Ordnung sehr günstig zu beeinflussen. Allein kaum hatte er Lüttich den Rücken gekehrt, als die alte Verwirrung auf's Neue begann und Kirchen und Klöster geplündert wurden. Andererseits jedoch gab sich der Aufschwung des religiösen Lebens in der Entstehung mehrerer neuen Congregationen kund, wie der Zellenbrüder, der grauen und der schwarzen Schwestern, der Minderbrüder, der Karthäuser u. a. Nun kam der Zeitpunkt, da Lüttich dem westfälischen Kreise einverleibt wurde, und dieß trug nicht wenig zur Wohlfahrt und Wiederherstellung der Ruhe bei. Auch übte Kaiser Karl V. eine strenge Aufsicht über die Bischofswahl, griff überall persönlich ein, ernannte Coadjutoren zur bessern Regelung der Bischofsfrage und zwang das Capitel zur Unterwerfung, nöthigte aber auch die Grafen van der Marck, das Herzogthum Bouillon an das Bisthum zurückzugeben. Der pracht- und kunstliebende Bischof Erhard van der Marck (1506 bis

1538) war nämlich im Begriff gewesen, das Fürstenthum an Frankreich auszuliefern. Erhard verfuhr mit großer Strenge gegen die Heterodoxen, so daß die Geistlichkeit selbst sich ihm theilweise feindlich gegenüberstellte. Ehrgeizig wie er war, ließ sich der Bischof noch zu seinen Lebzeiten ein herrliches Mausoleum in seiner Cathedrale errichten. Als nun die neue Eintheilung der Bisthümer auch in den Niederlanden eingeführt wurde, ward die Ausdehnung Lüttichs, besonders im nördlichen Theil, der bis dahin bis an die Scheldemündung gereicht hatte, sehr beschränkt. Darüber entspann sich ein dreijähriger Streit, welcher erst 1562 damit endete, daß sich der Bischof Robert von Bergen (1557—1564) und das Capitel den päpstlichen Vorschriften unterwarfen. Während des spanisch-niederländischen Krieges machte Wilhelm von Oranien vergebliche Versuche, die Stadt Lüttich einzunehmen, als er mit deutschen Truppen gegen den Herzog von Alba bei Stockum über die Maas zog. Seine Truppen wurden theilweise bis über die französische Grenze getrieben. Unter Bischof Gerhard van Groesbeek (1564—1580) wurden die Lütticher Gesetze und Prozeßformen verbessert. Dieser Bischof war im Ganzen ein gerechter Mann, der nur mit der Gutheißung der Landesstaaten regieren wollte. Der Ruf eines ehrenfesten Charakters und eines umsichtigen, gewandten Staatsmannes folgte ihm in's Grab. Ob es dieser Staatsklugheit zuzuschreiben ist, daß der Bischof so lange zögerte, bevor er die Decrete des Trienter Concils verkünden ließ, kann dahingestellt bleiben. Während der Dauer seines Episcopates waren die Einfälle feindlicher Mächte dem Frieden und der Entwicklung des Studiums nicht sehr günstig gewesen. Durch die Sorge des Bischofs jedoch gründeten die Jesuiten drei Collegien in dem Fürstenthum, wo Canisius und Andere bereits so viel Nützliches geleistet; eine vierte Anstalt wurde in der Stadt Lüttich selbst in's Leben gerufen. Dieß geschah um 1569. Bald lehrten sie dort die alten Sprachen und hielten ein Pensionat. Als die Jesuiten aufkamen, nahm die Zahl der Fratres communis vitae bedeutend ab; im J. 1595 ging ihr Collegium in die Hände der Jesuiten über.

Die Periode vom Ende des 16. bis zu Anfang des 18. Jahrhunderts ist vorzüglich durch die Bemühungen der Fürstbischöfe aus dem bayerischen Stammhaus um die Hebung des katholischen Geistes und die Unterdrückung der demokratischen Unordnungen bezeichnet. Es waren dieß die drei Erzbischöfe und Kurfürsten von Köln, Ernst, Ferdinand und Maximilian Heinrich, welche freilich, im Besitze anderer geistlichen Fürstenthümer, das Lütticher Bisthum nur als Nebensache betrachteten. Kurfürst Ernst (1581—1612) arbeitete zunächst ohne Erfolg an der Reorganisirung der nach seinem Ermessen zu republikanischen Constitution und unternahm mit ausdauernder Energie die Verbesserung der Lehrbücher und der Theater. Die einen wie die anderen wurden unter eine strenge Censur gestellt. Es entstanden auch unter seiner Regierung ein Priesterseminar, ein Knabenseminar zu St. Trudo und ein neues Collegium für Lütticher an der Universität Löwen. Dazu breiteten die Jesuiten ihre Wirksamkeit durch Vermehrung der Lehrfächer aus. Die republikanischen Umtriebe dauerten indessen fort, gestützt auf die von Außen herandringende häretische Bewegung. Vielfach auf seinem Schlosse in der Diöcese Münster verweilend, konnte der Bischof nur mit Mühe das aufrührerische Lütticher Volk bezwingen und die anspruchsvollen Bürgermeister in die Grenzen ihrer Rechte zurückdrängen. Auch der Geldmangel, in welchem er sich öfter befand, sowie sein ausschweifendes Leben machten es ihm bis an sein Ende fast unmöglich, die Ordnung aufrecht zu erhalten. Ferdinand, 74. Bischof von Lüttich (1612 bis 1650), pflegte, wie sein Vorgänger, längere Zeit außerhalb seines Bisthums zuzubringen; gewöhnlich verblieb er in Bonn. Somit läßt es sich erklären, daß er zu wiederholten Malen mit Rebellen zu kämpfen hatte. Allein dieser Fürstbischof ging doch schließlich als Sieger aus den Streitigkeiten hervor und herrschte als unabhängiger Fürst. Er hatte mit kluger Ueberlegung die Wahl seiner Generalvicare, Synodalexaminatoren, Archidiaconen und sonstigen Beamten getroffen; auch wußte er mit Geschick seinen Neffen Maximilian Heinrich als Coadjutor anstellen und trotz des Widerspruchs der Adeligen eine die Stadt beherrschende Citadelle erbauen zu lassen. Der 30jährige Krieg und die Einfälle der holländischen Truppen in das Lütticher Gebiet machten ihm viel zu schaffen. Als Maastricht, dessen Mitregent der Bischof war, im Jahre 1632 von den Holländern eingenommen wurde, verbreitete sich der Calvinismus über Limburg; das Land wurde indeß sehr bald durch ein spanisches Heer wieder erobert und von der Irrlehre gesäubert. Unter Ferdinands Episcopat erhielten die Studien in der Diöcese einen neuen Aufschwung. Die Jesuiten gründeten ein fünftes und sechstes Collegium. Viele andere Klöster, die Augustiner, Franciscaner und Dominicaner, eröffneten lateinische und Volksschulen. Das Seminar blühte, obgleich die Lütticher Theologen manchmal vorzogen, an der Löwener Universität zu studiren. Unter der Leitung der Ursulinerinnen, der Sepulcrinen, der Jesuitinnen und der grauen Schwestern entstanden auch eine Reihe von Mädchenschulen. Ferdinands Nachfolger, Maximilian Heinrich (1650—1688), benutzte die energischen Maßregeln seines Vorgängers zur Entfaltung der höchsten Macht. Allein sein Absolutismus veranlaßte die verschiedenen Volksparteien, sich gegen ihn zu vereinigen. Ein energischer Widerstand beschwichtigte indeß die aufgeregten Geister und machte sie dem Fürsten wieder unterwürfig. Dieß dauerte bis 1675, in welchem Jahre die Franzosen das Land verheerten, die Citadelle zerstörten und die alte Volksverfassung wiederherstellten. Im J. 1684, als die Lütticher vergeblich die Niederlande und

Frankreich um Hilfe angegangen hatten, erlangte der Bischof wieder eine unumschränkte Macht, und der Einfluß der Gilden ward auf immer zerstört. Aus seinem Episcopat datirt der älteste Fastenbrief (1661). Zum ersten Mal wird darin („des feuchten Wetters" wegen) der Gebrauch von Eiern während der Fastenzeit gestattet; Fleischspeisen bleiben untersagt wie vorher. Ein bedeutender Aufschwung des Unterrichtswesens ist ebenfalls während seiner Regierung zu constatiren. So wenig wie unter den vorigen bayerischen Fürstbischöfen wurde unter Maximilian Heinrichs Episcopat irgend eine Synode abgehalten. Mit der Erhaltung der Zucht unter der Geistlichkeit waren vorzüglich die Archidiaconen betraut. Die Vorschriften gingen von den Generalvicaren aus, welche im Auftrag des Capitels handelten. Von Zeit zu Zeit trat ein päpstlicher Legat zur Lösung schwieriger Fragen und Regelung etwaiger Mißbräuche auf; so der Cardinal von Hessen-Darmstadt, welcher Canonicus der Lütticher Cathedrale war, und der Nuntius von Köln. Unter Joseph Clemens, dem 22jährigen Erzbischof von Köln, einem Laien (1694—1723), geschah Manches zur weitern Hebung des Unterrichtes. Allein nun brach ein gewaltiger Streit gegen die Jansenisten los, welche seit 1698 mehrere Professorenstellen innehatten. Kraft des Rechtes, welches ihm das Trienter Concil gewährte, setzte Joseph Clemens vier jansenistische Professoren ab und erhob einen Jesuiten an die Spitze des Lütticher Seminars, eine Maßregel, die auf lebhaften und langwierigen Widerspruch stieß.

Während des 18. Jahrhunderts beruhigten sich die Volksbewegungen mehr und mehr. Die Geistescultur blieb aber trotz des sich ausbreitenden Unterrichts zurück. Die höheren Klassen der Gesellschaft bedienten sich der französischen Sprache und pflegten ausschließlich die französische Literatur. Die Volksschulen befanden sich in sehr dürftigem Zustande. Aus Furcht vor glaubensfeindlicher Lectüre wurde fortwährend eine strenge Censur ausgeübt. Das Volk fühlte sich zurückgesetzt, und es war nicht zu verwundern, daß sich von Lüttich aus vor dem Ausbruche der Revolution eine republikanische Bewegung kundgab. Das Journal Encyclopédique und L'Esprit des Journaux, sowie Le Dictionnaire des sciences morales, politiques etc. waren diejenigen Schriften, welche vorzugsweise beim Volke die republikanischen Ideen verbreiteten. Andererseits setzte der Fürstbischof Welbruck (1772 bis 1784) Alles in's Werk, um die schönen Künste und die Naturwissenschaften zu heben, gründete zu diesem Behufe eigens eine noch heute bestehende Gesellschaft, stiftete Bibliotheken u. s. w. Seine Musikkapelle war eine der berühmtesten Europa's. Welbruck glaubte jedoch, trotz der Mißbilligung der Päpste Clemens XII. und Benedict XIV., die Gründung von Freimaurerlogen in seinem Lande zulassen zu müssen. Sein Nachfolger, van Hoensbroeck, der 82. Bischof (1784—1792), erlebte die französische Revolution, durch welche das alte Fürstbisthum zu Grunde ging. Die Unzufriedenheit des Volkes über die Privilegien, welche Adel und Clerus besaßen, und eine große Steigerung des Preises der Lebensmittel führten im August 1789 einen Aufstand herbei, durch welchen der Fürstbischof gezwungen wurde, die Verfassung von 1684 aufzuheben und schließlich das Land zu verlassen. Die deutschen Truppen konnten den Lauf der Begebenheiten nicht aufhalten; die siegreichen Republikaner nahmen im November 1792 Lüttich ein und vertrieben den erst am 16. August neu erwählten Fürstbischof Franz Anton von Méan. Zwar kehrte dieser, nachdem Ferdinand von Würtemberg im März 1793 Lüttich wieder eingenommen hatte, auf etliche Monate zurück; bald aber drangen die Franzosen wieder vor und vereinigten das ganze Gebiet mit ihrer Republik. Die Friedensschlüsse von Campo Formio 1797 und Lüneville 1801 bestätigten diese Einverleibung. Der religiösen Verfolgung machte zwar das Concordat von 1801 ein Ende, doch kehrte Bischof Méan nicht mehr in seine Diöcese zurück, sondern wurde, nachdem der Wiener Congreß 1814—1815 die Säcularisation des Fürstbisthums sanctionirt und das Gebiet an das neue Königreich der Niederlande gegeben hatte, 1817 auf das Erzbisthum Mecheln versetzt, während zuerst der staatlich vereidete Bischof J. Zäpfell (1802—1808), dann Capitularvicare die Diöcese Lüttich verwalteten. Wilhelm I., König der vereinigten Niederlande, gab eine auf den alten Ueberlieferungen beruhende Verfassung (Recueil politique et administratif pour la Province de Liége, 1829, 168 ss.), verlieh dem Clerus seine früheren Rechte wieder, bestimmte Lüttich neuerdings zum Sitze eines Bischofs und errichtete neben dem bischöflichen Seminare noch 1817 eine Universität. Aber erst im Mai 1829 wurde Richard Anton van Bommel als Bischof für die neu organisirte Diöcese Lüttich präconisirt. Schon im nächsten Jahre führte die französische Revolution auch eine Staatsumwälzung in den Niederlanden herbei und stellte Lüttich unter das neu gebildete Königreich Belgien. Auf van Bommel, welcher am 7. April 1852 starb, folgte als Bischof Theodor Joseph, Graf de Montpellier (1852—1879), auf diesen am 25. August 1879 der gegenwärtige Oberhirte Victor Joseph Doutreloux, der schon 1875 zum Coadjutor mit dem Rechte der Nachfolge erhoben worden war. — Seine Diöcese, die unter dem Erzbisthume Mecheln steht, umfaßt die Provinzen Lüttich und Limburg und zählt in 38 Decanaten 722 Pfarreien und Succursalen mit 1150 Priestern. Von Orden und Congregationen bestehen in der Diöcese Jesuiten, Franciscaner, Dominicaner, Carmeliten und Redemtoristen; von weiblichen Genossenschaften Benedictinerinnen, Franciscanerinnen, Dominicanerinnen, Carmelitessen, Redemtoristinnen und Ursulinen. Die Bevölkerung zählt ungefähr 790 000 Seelen. Höhere Schulen sind die Universität Lüttich (ohne theologische Facultät), das bischöfliche Seminar zu

Lüttich, das Knabenseminar zu St. Trond, 2 Normalschulen, 11 bischöfliche Collegien und Institute. (Vgl. Qui gesta Pontificum Tungrensium, Trajectensium et Leodiensium scripserunt, auctores praecipui, ed. Joan. Chapeaville, 3 voll., Leodii 1612—1616, und Mon. Germ. SS. IV, VII—VIII, XII—XVI, XX, XXV; B. Fisen, Hist. ecclesiae Leodiensis, Leod. 1696; J. E. Foulon S. J., Historia Leodiensis, 3 voll., Leodii 1735—1737; M. Dewez, Histoire du pays de Liége, 2 vols., Brux. 1822; Daris, Hist. du diocèse et de la principauté de Liége, 9 vols., Liége 1874—1890; Alberdingk Thijm, Vason et son temps, Louvain 1862.) [Alberdingk Thijm.]

Lugo de, Name mehrerer bedeutenden Theologen, welche sich der Zeit nach in folgender Weise aneinander reihen. 1. **Joh. Bernhard Diaz de Lugo**, von vornehmer Abstammung in Sevilla, nach Anderen in Lugo, einem uralten Städtchen in der spanischen Provinz Galicien, unehelich geboren, studirte an der Universität Salamanca die freien Künste, namentlich Griechisch, sowie die Rechte, und erwarb sich insbesondere in letzteren so hervorragende Kenntnisse, daß er den Doctorgrad erhielt. Nachdem er eine Zeitlang in Salamanca canonisches Recht gelehrt und zugleich das Amt eines Generalvicars des dortigen Bischofs versehen, rief ihn der Cardinalerzbischof Johann Tavera als Official nach Toledo. Kaiser Karl V. ernannte den wegen seiner strengen Rechtlichkeit, fleckenlosen Sittenreinheit und vielseitigen Geschäftsgewandtheit hochgeschätzten Mann zum Mitgliede des neuerrichteten Senates für Indien und nach 13jähriger verdienstvoller Thätigkeit in dieser Richtung zum Bischofe von Calahorra, dem alten Calagurris im tarraconensischen Spanien. Unter den Päpsten Paul III. und Julius III. wohnte er den Sitzungen des Tridentinums bei (bis 1552 — der 16. Sitzung) und wußte sich durch seine Frömmigkeit und Wissenschaft die Verehrung der Concilsmitglieder in dem Maße zu erwerben, daß ihn der Bischof von Verona, Aloysius Lipomani, **nostri saeculi antistitum splendidissimum lumen** nannte und ihm den ersten Theil seines im J. 1551 erschienenen Werkes De vitis sanctorum widmete. Der gelehrte und seeleneifrige Bischof erlebte nicht mehr den Schluß der erhebenen Versammlung, deren Zierde er war; er starb im J. 1556 zu Calahorra und ward in Lugo begraben. Diaz de Lugo stand bei gewichtigen canonistischen Auctoritäten, wie Azpilcueta, Covarruvias u. A., im Rufe eines bedeutenden Rechtsgelehrten. Aus der langen Reihe seiner Schriften in lateinischer und spanischer Sprache, welche sein Landsmann, der Literärhistoriker Nic. Antonio, verzeichnet, seien nur die kirchenrechtlichen erwähnt: 1. **Practica criminalis canonica, in qua omnia fere flagitia, quae a clericis commissa sunt, cum eorum poenis describuntur** — oft gedruckt, zuerst in Alcala und Lyon 1554 und wieder 1569, sodann zu Ingolstadt 1577 und Venedig 1581, und mit additiones oder Scholien versehen von dem berühmten Rechtslehrer zu Alcala, Ign. Lopez de Salzedo, Venedig 1593 u. 1614, sowie mit annotationes von Joh. Helvetius, Antwerpen 1568; 2. Regulae juris cum suis ampliationibus et restrictionibus, Compluti (Alcala) 1554, Lugd. 1554 (zugleich mit der Practica) und wieder 1569 mit Zusätzen von Salzedo; 3. Repertoria ad opera Didaci de Segura et Joann. Lup. de Palacios-rubios (über Beide Nic. Ant., Bibl. I, 314 u. 719). Die übrigen Schriften beziehen sich meist auf Diöcesanverwaltung (wie Instruccion de prelados, Compl. 1530, und Constituciones del obispado de Calahorra en el synodo de Lograño de 1533, Legione 1534), Pastoral und Asceſe. (Vgl. Nic. Antonio, Bibliotheca hispana nova I, 501 sq. II, 661, und nach ihm Schulte, Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts, Stuttg. 1880, III, 1, 714 f.)

2. **Bernhard oder Bernardin de Lugo**, ein spanischer Dominicaner in Neugranada (Südamerika), in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, schrieb als Missionar eine Grammatik der dortigen Landessprache, Grammatica de la lengua general de los Indios del nuevo Reino, Madr. 1619, sowie eine Anleitung für Beichtväter in derselben (Mosca-) Sprache, Confesionario. (Vgl. Nic. Ant., Biblioth. nova I, 176.)

Bedeutender und bekannter als die erwähnten ist das durch dieselben natürlichen und übernatürlichen Bande innigst verbundene Brüderpaar Franz und Johann de Lugo, beide aus einer reichen und angesehenen Patricierfamilie in Sevilla stammend und beide Mitglieder und Zierden der Gesellschaft Jesu. 3. **Franz de Lugo**, S. J., wurde geboren im J. 1580 zu Madrid, wo seine Eltern, Johann de Lugo und Teresia von Quiroga, politischer Angelegenheiten wegen sich aufhielten. Mit 20 Jahren trat er zu Salamanca in die Gesellschaft Jesu und ward in ihren Collegien alsbald für's Lehramt verwendet; zuerst war er Professor der Philosophie zu Palencia, dann der Theologie zu Compostela. Allein sein Seeleneifer drängte ihn in die Missionen, und er wurde von seinen Oberen nach Südamerika geschickt. Aber auch hier erhielt er wieder einen Lehrstuhl: er trug Theologie vor zuerst in Mexico, dann in Santa Fé in Neugranada, wobei er nach und nach die ganze theologische Summa des hl. Thomas commentirte. Seine werthvollen Manuscripte gingen zum größten Theile verloren, als auf seiner Rückfahrt nach Spanien die Flotte, bei der er sich befand, im Hafen Matanca auf der Insel Cuba von den Holländern angegriffen und zerstreut wurde. Mit Noth rettete der gelehrte Theologe das Leben; die langjährigen, gereiften Früchte seines Geistes und Fleißes waren unwiederbringlich vernichtet. Von der Provinz Castilien wurde Lugo im J. 1645 als Delegirter zur achten Generalcongregation des

Ordens nach Rom geſendet — ein Beweis von dem hohen Anſehen und Vertrauen, deſſen er bei ſeinen Ordensgenoſſen ſich erfreute. Nach deren Beendigung mußte er als Theolog des Ordensgenerals und als Cenſor der von Jeſuiten verfaßten Werke in der ewigen Stadt zurückbleiben. Um ſich jedoch den verſchiedenen Ehrenbezeigungen zu entziehen, welche ihm insbeſondere nach der Erhebung ſeines jüngern Bruders zur Cardinalswürde zu Theil wurden, bat der demüthige Gelehrte, wieder nach Spanien zurückkehren zu dürfen. Dort wirkte er noch einige Zeit als Rector zweier Collegien bis zu ſeinem am 17. December 1652 erfolgten Tode. Franz de Lugo hinterließ mehrere, äußerſt ſelten gewordene Schriften, die ſich der Zeit nach alſo folgen: 1. Opusc. de sacramentis in gen., Vallisoleti 1638, Granatae 1644; 2. Decursus praevius ad theologiam moralem sive de principiis moralibus actuum humanorum, i. e. de conscientia et motu animi voluntario, 2 partes, Mantuae Carpetan. (Madrid) 1643; 3. Theologia scholastica in I. p. D. Thomae, continens tres libros: de Deo; de Trinitate; de Angelis, Lugduni 1647; 4. Tractatus de septem Ecclesiae sacramentis, praxim potius, quam speculationem attendens et intendens, Venet. 1652. Lugo nennt ſein Hauptwerk, das er ſeinem Ordensgenoſſen, dem Apoſtel von Indien, dem hl. Franz Xaver, gewidmet hat, „ſcholaſtiſche Theologie", weil er nur das dogmatiſche und ſpeculative Moment in's Auge faſſen, dagegen alles ausſcheiden will, was die Moral und die Exegeſe (von ihm „poſitive" Theologie genannt) zu behandeln hat. Den Geſammtſtoff der „ſcholaſtiſchen Theologie" aber hat er auf 3 Bände oder 9 Bücher vertheilt. Das erſte Buch umfaßt die Lehre von Gott, das zweite die von der Trinität, das dritte die von den Engeln; nur dieſe drei, allerdings ſehr umfangreichen Abhandlungen, hat der gelehrte Theologe vom Untergange gerettet und in dem eben verzeichneten Foliobande veröffentlicht (ein zweiter, von dem Sotwel ſpricht, exiſtirt nicht). Die übrigen Tractate ſollten ſich in dieſer Reihe folgen: 4. Buch von der Seligkeit (De beatitudine); 5. von den menſchlichen Handlungen; 6. von der Gnade; 7. von den theologiſchen Tugenden; 8. von der Menſchwerdung und 9. von den Sacramenten. Ueber ſeine theologiſche Methode äußert er ſich ſelbſt folgendermaßen: Literam s. Thomae summatim praefigam compendioque percurram, sensum illius disputationibus librabo, ut non tam commentator esse videar, quam sectator Doctoris Angelici, qui mihi semper in ore, semper in corde fuit. Trotz dem hier ausgeſprochenen engen Anſchluß an den hl. Thomas huldigte Franz de Lugo, dem Geiſte und den großen Muſtern ſeiner Ordensſchule folgend, in ſeiner Scholaſtik einer freieren Bewegung, einem gewiſſen Eclecticismus, der unter kritiſcher Verwerthung vorangehender Leiſtungen und Anregungen die theologiſche Wiſſenſchaft im katholiſchen Sinne fortzubilden ſucht — ein Verfahren, das er im Vorworte eingehend rechtfertigt. Molior igitur, ſagt er, noviantiquam theologiam, quam laudat Christus Dom. Matth. 13, 52 ... Ita christianae religionis dogma solidetur annis, dilatetur tempore, sublimetur aetate, incorruptum tamen illibatumque persistat. Crescat igitur in agro nostro sacra doctrina, sed a semine veritatis, recentes habeat flores, sed annosum truncum, crescat in fundo nostro domus sapientiae, sed priscis innixa fundamentis, assurgat theologicum aedificium nova quidem venustate, sed antiqua firmitate compactum (Prologus in Theol. schol. n. 25—48, p. 7 ad 14). (Vgl. Nic. Ant., Bibl. hisp. nova I, 336; de Backer, Bibliothèque des écrivains de la Comp. de Jésus s. v.)

4. Johannes de Lugo, S. J., Cardinal, der jüngere Bruder des Vorigen, wurde am 25. November 1583 zu Madrid geboren. Von ſeiner Vaterſtadt Sevilla nannte er ſich Hispalensis, die hl. Katharina verehrte er zeitlebens als beſondere Patronin. Sein vorzügliches Talent entwickelte ſich ſehr frühe. Schon als dreijähriges Kind las er Gedrucktes und Geſchriebenes ohne Anſtoß. Mit 14 Jahren vertheidigte er öffentlich unter allgemeinem Beifalle Theſen aus der Logik. Bald hierauf ſchickte ſein Vater ihn zugleich mit ſeinem Bruder Franz an die Hochſchule von Salamanca, wo Beide die Rechte ſtudiren ſollten. Mit welch glänzendem Erfolge der jugendliche Lugo dieſem Studium ſich hingab, davon zeugt der ſpäter veröffentlichte Tractat De justitia et jure, in welchem er die ſchwierigſten und verwickeltſten Fragen des bürgerlichen und canoniſchen Rechts mit ebenſo viel Urtheilsſchärfe als Gelehrſamkeit und Klarheit behandelt. Gleichwohl vermochte ihn die juridiſche Laufbahn, zu welcher ihn der Wille des Vaters beſtimmt hatte, nicht dauernd zu feſſeln. Dem Beiſpiele des ältern Bruders folgend, trat er, 20 Jahre alt, nicht ohne hartnäckigen Widerſtand ſeines Vaters, in die Geſellſchaft Jeſu, welche durch ihre außerordentlichen Leiſtungen wie in der Wiſſenſchaft, ſo im praktiſch kirchlichen Leben, namentlich in den Miſſionen, die Elite der Geiſter an ſich zog. Nach beendigtem Noviciat ſetzte Lugo ſeine philoſophiſchen und theologiſchen Studien fort, worin er den insbeſondere aus den Disputationen der Congregatio de auxiliis rühmlich bekannten Peter von Arrubal zum Lehrer hatte und es zu ſolcher Vollendung brachte, daß er alsbald (ſeit 1611) ſelbſt in verſchiedenen Jeſuitencollegien beim Lehramte verwendet wurde. Nachdem er eine Zeitlang Philoſophie zu Medina del Campo (Provinz Valladolid), dann fünf Jahre hindurch Theologie zu Valladolid vorgetragen, war ſein Ruf als Gelehrter und Lehrer bereits ſo hoch geſtiegen, daß er im J. 1621 von dem Ordensgeneral M. Vitelleschi auf den erſten theologiſchen Lehrſtuhl der Welt am römiſchen Colleg berufen wurde. Zwei De-

cennien hindurch lehrte er hier die heilige Wissenschaft mit solchem Beifalle, daß nicht bloß eine zahlreiche Zuhörerschaft, darunter die vorzüglichsten Talente, um seinen Catheder sich sammelte, sondern auch seine Vorträge nach vielseitigen Wünschen durch nachgeschriebene Collegienhefte in auswärtige Kreise verbreitet wurden. Unter seinen Schülern ragen insbesonders hervor der originelle Mart. de Esparza und der bekannte Geschichtschreiber des Tridentinums, Cardinal Sforza Pallavicini. Beide Lugo's Nachfolger auf dem theologischen Lehrstuhle. Wie in der Wissenschaft, so war Lugo auch in der Frömmigkeit Allen eine Leuchte. Fern von jedem ehrgeizigen Streben, lebte er, unbekümmert um andere Dinge, nur seinen Studien und der gewissenhaften Erfüllung seiner Ordenspflichten. Weder die scripturientis saeculi consuetudo, die er beklagt, noch die dringendsten Bitten seiner Freunde und Schüler vermochten den tiefdemüthigen Mann zu bewegen, seine theologischen Arbeiten zu veröffentlichen; es bedurfte hiezu eines ausdrücklichen Befehles von Seiten seiner Oberen (vgl. Tract. de Incarn. init. Ad lectorem). Mit Vorträgen über die heiligste Eucharistie hatte er im J. 1616 zu Valladolid seine theologische Lehrthätigkeit begonnen, aber erst zwanzig Jahre nachher erfolgte deren Veröffentlichung, nachdem er sie einer mehrmaligen gründlichen Ueberarbeitung unterzogen. Noch später fällt die Drucklegung seines Werkes Ueber die Tugend des göttlichen Glaubens, 25 Jahre nach der ersten Bearbeitung. Daher tragen denn auch Lugo's sämmtliche theologische Werke das Gepräge einer sorgsamen Denkarbeit und feinen Politur. Eine seiner vorzüglichsten Abhandlungen, De justitia et jure, durfte er Urban VIII. widmen und persönlich überreichen. Der Papst, mit welchem der bescheidene Pater, obwohl schon Jahre lang in Rom weilend, bei diesem Anlasse zum ersten Male sprach, staunte über sein Wissen, seine Urtheilsschärfe und Klugheit und gebrauchte fortan häufig seine gelehrten Dienste. Während Lugo eben an der letzten quaestio seiner classischen Abhandlung Ueber die Tugend des göttlichen Glaubens arbeitete, wurde er plötzlich von der Nachricht überrascht, der heilige Vater habe ihn am 14. December 1643 zum Cardinal ernannt (vgl. Tract. de virt. fidei divinae, disp. 25, n. 58). Der demüthige, nichts ahnende Gelehrte war hierüber so bestürzt und niedergebeugt, daß er den ihm entgegengesandten Cardinalswagen, der ihn sofort zum Papste bringen sollte, seinen Leichenwagen nannte und nur durch den ausdrücklichen und strengen Befehl des Papstes sich zur Annahme der erhabenen Würde bewegen ließ. Lugo selbst berichtete nachmals in seinen Responsis moralibus (l. 3, dub. 5, n. 7) bei Erörterung der Frage, ob der Papst durch seinen Befehl einen Ordensmann zur Annahme der bischöflichen Würde zwingen könne: Hanc potestatem in me ipsum novissimum exercuit fel. rec. Urbanus Pp. VIII., cui usurpanti verbum illud Mandamus, post repetitum saepius illud verbum, ego quidem aliquamdiu non acquievi, sciebam quippe non deesse, qui de obligatione saltem gravi eo verbo significata dubitent, donec expresse dixit: se qua procul dubio pollebat auctoritate suprema, praecipere id mihi praecepto formali in virtute sanctae obedientiae. Als Cardinal blieb Lugo unter dem Purpur der frühere demüthige und bescheidene Ordensmann. Er duldete in seinem Palaste keine kostbaren und glänzenden Möbel, war dagegen desto freigebiger gegen die Armen. Als Mitglied mehrerer wichtigen Congregationen hatte der erhabene Kirchenfürst noch eine Reihe von Jahren, freilich oft unter schweren körperlichen Schmerzen, reiche Gelegenheit, seine vielseitigen und gründlichen Kenntnisse in unmittelbarem Dienste der Kirche zu verwerthen. Ein langwieriges Steinleiden machte seinem verdienstvollen Leben ein Ende am 20. August 1660, im Alter von 77 Jahren; sein Lieblingsschüler, Cardinal Pallavicini, hatte ihm die heiligen Sterbsacramente gereicht. Die letzte Ruhestätte fand er nach letztwilliger Verfügung in der Kapelle und zu den Füßen des hl. Ignatius, ut, wie seine Grabschrift meldet, ubi fuerat thesaurus ejus (das Profeßhaus der Jesuiten war sein Universalerbe), ibi esset cor ejus.

Lugo hat keinen geschlossenen theologischen Cursus, nur einzelne Tractate über verschiedene theologische Materien, allerdings sehr wichtige, veröffentlicht. Er behandelt seinen Gegenstand in der Regel von der speculativ-dogmatischen und moralischen Seite, in der ausgesprochenen Ueberzeugung, daß die eine von der andern untrennbar, eine theologische Moral ohne Dogmatik grund- und haltlos sei. Von seinem Ordensgenossen, dem Theologen Genér, wird er in scholastica et morali excultissimus genannt. Dabei war er vorwiegend speculativer Theologe; dogmengeschichtliche Ausführungen vermied er, und Controversfragen überließ er den ausgezeichneten Controversisten seiner Zeit. Seine Hauptstärke liegt weniger im positiven Wissen, als im kritischen Scharfsinne, mit welchem er die Meinungen Anderer prüft und nach genauer Abwägung aller Gründe und Gegengründe entweder billigt oder verwirft oder mit seinem Tacte die richtige Mitte findet. Seine Auctorität hierin war so groß, daß mehrere vordem minder probable Ansichten durch seinen Beitritt fortan allgemeinere Geltung gewannen. Im Hinblick auf diese scharfsinnige und principielle Behandlung theologischer Fragen urtheilt über ihn sein Ordensgenosse Cardinal Pallavicini: Joann. de Lugo hac gemina laude semper inclaruit, ut nemini aetatis suae vel ingenii acumine vel judicii soliditate concesserit. Neque fuit in contemplatrice theologia subtilior, quam in morali prudentior (Praef. ad Resp. mor., ed. Vivès, VIII), und noch glänzender etwa ein Jahrhundert später der hl. Alfons: Doctissimus Lugo post D. Thomam non temere inter alios theologos facile

princeps dici potest, cum in dubiis discutiendis hic auctor saepe, nullo praeeunte, falcem ita ad radicem ponit, ut rationes, quas ipse in medium adducit, difficulter solvi valeant (Theol. mor. III, 552). Als Lugo seine literarische Thätigkeit begann, waren die beiden großen theologischen Lichter Spaniens und der Welt, Suarez und Vasquez, bereits dem Erlöschen nahe; der Hispalenser stellt sich häufig als drittes versöhnendes Glied zwischen die beiden wissenschaftlichen Antipoden und sucht mit überlegener Geistesschärfe ihre widerstreitenden Ansichten auszugleichen. Da er dieses prüfende, ausgleichende und ergänzende Verfahren auch an älteren Theologen übte, wollte er selbst bescheiden seine Theologie nur als Anhang zu früheren Leistungen gelten lassen, dabei aber nur Eigenes bieten und daher die Citate aus den besprochenen Auctoren möglichst beschränken, um nicht Werke zu schreiben, die zum großen Theile aus Texten Anderer bestehen (Praef. ad tract. de incarn.). Seine Darstellungsweise ist nach Cardinal Pallavicini vergleichbar der Krystallfläche des Meeres, bei großer Tiefe klar und durchsichtig. Quis in eo, bemerkt derselbe Theologe weiter, non admiretur insignem stili solertiam, nil omittentis eorum, quae omissa sermonem obscurarent, nil dicentis eorum, quae dicta caliginem, non lucem affunderent? (Praef. ad Resp. mor.).

Die Reihe umfangreicher theologischer Tractate, welche de Lugo in einem Zeitraum von 18 Jahren, von 1633 bis 1651 (nicht 1660, wie gewöhnlich angegeben wird), veröffentlichte, füllt in der ersten Ausgabe von Pet. Prost und Erben in Lyon 7 Foliobände. Den Anfang machten die Disputationes scholasticae de Incarnatione Dominica, Lugdun. 1633, fol., und bald darauf 1636 ebd. in 2. Aufl., wiederum 1653 und 1679 — ein Commentar zu den ersten 26 Quaest. in III. s. Thomae mit einem Anhange über die Verehrung der Heiligen, insbesondere der Gottesmutter, ihrer Reliquien und Bilder: rein scholastisch, ohne nähere Darstellung der christologischen Häresien und Kämpfe. Auf den Tractat De incarn. ließ Lugo die Disp. scholast. et morales de sacramentis in genere, de venerabili Eucharistiae sacramento et de sacrosancto Missae sacrificio folgen, Lugd. 1635, fol., und wiederum ebd. 1644. 1652. 1670, auch abgedr. in Migne, Theol. Cursus compl. XXIII, 9—873, eine vorzügliche Abhandlung, in neuester Zeit besonders bekannt durch die darin enthaltene Opfertheorie, welche vornehmlich durch Cardinal Franzelin ein gewisses Ansehen erlangt hat. — Hieran reihten sich: Disputationes scholasticae et morales de virtute et sacramento poenitentiae. Item de suffragiis et indulgentiis, Lugd. 1638. 1644. 1651 et 1666, fol., nach des Verfassers eigener Bemerkung vorwiegend für die Praxis geschrieben. In welchem Geiste sie gehalten sind, lassen die Einleitungsworte ad lectorem erkennen: In seligendis sententiis, sicut non semper magis rigidas, ita nec semper magis benignas et laxas elegimus: nec enim fieri potest, ut in altero semper extremo veritas reperiatur: conati tamen sumus, ubi fieri potuit, probabilitatem alterius partis significare. Er that dieß nach dem Urtheile Joh. Alvaredo's mit solchem Geschicke, ut in hac re ultimam manum imposuisse videatur. — Nach dem Vorgange seiner Ordensgenossen Molina, Lessius u. A. veröffentlichte Lugo, als vorzüglicher Kenner des römischen wie canonischen Rechts, ein ausführliches Werk: Disputationes de justitia et jure, 2 foll., Lugd. 1642. 1652 et 1670, welches nach der bei den Nachscholastikern üblichen Methode ungefähr dasjenige enthält, was man heutzutage im Privatrechte (mit Ausschluß des Ehe- und Familienrechts) abzuhandeln pflegt, und an Reichhaltigkeit und Vielseitigkeit nur durch das großartige, sechsbändige Werk eines andern Jesuiten, des Ingolstädter Professors Chr. Haunold (Ing. 1671), übertroffen wird. — Bereits Cardinal geworden, gab er Disputationes scholasticae et morales de virtute fidei divinae, Lugd. 1646, fol., und wiederum ebd. 1656 und 1696 heraus, wohl das erschöpfendste und gründlichste Werk, das je über diesen Gegenstand geschrieben worden ist. Der erste, speculative Theil behandelt die schwierigsten theologischen Fragen, an welchen diese Materie überreich ist; der zweite, praktische, erörtert die einschlägigen moralischen Punkte: die Gebote und Verpflichtungen des Glaubens, die entgegengesetzten Versündigungen und Strafen. — Das letzte seiner Druckwerke, nur auf Bitten seines Lieblingsschülers Card. Pallavicini veröffentlicht, betitelt sich: Responsorum moralium diversorum libri sex, Lugd. 1651, fol.; wiederholt ebd. 1660 u. 1696; es sind Antworten auf verschiedene Fragen, welche der gelehrte Cardinal, von allen Seiten zu Rathe gezogen, zunächst zu eigenem Gebrauche ausgearbeitet hatte. Die genannten Publicationen erschöpfen nicht die von ihm im Manuscripte ausgearbeiteten Abhandlungen und geben daher auch kein vollständiges Bild seiner wissenschaftlich-literarischen Thätigkeit. Lugo war bei aller Schärfe und Präcision ein äußerst fruchtbarer Geist: während einer 30jährigen Lehrwirksamkeit in der Philosophie und Theologie hatte er über verschiedene Materien beider Gebiete umfangreiche Tractate geschrieben, auf die er sich in seinen gedruckten Werken beruft, die aber selbst niemals zum Drucke gelangten. Dem philosophischen Unterrichte lag damals bekanntlich Aristoteles zu Grunde; Lugo erwähnt mehrere Commentare zu verschiedenen Schriften des Stagiriten, so zu den Büchern De anima, De generatione, zur Physik und Metaphysik, zu den zweiten Analytiken u. a. In der Theologie führte der hl. Thomas das Scepter; nach den Andeutungen in seinen gedruckten Werken existirten von Lugo Commentare: De Deo uno et trino, und im Besondern De visione und

De scientia Dei; De praedestinatione, De gratia, De actibus humanis u. a. Die unerwartete Erhebung zum Cardinalate setzte Lugo's Publicationen ein Ziel und wendete seine Thätigkeit auf andere Gebiete; die Mehrzahl seiner literarischen Erzeugnisse blieb, was er ursprünglich allen zugedacht, unveröffentlicht und ging für die Wissenschaft verloren. Seine gedruckten Werke erschienen im vorigen Jahrhundert zu Venedig in zweiter Gesammtauflage, die zwar die neueren römischen Entscheidungen hinzufügt, im Uebrigen aber der ersten Lyoner in mancher Hinsicht nachsteht (Venetiis 1718 et 1751, ed. Nic. Pezzana, 7 voll. in fol.). In neuester Zeit besorgte Canonicus J. B. Fournials eine Gesammtausgabe bei Vivès in Paris 1868—1869, 8 Bde., die sich selbst einführt als editio nova diligenter recognita, notis illustrata et documentis pluribus, quae a morte auctoris ad hunc usque diem e romana Curia prodierunt, necnon indicibus copiosissimis locupletata et ornata. Beide Ausgaben weichen in der Reihenfolge der Tractate von einander und von der ersten in der historischen Ordnung ihres Erscheinens ab (Nic. Antonio, Bibl. hisp. nova I, 556; de Backer, Bibliothèque des écriv. de la C. d. J. s. v.; Hurter, Nomenclator I, 691 sqq.).

5. Alexander Rubeus de Lugo, O. M. Conv., so genannt von seinem Geburtsorte Lugo, einem kleinen Städtchen zwischen Ravenna und Bologna. Als Alexander in dem zweiten Viertel des 17. Jahrhunderts das Kleid des hl. Franciscus nahm, stand in den Schulen dieses Ordens, insbesonders der Minoriten-Conventualen, welchen er angehörte, die Lehre Duns Scotus' in voller Blüte, und es herrschte gerade in Italien ein sehr reges geistiges Leben und eine rührige literarische Thätigkeit in dieser Richtung. Abgesehen von den wissenschaftlichen Centren Roms, wo fast zu gleicher Zeit, als Cardinal Joh. de Lugo seine unvergänglichen Scholastischen Disputationen veröffentlichte, die berühmten Franciscaner-Theologen Joh. Poncius und Laur. Brancati, später Cardinal (s. d. Art.), scotistische Theologie und Philosophie vortrugen und auf beiden Gebieten hervorragende Werke schrieben, hatte damals fast jedes bedeutende Ordenscolleg der italienischen Halbinsel einen oder mehrere geschätzte Lehrer und Schriftsteller. So lehrten in Palermo der Conventuale Casp. Sghemma (Manuale scoticum, Panormi 1638, und Scotica opusc., ib. 1645—1651) und der Kapuziner Gesualdo de Bononiis (In Scoti formalitates, Pan. 1652); in Neapel Brancasius (De Deo uno et trino, Neap. 1638), Aug. Volpi (Summa theol. Scoti, ib. 1622—1645, 12 voll. fol.), Mich. Franco (Universae philosophiae caput., ib. 1650); in Bologna Fr. Pontelongo (Disputationes logicales, Bon. 1647); in Padua Rotondo de Monte Leone (Integer cursus philosophiae, Patav. 1672—1673) und Matth. Fachius (Discussiones scoticae, Pat. 1638, u. v. a.); in Venedig Liv. de Monturſio (Curs. philos. ad mentem Scoti, Ven. 1665) und Mastrius de Meldula (Disp. theolog., ib. 1675, u. a.); in Mailand Hieron. Gallus (In III. Scoti, Mediol. 1645) u. s. w. In der Reihe dieser gelehrten Scotisten nimmt auch Alexander Rubeus de Lugo eine achtungswerthe Stelle ein. Er war lange Zeit Lehrer der Theologie und Leiter der Studien in den großen Collegien von Assisi und Bologna und definitor perpetuus der letztern Provinz und veröffentlichte: 1. Controversiarum theologicarum inter Scotistas 2 part., Bonon. 1651—1652. Dieses Werk behandelt die „häuslichen Zwiste" der Scotistenschule und will durch klare Darlegung der ächten Lehre des Scotus eine Versöhnung der abweichenden Meinungen herbeiführen. Der erste Theil erörtert in 40 Controversen verschiedene Hauptdifferenzpunkte aus der Gottes- und Trinitätslehre, über die Engel, Gnade, Sünde, Erbsünde u. s. w.; der zweite erläutert 22 Controversfragen aus der Incarnations- und Sacramentenlehre, aus der Moral u. s. w. Die Fortsetzung des Werkes sollte die äußeren Fehden mit den Thomisten zur Darstellung bringen; allein Lugo stand von der Ausführung dieses Planes ab und überließ sie dem Scotisten Mastrius, den er als seinen Lehrer verehrte und im Stile jener Zeit mit überschwänglichen Prädicaten feierte. Er selbst wandte seine Feder der Philosophie zu und schrieb 2. Controversiarum metaphysicalium inter Scotistas tom. unicus, Bonon. 1654, eine Reihe von 17 Controversen über schwierige, mitunter sehr abstracte und subtile Punkte der scotistischen Metaphysik, wie sie die entartete Spätscholastik hervorgebracht. Zwei Jahre später folgte 3. Totius philosophiae cursus Pars I, Bonon. 1656 (über das Object und die Principien der Philosophie und Gegenstände der allgemeinen Metaphysik); P. II, ib. 1657 (die scotistische Physik); P. III, ib. 1660 (die scotistische Psychologie, Dynamologie und Noetik). Seine letzte Publication waren 4. Resolutiones morales juxta mentem Scoti et D. Thomae, Bonon. 1664, Erörterung und Lösung von schwereren und häufiger vorkommenden Gewissensfällen — im Geiste von Scotus und Thomas. Lugo's Werke, hauptsächlich für den engern Kreis der damaligen Franciscanerschule geschrieben, sind gegenwärtig äußerst selten und bieten wenig mehr als literargeschichtliches Interesse. (Vgl. Joann. a s. Antonio, Bibl. univ. Francisc. I, 35.)

6. Cajetan Benitez de Lugo, O. Pr., lebte am Ende des 17. und in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, war Mitglied des berühmten Dominicanerconvents St. Stephan zu Salamanca, der Pflanzschule so vieler durch Wissenschaft und Frömmigkeit ausgezeichneten Männer, weilte später als Assistent für die Provinz Spanien, zugleich als Consultor der Ritencongregation und Censor der römischen Inquisition, an der Seite des Ordensgenerals Thomas Ripoll zu Rom

und ſtarb im J. 1739 als Biſchof von Zamora. Als theologiſcher Schriftſteller betheiligte ſich Benitez de Lugo an der gerade damals wieder aufflammenden Controverſe zwiſchen Thomiſten und Moliniſten und zählt als ſolcher in dieſem zweiten Stadium des Gnadenſtreites zu den hervorragendſten Vertheidigern der Dominicanerſchule. Bekanntlich ſuchten die Janſeniſten, nachdem ihre Lehre vom apoſtoliſchen Stuhle verworfen worden, ſich an die Thomiſten anzuklammern und die Meinung zu verbreiten, durch die Bulle Unigenitus ſei in ihrer Gnadenlehre die des hl. Auguſtin und Thomas verurtheilt worden (vgl. d. Art. Congr. de auxiliis n. III). Zu der alten Verleumdung, mit welcher man die Schule des hl. Thomas des Calvinismus beſchuldigte, hatte ſich nun auch die des Janſenismus und Quesnellianismus geſellt, welche, obſchon durch wiederholte Erklärungen der Päpſte Clemens XI. (Bulle Pastoralis officii, 1. September 1718), Benedict XIII. (Breve 6. November 1724 und Conſtitution Pretiosus vom 27. Mai 1727) und Clemens XII. (Breve 2. October 1733) auctoritativ auf das Entſchiedenſte zurückgewieſen, dennoch durch eine Menge von Schriften in Umlauf erhalten wurden. Gegen dieſe antikirchliche und antithomiſtiſche Bewegung nahm der gelehrte Dominicaner Stellung für das Anſehen des heiligen Stuhles und die Ehre ſeiner Schule und ſchrieb zu ihrer Vertheidigung: 1. Concursus Dei praevius et efficax, necessario cohaerens cum libero arbitrio humano a necessitate libero, ex sacra scriptura, conciliis et ss. patribus, praesertim Augustino et Thoma explanatus, a calumniis vindicatus. Contra Jansenium et Quesnellium, pro bulla Unigenitus et nullitate appellationis ad futurum generale concilium, Romae 1730, fol.; und drei Jahre ſpäter 2. Vera Christi gratia, juxta ss. Augustini et Thomae doctrinam stabilita atque a Jansenii et Quesnellii erroribus vindicata, Romae 1733 (mit dem Bildniſſe Clemens' XII.). Als ſodann im nämlichen Jahre ein Profeſſor der Theologie unter dem Pſeudonym Martin Ortiz in der Schrift Caducaeus theologicus et crisis pacifica de examine thomistico, Matriti ann. 1733, eine Vermittlung zwiſchen beiden Anſichten verſuchte, wobei er die thomiſtiſche Lehre in der Darſtellung de Lugo's und anderer hervorragenden Vertreter dieſer Schule einer ungerechten und unzutreffenden Kritik unterzog, und alsbald darauf auch der portugieſiſche Jeſuit Araujo (vgl. d. Art.) in ſeinem 1734 zu Liſſabon erſchienenen Cursus theologicus die Schriften und Schreibweiſe Lugo's angriff, ſo entſchloß er ſich, zur Abwehr dieſer Angriffe und zur Rechtfertigung ſeiner Schule die genannten Schriften umzuarbeiten, zu erweitern und unter denſelben Titeln in ein Geſammtwerk zuſammenzufaſſen, das im J. 1737 in 5 Quartbänden erſchienen iſt. Der erſte handelt von dem Weſen der Gnade und Freiheit; der zweite von dem concursus oder der gratia praeveniens, excitans und sufficiens; der dritte und vierte, die wichtigſten für die ſchwebende Streitfrage, von der praedeterminatio physica und scientia media; der fünfte unter dem Specialtitel Disputationes theologicae oder Tractatus apologeticus von der Auctorität und Vortrefflichkeit der Lehre des hl. Thomas über die gratia efficax, von der Unfehlbarkeit des Papſtes (Erklärung und Begründung aus Schrift und Tradition, aus dem hl. Thomas und aus Thatſachen der Kirchen- und Dogmengeſchichte) und ſeinen inappellablen Entſcheidungen, von der gerechten Verurtheilung der Sätze Quesnells durch die clementiniſche Bulle Unigenitus. Sämmtliche den Werken Lugo's vorgedruckten Approbationen — und deren iſt eine große Zahl — ergehen ſich in langen und glänzenden Lobeserhebungen über deren Inhalt und Verfaſſer. Und in der That vertritt Benitez de Lugo, wie die Mémoires de Trévoux (1743, ann. 44, p. 1016) ſich ausdrücken, den Thomismus mit großem Eifer und mit all der Fähigkeit, welche ſeine Schule von einem Anwalte ihrer Sache wünſchen kann. Mit ausgedehnter Gelehrſamkeit eine gewandte Polemik und große Klarheit verbindend, gehört Lugo zu den bedeutendſten Thomiſten jener Periode und neben dem faſt gleichzeitigen Tournely zu den ſchärfſten Gegnern der Janſeniſten und kräftigſten Vertheidigern des heiligen Stuhles. Zugleich iſt ſeine maßvolle Kampfesweiſe ein wohlthuender Beweis, daß die alte Controverſe gegen die Moliniſten ihre frühere Schärfe und Bitterkeit verloren, und daß eine beſonnenere Auffaſſung und gerechtere Würdigung der gegneriſchen Anſicht Platz gegriffen hatte. Lugo äußert ſich in lobendſter Weiſe über ſeine wiſſenſchaftlichen Gegner, erkennt ſogar auch ihrer Anſicht eine gewiſſe Probabilität zu und will den intellectuellen Kampf nur für die Klarſtellung der Wahrheit führen: Eruditae scholae S. J. suam esse probabilitatem non diffiteor. Inter nos intellectus rixa est, non voluntatis. Discrimen utriusque scholae, non charitatis dissidium, sed opinionum distantia seu differentia intelligitur. Diversa ergo poterit esse utriusque scholae intentio, at utriusque purissima undique et sana fides est, consulente Deo, ut ex ipsismet dissensionibus nostris et lumina et munimenta quaedam nova doctrinae orthodoxae accedant. Quare nihil damnatum volumus, nisi quod expresse ab Ecclesia damnatum est; nihil dictum, quod ab illa aequitate, modestia et charitate deflectit. Vel minimum verbum libens rejicio, ut pax et charitas perfecta cum omnibus retineatur (Monitum lectori I, p. XLI sq.). Lugo's Schriften ſind ſehr ſelten, ſehr geſucht und ſehr theuer. (Vgl. Hurter, Nomencl. II, 945.) [Morgott.]

Luis von Leon (Aloyſius Legionenſis), ſ. Ponce de Leon.

Luitprand, Biſchof von Cremona und Geſchichtſchreiber, wurde zu Beginn des 10. Jahr-

hunderts aus vornehmem langobardischen Geschlecht geboren. Er kam frühzeitig an den Hof nach Pavia, ward daselbst in den Wissenschaften unterrichtet und lernte die Classiker Cicero, Horaz, Virgil, Terenz, Ovid und Juvenal ebenso kennen und verwerthen wie die heilige Schrift. Auch mit der Metrik zeigte er sich wohl vertraut und schmückte nicht selten seine Werke nach Weise eines Boethius mit Versen. Er widmete sich dem Clericalstand, und schon König Hugo schenkte ihm der schönen Stimme wegen seine Gunst in besonderem Maße, Berengar aber ernannte ihn zu seinem Kanzler, und wie sein Vater und Stiefvater wurde auch Luitprand 949 zu einer Gesandtschaft nach Byzanz verwendet. Hier machte er sich sowohl mit der Sprache als auch mit der Geschichte, den Sitten und Einrichtungen des griechischen Reiches bekannt. Bald nach seiner Rückkehr zerfiel er aus nicht näher bekannten Gründen mit dem königlichen Hofe in solchem Maße, daß er nach Deutschland zu König Otto I. flüchtete, der ihn als genauen Kenner der italienischen Verhältnisse mit Freuden bei sich aufnahm. Am Hofe Otto's traf er im Februar 956 mit dem spanischen Bischof Redemund von Elvira zusammen, und dieser veranlaßte ihn, die Geschichte seiner Zeit zu schreiben. Wirklich machte er sich 958 an dieses Werk und arbeitete daran trotz mancher Unterbrechungen bis 962. In diesem Jahre wurde er von Kaiser Otto zum Bischof von Cremona bestellt und als vertrauter Kenner der italienischen Zustände zu verschiedenen wichtigen Aufträgen verwendet. So wurde er 963 an Johann XII. gesandt und wohnte dann im November jenes Jahres einer Synode in St. Peter an, auf welcher der Papst abgesetzt wurde. Alle diese Vorgänge beschrieb er in einer eigenen Schrift. Nachdem er auch 967 einer Synode zu Ravenna und an Weihnachten desselben Jahres der Krönung Otto's II. zu Rom angewohnt hatte, ging er im Sommer 968 im Auftrag Otto's I. abermals nach Constantinopel als Brautwerber für dessen Sohn Otto II. Auch hierüber verfaßte er einen schriftlichen Bericht, der mit dem 7. Januar 969 abbricht. Von da an fehlen sichere Nachrichten über Luitprand. Nach unverbürgten Angaben wäre er auch noch Mitglied der glänzenden Gesandtschaft gewesen, die 971 die kaiserliche Braut abholte, und wäre auf dieser Reise gestorben.

Sein Hauptwerk Historia imperatorum et regum oder Antapodosis (Vergeltung), weil er darin allen, die ihm Gutes oder Böses erwiesen, nach Verdienst vergelten will, enthält in 6 Büchern die Geschichte seiner Zeit, von Karl III. bis zu seiner ersten Reise nach Byzanz (949). Er will, wie er sagt, die Geschehnisse von ganz Europa, die Thaten der Kaiser und Könige berichten. Mit Vorliebe verweilt er beim griechischen Reich, und am eingehendsten sind seine Schilderungen über Italien. Hier läßt er namentlich seiner gereizten Stimmung gegen König Berengar und seine Gemahlin Willa freien Lauf und gefällt sich in behaglicher Ausmalung anstößiger Anecdoten. Als Quellen dienen ihm mündliche Berichte und eigene Erfahrung, wobei er aber nicht selten recht kritiklos verfährt und namentlich über ihm ferner liegende Gegenstände oft in fabuloser Weise berichtet. Die Art der Darstellung ist mehr eine memoirenartige Erzählung. Wenn auch sein Urtheil in einzelnen Punkten scharf und treffend zu nennen ist, so muß ihm doch im Ganzen die historische Begabung abgesprochen werden, und seine Angaben müssen, als vielfach von Leidenschaft und Haß dictirt, mit Vorsicht verwendet werden. Eine zweite Schrift, Liber de Ottonis I. rebus in urbe Roma gestis, erzählt die Vorgänge in Italien unter Otto I. und Johannes XII. (960—964). Wenn auch Luitprands Sprache hier weniger leidenschaftlich ist als in seiner Antapodosis, so ist doch auch dieses Werk eine Parteischrift, die unbefangenen Sinn vermissen läßt. Manche unbequeme Vorkommnisse werden kurzweg übergangen (M. G. SS. III, 340—346; Watterich, Vitae PP. I, 49—63). Seine dritte Schrift gibt einen sehr sarkastischen, aber nicht unwahren Bericht über seine Brautgesandtschaft nach Constantinopel im J. 968, worin er den Uebermuth der Griechen und die Lage ihres Reiches mit beißender Ironie zeichnet (Giesebrecht, Deutsche Kaiserzeit, 4. Aufl., I, 523 ff. — Opera Luitprandi in M. G. SS. III, 264—363 und separat, neue Ausgabe von Dümmler 1877; deutsch in den Geschichtsschr. der deutschen Vorzeit, H. 22, Berlin 1853; Beiträge zur Textkritik von Köhler im N. A. VIII, 47 ff. (Vgl. Köpke, De vita et scriptis L., Berol. 1842; Luitprand von Cremona und seine Quellen, in M. Büdingers Untersuchungen zur mittleren Gesch., Leipzig 1871, I, von Dändliker und Müller; dagegen Sybels Zeitschrift XXVI, 273 ff.; vgl. auch XXVIII, 233 ff.; Wattenbach, Deutschl. Geschichtsquellen, 5. Aufl., I, 391 ff.) [Knöpfler.]

Lullus, der hl., s. Mainz.

Lullus, Raymundus, s. Raymundus.

Lumagne, Marie de, s. Vorsehung.

Lumen gloriae, s. Anschauung Gottes.

Lumen naturae, rationis, s. Stand der Natur.

Lumper, Gottfried, ein gelehrter Benedictiner des vorigen Jahrhunderts, wurde am 9. Februar 1747 zu Füssen im Allgäu, welches damals dem Fürstbischof von Augsburg gehörte, geboren und trat schon in seiner Jugend in das durch Zucht und Wissenschaft blühende Benedictinerkloster zum hl. Georg in Villingen auf dem Schwarzwald ein. Viele Jahre hindurch war er Präfect des dortigen Gymnasiums, das unter seiner Leitung großes Ansehen genoß und viele tüchtige Männer bildete. Zugleich wurde er auch zum Prior des Klosters und zum Professor der Kirchengeschichte und Dogmatik in der theologischen Hauslehranstalt bestellt und versah alle diese Aemter mit großem Eifer bis zu seinem frühen Tode am 8. März 1801. Einen Beleg seines großen Fleißes und seiner umfassenden

Gelehrsamkeit gibt sein Hauptwerk, die Historia theologico-critica de vita, scriptis atque doctrina SS. Patrum aliorumque scriptorum ecclesiasticorum trium primorum seculorum, eine sehr ausführliche Patrologie und Literargeschichte der drei ersten Jahrhunderte, die in 13 Octavbänden zwischen 1783—1799 zu Augsburg bei Rieger erschien. Lumper hatte sich besonders auf Zureden des berühmten Freiburger Theologen Engelbert Klüpfel (s. d. Art.) zur Herausgabe dieses Werkes entschlossen und darum auch diesem Freunde den vierten Band desselben gewidmet. Nicht zu verkennen ist übrigens, daß seine historia critica in manchen Theilen mehr Compilation als eigentliches Originalwerk ist, und daß eine Reihe vorhandener Dissertationen, z. B. von Gallandius und Mosheim, hier fast unverändert wieder abgedruckt worden ist. Geringeren Werth haben einige kleinere Schriften, nämlich seine Ueberarbeitung des Schröckh'schen Compendiums der Kirchengeschichte unter dem Titel J. Matthaei Schroeckhii Historia religionis, in usus praelectionum catholicarum reformata et aucta. Es erschienen davon zwei Ausgaben, ebenfalls zu Augsburg, im J. 1788 und 1790 je in einem ziemlich starken Octavband. Außerdem gab Lumper anonym noch zwei deutsche Büchlein heraus: Die römisch-katholische heilige Messe in teutscher Sprache, nebst angehängten Gebeten, Ulm 1784, und: Der Christ in der Fasten, d. i. die Fasten-Evangelia nach dem Buchstaben und sittlichen Sinne, Ulm 1796. (Vgl. Jöchers Gelehrtenlexikon, fortgesetzt von Adelung; Klüpfel, Necrologium sodalium et amicorum etc., Friburgi 1809, 250.) [v. Hefele.]

Luna, s. Petrus de Luna.

Lund, ehemalige Kirchenprovinz für Dänemark. Die uralte Stadt Lund, Lunda Gothorum, Londinum Scandinorum s. Danorum, in der heutigen schwedischen Landschaft Schonen, nordöstlich von Malmö, drei Meilen landeinwärts vom Sunde, der dänischen Insel Seeland gegenüber, mit 9500 Einwohnern, einer Cathedrale mit merkwürdiger Krypta aus dem 12. Jahrhundert — vor der Reformation mit 22 Kirchen und einer verhältnißmäßigen Anzahl Klöster —, wurde um die Mitte des 11. Jahrhunderts Sitz eines Bischofs. Die Landschaft Schonen, bald dänisch, bald schwedisch, verblieb den Dänen mit kurzer Unterbrechung vom 11. Jahrhundert an bis zum Frieden vom Jahre 1658; seither steht sie unter schwedischer Herrschaft. Unter Canut dem Großen (1014—1035) wurde diese Landschaft für das Christenthum gewonnen und der Obsorge des Bischofs von Roeskilde anvertraut. König Svend Estridsen (1047—1076) trennte Schonen von diesem Bisthum und errichtete für dasselbe zwei Bischofssitze, Lund und Dalby. Erster Bischof von Lund wurde Heinrich, und zwar nach Gams schon 1048 (al. 1065); dieser aber wurde später als unwürdig abgesetzt. Ihm folgte der gelehrte, fromme und eifrige Bischof Egino von Dalby, indem derselbe mit seinem Bisthum Dalby auch das von Lund verband, dahin seinen Sitz verlegte und sich den Ruhm der Bekehrung der Heiden von Blekingen und Bornholm erwarb (Adam Brem., 4, 8, Mon. Germ. SS. VII, 371; Saxonis Grammat. Hist. danic. rer., rec. Dr. Müller, Hauniae 1839, 548 sq.). Nach Ricwalus (1075 bis 1089) bestieg Adzer, auch Oëzur, Asterus (1089—1137), diesen Stuhl, der unter ihm zur Metropole erhoben wurde. In welchem Jahre dieß geschah, ist wegen der verschieden lautenden Nachrichten darüber (vgl. dieselben bei Wiltsch, Kirchl. Geogr. u. Statist. II, 93 ff.) nicht genau zu bestimmen. Gewöhnlich nimmt man an, daß die Erhebung zwischen 1103 und 1104 erfolgte, und zwar auf Anstehen König Eriks des Gütigen. Als nämlich dieser 1098 als Pilger Rom besuchte, erhielt er auf seine Bitte von Papst Urban II. das Versprechen, daß die bisherige kirchliche Unterordnung Dänemarks unter die Metropole Hamburg-Bremen aufhören, und daß an einem angemessenen Orte in seinem Reiche ein eigener erzbischöflicher Stuhl errichtet werden solle. Erst nach Eriks Ableben (gest. 1103 zu Cypern) erschien zu diesem Zwecke Cardinal Alberich als päpstlicher Legat in Dänemark. Als Würdigsten zum neuen Metropoliten ernannte Alberich den damaligen Bischof von Lund, Adzer, und bekleidete ihn mit dem Pallium. Papst Innocenz II. erkannte jedoch später diese Erhebung nicht an und erklärte die der Hamburger Metropole entzogenen Suffraganate, mithin auch Lund, derselben wieder untergeordnet (1133). Von Seiten des deutschen Reiches wollte man gleichfalls von einem Erzbisthum Lund nichts wissen. Erst Hadrian IV. erkannte den auf Adzer folgenden Eskild als Metropoliten an und ernannte ihn nicht bloß zum Legaten und beständigen Vicar (vicarius perpetuus) des apostolischen Stuhles, sondern verlieh ihm überdieß noch, nach Stiftung der Erzbisthümer Upsala und Trondhjem (Nidaros), den Titel eines Primas von Dänemark und Schweden. Die Primatialgewalt war indeß nicht unbeschränkt, indem in kirchlichen Angelegenheiten jeder an den Papst appelliren konnte. Die ersten Suffraganate waren die Bisthümer Ripen (gestiftet 860), Schleswig (934), Aarhuus (946), Odense (980), Roeskilde (1012), Wiborg und Vendsyssel oder Borglum (beide gestiftet 1065). Zu diesen sieben dänischen Bisthümern kamen später noch die deutschen Lübeck, Ratzeburg, Schwerin und Cammin, sowie die slavischen Reval, Dorpat und Dannepilt. Die vier deutschen Suffraganate gingen unter Waldemars des Siegers Regierung (1202—1241), und die drei slavischen durch den Verkauf Livlands (1346) wieder verloren. Die Notit. Coelest. führt diese auf: Roschildensis, Othonensis, Sleswicensis, Ripensis, Wiborgensis, Aruswensis, Burglanensis; die unter Papst Johann XXII. gefertigte Notitia aber folgende: Roskildensis, Otho-

niensis, Sestrewicensis, Ripensis, Revaliensis, Wibergiensis, Arusiensis. Unmittelbar vor der Reformation ſtanden noch unter dieſer Metropole die Bisthümer Roeskilde, Odenſe, Ripen, Wiborg, Aarhuus, Borglum und Schleswig (vgl. auch Binterim, Denkw. I, 2, 601 f.). Der eifrige Erzbiſchof Eskild, aus königlichem Geſchlechte und vorher (bis 1138) Biſchof von Roeskilde, ſtiftete mehrere Ciſtercienſerklöſter und konnte im September 1145 den nun fertigen Dom St. Lorenz einweihen. Schon am 3. Auguſt 1139 hatte er ein Nationalconcil berufen, das erſte im eigentlichen Skandinavien, bei welchem der päpſtliche Legat Theodignus anweſend war (vgl. Münter, K.-G. II, 163—164). Ein zweites Concil berief er nach Lund 1162/63. Hierbei wurde das bekannte ſchoniſche Kirchenrecht in 25 Artikeln verfaßt, durch welches die nordiſche Kirche auch innerlich mehr Feſtigkeit erhielt (die lateiniſche Ueberſetzung davon findet ſich in Kofod Ankers Danske Lovhistorie II, 517 sqq.). Auf einer dritten Synode zu Ringſted krönte er den König Waldemar (25. Juni 1170). Bei dieſer Gelegenheit verlas er auch die Bulle über die Canoniſation Canuts des Heiligen. Mit allem Muth ſtritt Eskild bei jeder Gelegenheit für Recht und Freiheit der Kirche, mußte aber auch viele Unbilden deßhalb erdulden. Auf der Rückkehr von Rom nach Dänemark wurde er in Burgund gefangen genommen und beraubt, und da Kaiſer Friedrich I. dieſe Unthat ungeahndet ließ und ſich um die Befreiung des Prälaten nicht kümmerte, erließ Hadrian IV. ein ſehr ſcharfes Schreiben an den Kaiſer. Eskild reſignirte 1179 und ſtarb als Mönch zu Clairvaux 1182. Nun wurde Abſalon oder Axel (ſ. d. Art.), Biſchof von Roeskilde, gegen ſeinen Willen auf den Metropolitanſtuhl erhoben, ein in jeder Beziehung außerordentlicher Mann, der zwar viel Rauhes und Hartes an ſich hatte und dem Volke lieber im Panzer als im Biſchofsgewande war, der aber doch „dem Schutzgeiſt Dänemarks das Steuer, den Biſchofsſtab und das Schwert in die Hand bekam". Unter ihm wollten die aufrühreriſchen Bauern vergeblich den erzbiſchöflichen Sitz in Lund abgeſchafft wiſſen. Er wurde in ſeinem Kloſter Soroe begraben, wo er 1201 ſtarb. Nach dem Tode dieſes Beſchützers der Wiſſenſchaft, der namentlich den berühmten Geſchichtſchreiber Dänemarks, Saxo Grammaticus, Propſt in Roeskilde (geſt. 1208), unterſtützte, wurde deſſen Verwandter Andreas Sunesön (1201 bis 1223) zum Erzbiſchof gewählt. Dieſer heilige Biſchof (vgl. P. E. Müller, Vita Andreae Sunonis Archiep. Lund., Hafniae 1830) ſtiftete das erſte Dominicanerkloſter Dänemarks zu Lund, betheiligte ſich voll Eifer für die Religion an der Bekriegung und Bekehrung Eſthlands, Livlands und der Inſel Oeſel, und bekam infolge der Eroberung Eſthlands durch den Dänenkönig Waldemar II. das däniſch-eſthiſche Bisthum Reval, nach der Eroberung der Inſel Oeſel auch das Bisthum Oeſel unter ſeine Metropolitangewalt. Andreas reſignirte 1223 und ſtarb im Rufe der Frömmigkeit und Heiligkeit 1228. Sein Nachfolger war Petrus, der Sohn des Saxo Grammaticus, bis 1228, dann Uffo oder Offo (1230—1252) und Jacob Erlandſön (1253—1274). Letzterer, ein ſehr gelehrter Mann, war einige Zeit Kaplan Papſt Innocenz' IV. geweſen und dann ſechs Jahre lang Biſchof von Roeskilde, ehe er Erzbiſchof wurde. Im J. 1256 berief er ein Concil nach Veile, wo die bekannte, auch vom Papſt beſtätigte Conſtitution Cum ecclesia Danica (bei Pontoppidan, Annal. eccl. dan. I, 681 sq.) ausgefertigt wurde. Er hatte große Streitigkeiten mit dem gewaltthätigen König Chriſtoph I., die ihm eine ſchmachvolle Einkerkerung (1259), dem Lande aber das Interdict zuzogen. Im J. 1261 wieder befreit, wurde er in alle ſeine Rechte eingeſetzt. Ihm folgte Erlandus (1274—1276), der nur electus war, dann Trugothus Torſtani (1277—1280). Dieſer war der erſte Erzbiſchof, der vom Papſte ſelbſt conſecrirt wurde, und zugleich der letzte, der die königliche Beſtätigung erhielt. Auf Johannes Droos (1280 bis 1289) folgte Jens Grand (1289—1308), der in Mißhelligkeiten mit König Erich VII. Menved gerieth und von demſelben ſchwer mißhandelt wurde. Er war zwei Jahre zuerſt in einem dunkeln feuchten Thurme, ſtark gefeſſelt, dann ein wenig beſſer, doch noch immer in Banden, gehalten; endlich entkam er und floh nach Rom. Des Friedens halber verſetzte ihn Bonifatius VIII. im J. 1303 als Erzbiſchof nach Riga und machte ihn 1307 zum Erzbiſchof von Bremen (ſ. d. Art. Bonifatius VIII. II, 1039). An der Stelle Grands beſtieg nunmehr den erzbiſchöflichen Stuhl von Lund der päpſtliche Legat Iſarnus, der bis 1303 Erzbiſchof von Riga geweſen war und 1310 nach Salerno kam. Darauf wählte das Metropolitancapitel den Biſchof von Aarhuus, Esger Juul oder Juel (1311—1325); dieſer führte im J. 1314 den Vorſitz auf dem Nationalconcil zu Kallundborg, auf welchem das Feſt der hl. Urſula (21. October) in die däniſche Kirche eingeführt und manche früheren Verordnungen, namentlich über den Cölibat und die Sitten der Geiſtlichkeit, beſtätigt wurden (Pontoppidan II, 111 sq.). Auch unter Esger wurde die Kirche von dem verſchwenderiſchen König Erich Menved bedrückt. Der Erzbiſchof ſah ſich ſogar genöthigt, das Land mit dem Interdict zu belegen und nach Schweden zu fliehen. Nach dem baldigen Tode des Königs konnte er wieder zurückkehren, ſtarb aber ſchon 1325. Ihm folgte Karl Erichſon (1325—1334), dann Peter Johanſen oder Jöneſon Tyche (1335—1355), der ſchon im erſten Jahre ſeiner Regierung ein Nationalconcil zu Helſingborg hielt (Münter II, 185). Auf Jacob Kyrning (1355—1361) folgte Nicolaus Jöneſon (1361—1379), der ein werthvolles Chronicon Epp. Lundensium hinterlaſſen hat. Magnus Niclasſon (1379—1390) reformirte eifrig die Sitten und die Lebensweiſe der Geiſtlichen, und ſtrafte jeden hart, der das Eigenthum und die Rechte der

Kirche kränkte. Dieß that er besonders auf dem Concil zu Malmö (Münter II, 187 f.). Nach der kurzen Regierung des Petrus Jöneson (1390 bis 1391) kam Jacob Gerhardson (1392—1410) auf diesen Stuhl. Unter ihm wurde das erste skandinavische Concil in Helsingborg (August 1394) abgehalten, eine glänzende Versammlung, bei der die Bischöfe aller drei nordischen Reiche, ja selbst die Bischöfe der Faröer und Orkney-Inseln zugegen waren. Unter Petrus Kruse (1410 bis 1418) wurde der Schatz der Metropolitankirche von Seeräubern davongeführt. Peter Lücke (1418 bis 1436), vorher Bischof von Ripen, hielt ein Nationalconcil zu Kopenhagen, bei welchem eine Menge Verordnungen über die Kirchendisciplin erlassen wurden (Pontoppidan II, 540—550). Dieser Erzbischof war auch einer der vornehmsten Repräsentanten der dänischen Kirche beim Konstanzer Concil, wo er eine hervorragende Stellung einnahm und zu einem der Procuratoren der deutschen Nation ernannt wurde. Als Mitglied des Comité's, welches die falschen Lehrsätze Hus' verdammte, hielt er am Tage vor dessen Hinrichtung eine Predigt, in welcher er den Kaiser aufforderte, der Ausbreitung der Ketzerei entgegenzuarbeiten. Unter ihm ermäßigte auch Papst Martin V. die Kammertaxe des Erzbisthums von 4000 auf 2000 flor. aur. Die Einkünfte des Erzbisthums waren bedeutend, etwa 75 000 Thaler (vgl. Karup, Gesch. der kath. Kirche in Dänemark, Münster 1863, 99). Johannes Laxmand (1436 bis 1443) krönte Neujahr 1443 Christoph von Bayern zum König und bewirkte auf dem unmittelbar nach der Krönung gehaltenen Reichstag, daß der Geistlichkeit, statt des bisherigen 15. Theils, der volle Zehent zugesichert wurde. Tuo oder Tycho (1443 bis 1472) war Freund König Christians I. Dem Könige von Schweden, welcher ihn auf jegliche Weise bald durch Schmeicheleien, bald durch Drohungen zu bewegen suchte, die Partei Christians zu verlassen, antwortete Tycho: „Höher, als ich jetzt stehe, da ich Erzbischof von Dänemark, Legat des Papstes und Primas Schwedens bin, kann ich nicht steigen, und geringer, als ich früher gewesen, da ich mein Brod bettelte (er war von sehr armen Eltern), kann ich nicht werden." Johannes Brockdorff oder Brostorp (1472 bis 1495) verfaßte die ältesten Statuten der damals von Christian I. gestifteten Universität Kopenhagen. Birger Gunnarsson (1497—1519), ein gelehrter und würdiger Prälat, verkündigte 1517 den Bann über die schwedische Kirche, weil Steen Sture der Jüngere den Erzbischof von Upsala, Gustav Trolle, in's Gefängniß geworfen. Ihm ist es zu danken, daß Saxo's Chronikon der Nachwelt zugänglich geworden, indem er die einzige Handschrift dieses Werkes, die sich noch vorfand, in Paris abdrucken ließ. Von seinen fünf Nachfolgern wurden drei dem Domcapitel von Christian II. aufgezwungen. Zuerst wurde Aage Sparre erwählt; der König erklärte aber die Wahl für ungültig und zwang das Capitel, dafür seinen Secretär Georg Skotborg oder Schotborg zu wählen. Sparre zog sich freiwillig zurück; Skotborg aber, kaum Erzbischof geworden (1520), resignirte im J. 1521 zum Scheine und ging nach Rom, um den König zu verklagen und den Papst um Bestätigung in seiner Würde zu bitten. Er konnte aber nicht gleich zurück, da der König unterdessen das Capitel gezwungen, Dietrich (Theodor) Slaghäg zu wählen. Dieser wurde wegen Verdachts, am Stockholmer Blutbade schuldig zu sein, 1522 hingerichtet. Nun kam Skotborg als vom Papste anerkannter Erzbischof von Rom zurück, wurde aber vom König durch Drohungen wieder aus dem Lande vertrieben und starb 1551 zu Köln. Der 1522 postulirte Johannes von Wetza (a Vesa) konnte den Stuhl gar nicht besteigen; er wurde später Bischof von Konstanz (1537—1548). Dafür kehrte jetzt Aage Sparre wieder zurück (1523), der dem König 3000 Gulden für seine Bestätigung bezahlen mußte. Dieser rechtschaffene und gelehrte Mann resignirte 1532 aus Verdruß darüber, daß König Friedrich den Katholicismus unterdrückte. Der letzte katholische Erzbischof war Torberus Bilde, erwählt 27. Juli 1532. Er wurde 1536 gefangen gesetzt, dann aber wie die übrigen Bischöfe freigelassen unter der Bedingung, daß er sich verpflichte, der lutherischen Lehre keinen Widerstand zu leisten. Er flüchtete sich aus Dänemark und starb 1553. Im J. 1537 nahm dann unter Christian II. Franz Wormorsen als erster lutherischer Bischof Besitz von diesem Stuhle; derselbe ward 1660 nach Kopenhagen, welche Stadt schon seit 1443 königliche Residenz war, verlegt. (Vgl. noch den Art. Dänemark III, 1311 ff. und die daselbst angeführte Literatur; dazu noch: Episcoporum eccl. Lundensis series, collectore Magno Matthia, editore Th. Bartolino, Hafn. 1710; Rhyzelius, Epp. Suiagoth., Linkoep. 1752, II, 7 sqq.; J. Neumann, Hist. Primatus Lunden., Hafn. 1799; Moroni, Dizion. XL, 139 sqq.; Gams, Ser. Epp. 330.) [Neher.]

Lupold, s. Bebenburg.

Lupus, der hl., der achte Bischof von Troyes (Trecensis, Tricasinus), zu Toul um 383 geboren, erlangte eine seltene Gelehrsamkeit in allen Zweigen des damaligen Wissens und nahm als Rechtsgelehrter Pimeniola, die Schwester des hl. Hilarius von Arles, zur Ehe. Nach sechs Jahren entschlossen sich beide zur Enthaltsamkeit; Lupus trat unter dem Abte Honorat zu Lerins ein, und als dieser 426 Erzbischof von Arles geworden, wollte Lupus seine Güter veräußern und verschenken, um die Gelübde ablegen zu können. Allein während dieses Geschäftes begehrte man ihn nach dem Tode des hl. Ursus (gest. 426) zum Bischof von Troyes; sein Widerstreben half nichts, und er wurde 427 geweiht. Als Bischof führte er ein strenges Leben für sich und war voll apostolischen Eifers für seine Diöcese und so weit nur immer sein Einfluß reichte. Seit 429 setzte er, auf Einladung

der bretonischen Katholiken, mit dem heiligen Bischof German von Auxerre sich den Pelagianern jenes Landes kräftigst entgegen. Den Barbaren Attila brachte er dahin, die Stadt Troyes zu verschonen, mußte aber denselben auf seinem Rückzuge bis an den Rhein geleiten, wofür er eine zweijährige Verbannung zu erdulden hatte. Sidonius Apollinaris spricht mit dem höchsten Lobe wiederholt von ihm, nennt ihn (Ep. 7, 13) facile principem pontificum Gallicanorum u. s. f., wie denn auch alle Bischöfe seiner Zeit ihn hoch in Ehren hielten. An Jahren und Verdiensten reich, starb er nach einem 52jährigen Pontificate im J. 478 und wird am 29. Juli als Heiliger verehrt. Das Wenige, was von seinen Schriften hinterlassen und über ihn gesammelt ist, findet sich bei Migne, PP. lat. LVIII, 62 sq. (Vgl. Boll. Jul. VII, 51 sq.) [Braunmüller O. S. B.]

Lupus, O. S. B., Abt von Ferrières, Staatsmann und kirchlicher Schriftsteller, nahm den Beinamen Servatus an, vielleicht schon 836, weil er auf einer Reise an das Hoflager nach Frankfurt wunderbarerweise aus einer sehr schmerzlichen Krankheit errettet wurde (Ep. 20 und Hildegar, Vit. S. Faronis c. 118, bei Mabillon, Act. SS. II, 594), wahrscheinlicher jedoch erst 844 nach seiner Rettung im Kampfe bei Angoulême, wovon er an Abt und Reichskanzler Ludwig (Ep. 92) schreibt: Cum ab Aquitania, Dei bonitate et clementia servatus, reversus essem etc. Seine Geburt dürfte in's Jahr 805 fallen; seine Heimat scheint in der Erzdiöcese Sens gewesen zu sein, wo er auch frühzeitig in das Kloster Bethlehem (Ferrières) eintrat und mit allem Fleiße den classischen Studien nach Alcuins Schule sich hingab. Sein Abt Aldrich, welcher seit 828 auch Erzbischof von Sens war, weihte ihn zum Diacon und sandte ihn 829 zu weiterer Ausbildung in der Theologie und der heiligen Schrift nach Fulda. Abt Raban Maurus wurde ihm nicht nur ein väterlicher Freund und sorgsamer Lehrer, sondern verfaßte auf seinen Wunsch auch das Collectarium oder die Enarrationes zu den Briefen des hl. Paulus (bei Migne, PP. lat. CXI, 1273). Doch setzte Lupus auch das Studium der schönen Wissenschaften fort, stand deßhalb sogar mit Eginhard, dem feingebildeten und gelehrten Abte von Seligenstadt, in Briefwechsel und erreichte wohl den höchsten Grad damaliger Gelehrsamkeit. Seine Briefe (z. B. 8. 20. 34 u. a.) geben davon reichlich Zeugniß. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß er zu Fulda auf die Bitten des Abtes Brun von Hersfeld das Leben des hl. Wigbert, des ersten Abtes von Fritzlar, sammt etlichen Homilien auf diesen Heiligen schrieb, und zwar veranlaßt durch die Feierlichkeit, mit welcher Raban und Brun 831 den Grundstein zur Wigbertskirche in Hersfeld legten. Andeutung über seine Schriftstellerei in Fulda gibt sein Brief 41. Als Lupus 836 nach Hause zurückkehrte, um nun dort zu unterrichten, ward er, theils durch den Ruf seiner Kenntnisse, theils wohl durch Empfehlung Eginhards, am kaiserlichen Hofe bekannt und eingeführt, gewann schnell das Vertrauen der Kaiserin Judith und wurde ohne Zweifel unter deren Hofkapläne aufgenommen, wodurch ihm einerseits der Weg zu kirchlichen Würden gebahnt war (Ep. 6), andererseits die Verhältnisse ihn an die Partei Judiths und an deren Sohn Karl den Kahlen banden. Sein Abt Odo dagegen, unter dem er zu jener Zeit die Priesterweihe empfing, scheint zu sehr den Bestrebungen Lothars zugethan gewesen zu sein (vgl. Ep. 26) und zog sich wegen allerlei Anschuldigungen das Mißfallen des Königs in dem Maße zu, daß Karl ihn förmlich seines Amtes entsetzte (November 842) und seinen treuen Lupus mit der Obsorge über Ferrières betraute. Es gelang demselben zwar, seinen Vorgänger auf höfliche Art zu entfernen und die Anerkennung bei seinen Mitbrüdern zu gewinnen (Ep. 40. 42. 45); allein der gewaltsame Eingriff des Königs in die Wahlfreiheit mißfiel doch allgemein, und Lupus zog sich den Vorwurf zu, er habe seinen Vorgänger mit List und Gewalt verdrängt. Ueber Letzteres reinigte er sich in einem Briefe (Ep. 21) an Bischof Jonas von Orleans; bezüglich der erstern Klage warnten die folgenden Synoden die laicale Gewalt vor unberechtigten Eingriffen in Gut und Amt der Kirche, und Lupus selbst erhielt vom König Karl ein Diplom, wodurch dem Kloster Ferrières die Wahlfreiheit für ewige Zeiten zugesichert wurde (27. Dec. 843 zu Tours; Bouquet, Recueil VIII, 448). Auch die bis dahin vorenthaltene Zelle St. Jodoc (St. Josse-sur-Mer bei Quentowich) wurde ihm da urkundlich zugesprochen; er konnte sie aber erst später nach vieler Mühe wirklich erhalten (Ep. 92. 88. 71. 42. 43. 83. 44. 53. 55. 61).

Der Abt Lupus mußte an den kirchlichen und politischen Vorgängen seiner Zeit thätigen Antheil nehmen und konnte es auch mit Erfolg wegen seiner hervorragenden Kenntnisse und Gewandtheit, sowie wegen seines großen Einflusses bei Hofe. Nach der Synode von Germigny bei Orleans (843), wo eine Verbesserung der klösterlichen Disciplin beschlossen wurde, sandte ihn Karl 844 nach Burgund, um in den dortigen Klöstern die Reform durchzuführen (Ep. 63). In diesem Jahre hatte er bei dem gemeinsamen Feldzuge sein Contingent gegen den König Pipin von Aquitanien zu führen, wurde gefangen und entging nur mit genauer Noth dem Tode, konnte aber doch bald frei in sein Kloster zurückkehren (Ep. 91). Im December wohnte er der Reformsynode zu Verneuil bei und redigirte (Ep. 42) deren 12 Canones, welche viel Einsicht in die Zustände jener Zeit gewähren (Mon. Germ. Leges I, 383 sq.). Der König hielt ihn oft lange bei sich zurück; so im J. 847 mehrere Monate, indem er denselben zum Convente der drei herrschenden Brüder nach Mersen bei Maastricht begleiten mußte (Ep. 51. 59. 60); so wieder 849, da er den Zug nach Aquitanien gegen seinen Willen mitzumachen genöthigt war (Ep. 78) und von dem

Könige in Bourges über die Lehre von der Prädestination befragt wurde (Ep. 128), worüber er ihn mündlich und schriftlich belehrte; so endlich 851, als er am Zuge gegen die Bretagne theilnahm und die Niederlage mit verkosten mußte (magnificentissimas epulas nennt er ironisch das erlittene Ungemach, Ep. 85). Schwerlich wird der Klage- und Drohbrief, den er im Namen der Pariser Synode 849 an den Bretonenfürsten Nomenoi wegen seiner Unthaten und Verfolgung der Bischöfe geschrieben (Ep. 84), viel ausgerichtet haben. Im J. 852 ward Lupus wieder vom Könige zu einer Rathsversammlung gerufen und reiste dahin über Farmoutier-en-Brie (Ep. 105). Abt Hilduin von St. Martin in Tours wollte 853 die Heiligthümer seines Klosters gegen die Einfälle der Normannen nach Ferrières retten; allein Lupus widerrieth es ihm, da dieser Ort durchaus keine Sicherheit biete (Ep. 110). Lupus war ein thätiges Mitglied der großen Synode von Soissons im April 853 (Hefele, Conc.-Gesch. IV, 173), während er denen von Quiercy, Sens und Valence nicht, wohl aber der zu Bonneuil 855 in Sachen des Klosters Anisol angewohnt zu haben scheint. In diesem Jahre wollten einige Mönche von St. Amand (Elnon) ihn zum Abte wählen, was er jedoch entschieden zurückwies (Ep. 18). Im Februar 857 dürfte er dem Convente zu Quiercy mit Rath und That beigestanden sein; sicher ist, daß er den König Karl begleitete, als dieser 858 vor seinem Bruder Ludwig nach Südfrankreich sich zurückzog; ja er übernahm es, als Gesandter seines Herrn den feindseligen Bruder zu beschwichtigen oder doch die abgefallenen Großen wieder zu gewinnen. Letzteres trat ein, und Ludwig mußte im folgenden Jahre erfolglos abziehen. Lupus dankt den Mönchen von St. Germain in Auxerre für die liebevolle Aufnahme, welche sie ihm während dieser kritischen Zeit gewährt haben (Ep. 116). Auf der Generalsynode zu Savonnières bei Toul (859) und auf dem Reichstage zu Coblenz 860 kam dann völlige Aussöhnung zu Stande, und es wurden viele Wirrnisse wieder geschlichtet; bei ersterer wird Lupus mitgewirkt haben, wie er auch der Synode zu Pistes 862 beiwohnte. Inzwischen hatte er freilich durch den Einfall der Normannen 861 viel Ungemach auszustehen; sie waren schon bis über Melun heraufgedrungen und bedrohten Ferrières; der kranke Abt und die Mönche mußten mit den wichtigeren Kostbarkeiten fliehen und fanden Sicherheit in Aix-en-Oth, das ihnen der Bischof Folkrich von Troyes anbot. Lupus dankte ihm herzlichst für diese Rettung (Ep. 125). Noch im Spätjahr 862 wird sein Name auf der Synode zu Soissons angeführt. Hernach verliert sich alle Spur von ihm, und er hat wohl dieses Jahr nicht lange überlebt. In die Streitigkeit Gottschalks über die Prädestination wurde Lupus, wie erwähnt, fast unwillkürlich hineingezogen. Seine Meinung über dieses Geheimniß, dessen Spur er nach der Lehre des hl. Augustin verfolgt, ist oben (V, 944 f.) kurz dargelegt, ausführlicher bei Hefele (Conc.-Gesch. IV, 149 ff.); er hat sie besonders in zwei Schriften auseinandergesetzt: im Liber de tribus quaestionibus und im Collectaneum de tribus quaestionibus, worin er die bezüglichen Väterstellen sammelte. Jedoch war im Grunde weder Gottschalk noch Hincmar mit seinen vermittelnden Ansichten zufrieden. — Die gelehrten Studien pflegte Lupus fortwährend, suchte die Klosterbibliothek mit den Werken der Alten zu bereichern, die er fleißig abschreiben ließ, sorgte auch umsichtig für die Kirchen- und Klostergebäude und deren geziemenden Schmuck und erwies sich so als ächter Benedictinerabt. Seine Briefe enthalten darüber Vieles. Außer den genannten Werken wird ihm auch eine Vita S. Maximini Ep. Trev. zugeschrieben; diese besteht wahrscheinlich aus älteren Vorlagen, welche er in ein besseres Gewand kleidete. — Lupus' Werke wurden, soweit sie erhalten sind, nach Papirius Masson und Anderen, welche entweder nur Einzelnes oder Unvollkommenes zu Tage förderten, zuerst besser und mit Noten begleitet herausgegeben von Stephan Baluzius, verbessert in zweiter Ausgabe zu Antwerpen 1710, neu abgedruckt bei Migne (PP. lat. CXIX, 423 sq.). Viele Briefe, correcter und nach der Zeitfolge geordnet, stehen bei Bouquet, Recueil VII, 480 sq. (Vgl. Gallia christ. XII, 159 ss.; Hist. litt. de la France V, 255 ss.; Nouv. Biogr. gén. XXXII, 19 ss.) [Braunmüller O. S. B.]

Lupus (Wolf), Christian, O. S. Aug., Theologe, wurde zu Ypern den 23. Juli 1612 geboren, zeichnete sich schon in früher Jugend durch Talent und Fleiß aus und gewann sich durch Tugend und Bescheidenheit die Achtung und Liebe seiner Mitschüler. Mit 15 Jahren entsagte er der Welt, um in den Orden der Augustiner einzutreten. Kaum hatte er seine Studien vollendet, so wurde er nach Köln geschickt, um die Ordenscleriker in der Philosophie zu unterrichten. Daselbst lernte ihn der dort residirende Nuntius Fabius Chigi kennen und blieb ihm zeitlebens, auch als Papst Alexander VII., gewogen. Nach Löwen zurückberufen (1640), wurde Lupus mit der vorzüglichsten theologischen Lehrkanzel des Ordens betraut. Mit wahrem Heißhunger verlegte er sich nun auf das Studium, dem er täglich 15 Stunden schenkte, und mit Bienenfleiß sammelte er aus den Werken, die er las, das reiche Material zu seinen späteren Schriften. Dabei besaß er ein überaus glückliches Gedächtniß, so daß man ihn eine lebendige Bibliothek nannte. Durch eifrige Vertretung eines strengen Augustinismus zog er sich den Verdacht des Jansenismus zu und wurde deßwegen beim Nuntius in Brüssel verklagt. Dieser verbot auch der Universität, Lupus zum Doctor der Theologie zu promoviren. Nur durch Verwendung des Ordensgenerals, der dessen Anhänglichkeit an den heiligen Stuhl bezeugen konnte, hob der Papst das Verbot auf, und so erlangte Lupus den 4. Februar 1653 die Doctorwürde. Aber da er von Neuem wegen Nichtbeachtung der päpstlichen Erlasse gegen den

Jansenismus angeklagt worden war, beauftragte Alexander VII. den General, ihn 1655 nach Rom zu rufen. Lupus wurde hier freundlich aufgenommen, und der Papst sorgte selbst für seinen Unterhalt. Er gewann auch unter den Cardinälen viele Freunde und Gönner; namentlich trat er in innigere Beziehung zu dem berühmten Ordensgenossen Noris, nachmaligen Cardinal, und zu Lucas Holstenius, welcher versicherte, keinen genaueren Kenner der altchristlichen Kirchengeschichte zu wissen als Lupus. Nach mehrjährigem Aufenthalt zu Rom kehrte Lupus 1660 nach Löwen zurück und begann nun die Früchte seiner Studien zu veröffentlichen. Gegen seinen Willen wurde er 1676 einstimmig zum Vorstand der belgischen Ordensprovinz ernannt. Andere ihm angetragene Würden, wie das Amt eines päpstlichen Sacristans, das immer ein Augustiner bekleidet, eine Professur an der Sapienza und die ihm durch Noris vom Großherzog von Toscana Cosmus III. gemachten glänzenden Anerbietungen wies er bescheiden ab. Nochmals begab er sich im Auftrag der theologischen Facultät von Löwen zugleich mit Martin Steyaert, Franz van Viane und Lambert Ledrou nach Rom, um die Verurtheilung vieler Lehrsätze aus der Moral durchzusetzen. Auf seinen Antrag hin censurirte Innocenz XI. am 2. März 1679 65 dieser Sätze. Nach seiner Rückkehr wurde Lupus zum ersten königlichen Professor der Theologie ernannt, was allgemeines Aufsehen erregte, weil noch nie ein Ordensmann diese Auszeichnung erhalten hatte. Doch nicht lange mehr konnte er sich dem Lehramte widmen, denn von Arbeiten aufgerieben, verschied er nach viermonatlicher schmerzlicher, aber mit erbaulicher Geduld ertragener Krankheit den 10. Juli 1681. Seine Werke erschienen gesammelt in 12 Thln. zu 6 Foliobänden in Venedig 1724—1729, wozu noch ein 13. in Bologna 1742 erschien. Die wichtigeren sind: Synodorum generalium et provincialium statuta et canones cum notis et historicis dissertationibus, 5 voll., Lov. 1665, Brux. 1675; sie füllen die ersten 6 Bände. In ihnen gibt Lupus eine Art Conciliengeschichte, erdrückt aber beinahe den Leser durch die darin aufgespeicherte Gelehrsamkeit; auch bietet er gelegentlich weitläufige Abhandlungen über verschiedene Fragen der Kirchendisciplin. Divinum ac immobile s. Petri apostolorum principis circa omnium sub coelo fidelium ad romanam ejus cathedram appellationes adversus profanas hodie vocum novitates assertum privilegium, Mog. 1681, vorzüglich gegen Quesnel, de Marca, Boileau, Gerbais; dazu kommt Privilegium ap. sedis quoad evocationes ac appellationes germanicas, anglicas, belgicas, Bonon. 1742; Tertulliani l. de praescriptionibus cum notis, Brux. 1675; Epistolae et vita d. Thomae M. et archiep. Cant., necnon epistolae Alexandri III., Galliae regis Ludovici VII., Angliae regis Henrici II. aliarumque plurium sublimium ex utroque foro personarum concernentes sacerdotii et imperii concordiam, ib. 1682; Opuscula posthuma, ib. 1690, worunter Abhandlungen de antiquitate et legitimo usu sententiae probabilis; de germano ac avito sensu ss. patrum, universae Ecclesiae et praesertim Tridentinae synodi circa christianam contritionem et attritionem, die zwar schon zu Löwen 1666 erschienen war, aber nun mit Antworten auf dagegen erhobene Ausstellungen vermehrt gegeben wird. Leider hat Lupus das reiche Material, das er bietet, zu wenig verarbeitet und dazu die Darstellung und den Stil vernachlässigt. (Vgl. Sabatini in der den gesammelten Werken vorausgeschickten Vita; Ossinger, Bibliotheca august. 524 sq.; Revista agost. 1884, Oct. p. 330 ss.; Hurter, Nomenclator II, 472 sq.) [Hurter S. J.]

Luscinius (Nachtigall, Nachtgall), Ottmar, Humanist, geboren zu Straßburg um das Jahr 1487, genoß den Unterricht Wimphelings und verehrte in Geiler von Kaisersberg einen väterlichen Freund. Zum jungen Mann herangewachsen, that er der mächtig erwachenden Wanderlust durch weite Reisen „durch fast ganz Europa und einen guten Theil von Asien" Genüge. Allenthalben knüpfte der heitere Poet Freundschaftsbande, besonders an den Stätten gelehrter Bildung, wie in Paris, Löwen, Padua und Wien, wo er sich überall zum Zweck des Studiums längere Zeit aufhielt. Seit 1514 wieder in Straßburg befindlich, erhielt er im August 1515 im Capitel St. Thomas eine erledigte Vicarstelle, nachdem er an der Kirche daselbst schon längere Zeit als Organist thätig gewesen war. Nach Veröffentlichung mehrerer juridischer Werke erlangte er im J. 1518 in Italien den Doctorgrad im canonischen Recht. Indeß sah er sich in seiner Hoffnung, nunmehr eine seiner Vorbildung entsprechende Stellung als Canonicus zu erhalten, trotz einer zu diesem Zwecke unternommenen Reise nach Rom getäuscht, weßhalb er nicht ohne Bitterkeit an einen alten Spruch erinnerte: Doctrina vacuis est urbs Strazburgia mater; Doctis atque bonis esse noverca solet. Endlich im J. 1522 wurde er Canonicus bei St. Stephan, begab sich aber im folgenden Jahre nach Augsburg, wo er sich schon bei einem frühern Aufenthalt gelehrte Freunde und Gönner erworben hatte. Dort nahm er Wohnung im Kloster St. Ulrich und hielt den Mönchen Vorlesungen über die Psalmen. Im J. 1525 oder 1526 übertrugen ihm die Fugger eine Predigerstelle und ein Canonicat bei St. Moriz. Er war neben dem Domprediger Matthias Kretz (s. d. Art.) der einzige Prediger Augsburgs, welcher die katholische Lehre vortrug; weil er aber einmal die Lutheraner als Ketzer bezeichnete, wurde ihm vom Rath das Predigen verboten. Daher begab er sich im October 1528 nach Freiburg im Breisgau und versah dort das Amt eines Dompredigers. Gegen Ende seines Lebens zog er sich in die Karthause auf dem Johannisberg bei Freiburg zurück. Er starb im

September 1537. — Luscinius' Bedeutung liegt in ſeinen Leiſtungen auf dem Gebiete der humaniſtiſchen Studien. Dieſe und im Beſondern die Kenntniß des Griechiſchen förderte er ſowohl durch Herausgabe griechiſcher und lateiniſcher Schriftſteller und eines Auszugs aus der griechiſchen Grammatik des Chryſoloras, als beſonders durch die Lehrthätigkeit, die er an Anſtalten oder zum Unterricht Einzelner entfaltete. Das Studium des Griechiſchen brachte vorzüglich er in Straßburg zu Ehren; ebenſo erweckte er in Augsburg vielfach Intereſſe dafür. Mit den bedeutendſten Humaniſten ſeiner Zeit, wie Beatus Rhenanus, Reuchlin, Erasmus, unterhielt er freundſchaftlichen Verkehr. Principiell ſteht er auf dem Boden der ältern Humaniſtenſchule — die Kenntniß der Alten ſoll in erſter Linie der moraliſchen Hebung des Menſchen dienen —, doch zeigt ſich bei ihm ſchon eine übertriebene und einſeitige Hochſchätzung der Form (vgl. Vorrede zu Lucians Deorum dialogi, 1515). Auch geht er in ſeiner Polemik gegen die ſcholaſtiſche Methode in Theologie und Philoſophie über die Schranken der Mäßigung hinaus, wozu ihn jedoch die bittere Stimmung reizen mochte, welche das Fehlſchlagen ſeiner Bemühungen um eine ſichere Stellung zur Folge hatte. In ſeinen humoriſtiſchen Schriften verräth er wenig ſchlagenden Witz; ſie machen den Eindruck einer gelehrten Spielerei; dabei hält er ſich nicht frei von unflätigen Poſſen. Auch in der Muſik iſt er bewandert: eine ſeiner erſten und ſeine letzte Schrift ſind ihr gewidmet. Auf theologiſchem Gebiet iſt ſein Hauptwerk ſeine Ueberſetzung und Erklärung der Pſalmen, eine Frucht ſeiner Vorleſungen im Kloſter St. Ulrich. Er übertrug den Septuagintatext in's Lateiniſche und gab dazu mehrfache Erläuterungen; die Erklärung ſelbſt beſteht in moraliſcher Anwendung der Pſalmen. Das Werk erſchien 1524; zur ſelben Zeit wurde auch die deutſche Ueberſetzung und Erklärung der Pſalmen (Pſalter des königs und propheten Davids) veröffentlicht. In beiden Schriften neigt Luscinius in ſeiner Auffaſſung der Rechtfertigung einigermaßen der neuen Lehre zu. Doch vermeidet er ſo viel als möglich eine Berührung der ſtreitigen religiöſen Fragen; nicht als ob er ſelbſt unentſchieden geweſen wäre (vgl. Ep. nuncup. in Progymnasm., die Widmung von Plutarchi Chaer. aliquot comment., Joci ac sal. n. 85), ſondern weil es ſeiner ganzen Geiſtesrichtung widerſprach, ſich in Streitigkeiten einzumiſchen, die er für ſophiſtiſches Wortgezänk hielt (vgl. Ep. nunc. cit., Joci ac sal. n. 54). Er hat in dieſem Punkt ſeine Zeit nicht erfaßt. Sein Charakter iſt, abgeſehen etwa von der Schärfe in Kritik der wiſſenſchaftlichen Richtung der zeitgenöſſiſchen Theologie, tadellos, und mit Unrecht wird ihm ein zweideutiges Verhalten gegenüber der religiöſen Neuerung vorgeworfen. Wenn man die Beſtrebungen des Humanismus und einer geſunden kirchlichen Reform einerſeits und die der „Reformatoren" andererſeits gehörig aus einander hält, ſo wird man aus ſeinen Schriften die Anſicht gewinnen, daß er niemals die Sache der letzteren vertrat, wohl aber immer weiter ſich von ihnen entfernte, je klarer ihre Umſturzpläne zu Tage traten. — Quellen: Die Schriften von Luscinius, verzeichnet bei Ch. Schmidt, Hist. littér. de l'Alsace II, 1879, 412—418, welchen jedoch als eine der bedeutendſten beizufügen iſt „Die gantz Evangeliſch hyſtorie u. ſ. w.", wohl zu unterſcheiden von „Die evang. hyſtori, von Ammonio kriechiſch beſchrieben" u. ſ. w.; Augsburger Stadtarchiv (Rathsprotok. und Cl. Senders Chronik z. J. 1528, Manuſcript); fürſtl. Fugger'ſches Hausarchiv. — Literatur: Ch. Schmidt l. c. 174—208; Döllinger, Reformat. I, 547 ff.; H. Schreiber, Geſch. der Univerſ. Freiburg II, 1859, 272 ff.; H. A. Lier, Ottmar Nachtigalls ioci ac sales .. im Arch. f. Literaturgeſch. XI (1882), 1 ff.; L. Geiger, Renaiſſance und Humanismus, Berlin 1882, 372 f. Von früheren verdient Erwähnung: Verſuch einer Lebensbeſchr. u. ſ. w., bei Strobel, Miſcell. literar. Inhalts IV, 1781, 1—70. [Alfred Schröder.]

Luſſi, Melchior, Geſandter der katholiſchen Stände der Schweiz auf dem Concil von Trient, wurde 1529 zu Stanz in Unterwalden geboren, trat frühzeitig als Offizier nach einander in franzöſiſche, päpſtliche und venetianiſche Dienſte und wurde ſpäter elfmal zum Landammann ſeines Kantons gewählt. Im März 1562 begab er ſich als Geſandter der katholiſchen Eidgenoſſen nach Trient und verblieb daſelbſt bis zum 16. Juli 1563. Mit ihm war Abt Joachim Eichhorn von Einſiedeln als Vertreter der ſchweizeriſchen Stifter erſchienen. Von Trient zurückgekehrt, war Luſſi unermüdlich beſtrebt, die Beſchlüſſe der Kirchenverſammlung in der katholiſchen Schweiz zur Anerkennung und Durchführung zu bringen. Hierfür machte er in energiſcher Weiſe ſeinen Einfluß bei den damaligen katholiſchen ſchweizeriſchen Staatsmännern geltend. Beſonders unterſtützte er auch die Beſtrebungen des ihm befreundeten hl. Karl Borromäus und des Nuntius Bonomi zur Durchführung der äußerſt nothwendigen kirchlichen Reform. Neben den beiden Genannten kommt Luſſi wohl das Hauptverdienſt um die kirchliche Reſtauration der katholiſchen Schweiz zu. Er trug auch weſentlich bei zur Einführung der Jeſuiten und Kapuziner, deren Wirkſamkeit von den ſegensreichſten Folgen war. Sechsmal ging Luſſi als Geſandter der katholiſchen Eidgenoſſen nach Rom und ebenfalls wiederholt in gleicher Eigenſchaft an den ſpaniſchen und franzöſiſchen Hof. Im J. 1583 pilgerte er nach Paläſtina und ließ nach ſeiner Rückkehr eine Beſchreibung dieſer Reiſe drucken. Seine letzten Lebensjahre widmete er in Abgeſchiedenheit den Uebungen der Frömmigkeit und ſtarb 1606. (Helvetia VII, 337 ff.; Leu, Helv. Lexikon XII, 384 ff.) [G. Mayer.]

Luther, Martin, der Urheber der deutſchen Kirchenſpaltung, der Sohn eines Bergmanns, ge-

boren zu Eisleben den 10. November 1483, hatte 1501 die Universität Erfurt bezogen, war 1505 hier Magister geworden und sollte sich nach dem Willen seiner Eltern der Rechtswissenschaft widmen. In einem Momente plötzlichen Schreckens und heftiger Todesfurcht — ein Freund soll an seiner Seite vom Blitz erschlagen worden sein — verband er sich durch ein Gelübde, Mönch zu werden. Nicht leicht mochte jemand weniger zu diesem Stande geeignet sein, als eben er; gleichwohl trat er wider seines Vaters Willen, und selbst sein übereiltes Gelübde halb bereuend, in das Augustinerkloster zu Erfurt. Im Beginn seines Prüfungsjahres mußte er sich nach Klostersitte lästigen Hausarbeiten und demüthigenden Verrichtungen unterziehen, wurde jedoch bald als Magister durch den Provinzial Staupitz davon befreit. Im Mai 1507 empfing er die priesterliche Ordination, die er später als Malzeichen des apocalyptischen Thieres schmähte und verwünschte; daß ihn und den ordinirenden Bischof damals nicht die Erde verschlungen, äußerte er, das sei unrecht und allzu große Gottesgeduld gewesen. Nach fleißigem Studium der scholastischen Theologie ward er 1508 auf Staupitzens Vorschlag an der neu errichteten Universität Wittenberg Lehrer der Dialektik und Ethik, ging aber schon im folgenden Jahre zu dem ihm viel mehr zusagenden Vortrage der Theologie über. Im J. 1516 gab er eine mystische Schrift des 14. Jahrhunderts, die „Deutsche Theologie", heraus. Es war wohl nicht der speculative Pantheismus dieser Schrift, der ihn so sehr anzog; es war dieß seiner ganzen Geistes- und Lebensrichtung ein allzu fremdes Element, dessen wahre Beschaffenheit und Bedeutung er hier nicht einmal verstanden zu haben scheint. Vielmehr machten die Consequenzen, die in dieser Schrift aus pantheistischen Vordersätzen bezüglich des menschlichen Willens gezogen werden, ihm das Buch so wichtig und theuer: daß es nämlich nur Einen Willen gebe, den göttlichen, daß nur dieser Eine, der göttliche Wille in der Creatur wirke, daß also weder von Freiheit des menschlichen Willens, noch von einem den Willen bindenden Gesetze die Rede sein könne. Darum sollte das „edle Büchlein über-trefflich in Kunst und göttlichem Werth" sein.

Ehe noch der Ablaßstreit begann, hatte Luther sich von der bisherigen Theologie und der allgemeinen Lehre der Kirche in einem Punkte entfernt, der neben dem Dogma von der Person Christi der wichtigste im ganzen kirchlichen Lehrgebäude ist und über die Auffassung und Gestaltung des ganzen praktisch-christlichen Lebens entscheidet — im Dogma von der Rechtfertigung des Menschen. Der Keim, aus welchem sein ganzes nachheriges System hervorwuchs, war bereits in den Jahren 1515 und 1516 bei ihm entwickelt, und seine Doctrin, wie er sie an der Universität vortrug, hatte bereits Anstoß und Veranlassung gegeben, von einer neuen, auf Irrwegen befindlichen Theologie zu reden. Er selber aber war freilich noch nicht einmal der nächsten und unabweisbarsten Consequenzen, die sich aus seiner Vorstellung ergaben, sich bewußt geworden. Diese neue Lehre Luthers von der Rechtfertigung und dem ganzen Verhältnisse des Menschen zu Gott war das Ergebniß eines peinigenden und trostlosen Geisteszustandes, in welchem er sich lange Zeit hindurch befunden hatte. Er hatte den klösterlichen Stand und dessen ascetische Vorschriften und Uebungen mit der ganzen Energie seines heftigen, tief-leidenschaftlichen und der größten Anstrengungen fähigen Charakters ergriffen. Es ist kein Grund vorhanden, seine desfallsigen Aeußerungen zu bezweifeln; aber die Geständnisse, die er dabei über seinen damaligen Seelenzustand ablegt, geben auch hinlänglichen Aufschluß über die Ursache, warum sein ascetisches Ringen und Arbeiten ihn nicht förderte, warum endlich ein Zustand der völligen Entmuthigung und Verzweiflung sich einstellte, der mit einem Umschlag in das gerade Gegentheil endigte. Jene Neigung zur Verzerrung, zur unnatürlichen und krankhaften Entstellung an sich wahrer Gedanken und christlicher Vorstellungen und Empfindungen, die sich später bei ihm immer wieder geltend machte, findet sich schon in seiner katholischen und klösterlichen Lebensperiode. Er versichert z. B., es habe ihm, als er in Rom gewesen, leid gethan, daß seine Eltern noch nicht todt seien, damit er sie durch seine Messe aus dem Fegfeuer hätte befreien können; er meint selber, wenn er Gelegenheit dazu gefunden hätte, würde er in seinem Religionseifer oder Fanatismus der grausamste Todtschläger geworden sein. Wenn auch nach seiner Lossagung von der Kirche und nach dem gewaltsamen Bruche mit seiner ganzen Vergangenheit eine große Veränderung in seinem sittlichen Charakter vor sich ging, so ist doch nicht zu verkennen, daß jenes Feuer des Zornes und des bis zum Hasse sich steigernden Ingrimmes, das später in helle Flammen aufschlug, damals schon, wenn auch noch niedergehalten und gebändigt durch seine ascetischen Anstrengungen, in ihm glühte, und daß er überhaupt gegen sein mit edlen wie mit bedenklichen und schlimmen Anlagen reich ausgestattetes Temperament einen Kampf führte, der oft mit Niederlagen endete. Er sagt es selbst, daß es außer den Versuchungen der Wollust vorzüglich Regungen des Zornes, des Hasses und Neides gewesen, die er nicht zu überwinden vermocht habe. Dabei fehlt es ihm seinem Geständnisse nach an der Liebe Gottes; er habe, schrieb er nachher an Staupitz, eigentlich vor Gott nur geheuchelt, wenn er Buße zu thun versucht und eine erdichtete und gezwungene Liebe in Worte gefaßt. Im Kloster, erzählt er ferner, sei er Christo so feind gewesen, daß, wenn er sein Gemälde oder Bildniß gesehen, wie er am Kreuze hing, er davor erschrocken sei, die Augen niedergeschlagen und lieber den Teufel gesehen hätte. Das Gebet konnte ihm nicht helfen, weil er, wie er sagt, in dem Wahn befangen war, man müsse, um zu Gott zu beten und von ihm erhört

zu werden, bereits ganz rein und ohne Sünde wie die Heiligen des Himmels sein. Alles dieses versetzte ihn begreiflicherweise in einen Zustand düsterer Entmuthigung und trostlosen Verzagens, der aber wieder mit trotziger Vermessenheit und selbstgefälliger Einbildung abwechselte; in solchen Momenten war er dann seinem Ausdrucke nach ein höchst anmaßlicher Selbstgerechter (praesumtuosissimus justitiarius) und sah nichts von dem Schalk in seinem Innern. Es ist allerdings ein peinlicher Zustand, sich so nach kurzer Berauschung in trügerischer Selbstzufriedenheit hinabgestürzt zu sehen in den Abgrund des Schreckens und der Verzweiflung und in dem Kampfe mit der Hydra der Sünde statt der abgeschlagenen immer neue Köpfe nachwachsen zu sehen. Die Pein dieses Zustandes ward immer unerträglicher, und Luther forschte und grübelte mit ängstlichem Bemühen, wie er den Stachel, der die Wunde seiner Seele stets offen erhielt, aus der Brust reißen oder ihm wenigstens die Spitze abbrechen könne. In dieser Stimmung las und suchte er in der Bibel, besonders in den Briefen Pauli an die Römer und Galater, und wer, der mit so glühendem Durst, mit der Erwartung und dem Entschlusse, eine für seinen persönlichen Zustand erwünschte und tröstliche Lehre in der Bibel zu finden, an dieses Buch herangetreten, hätte noch jemals das Gesuchte nicht auch gefunden oder zu finden gewähnt? Luthers Entdeckung bestand aber wesentlich in Folgendem: Der Mensch ist einmal in diese Welt des herrschenden Bösen, eine Welt, welche nicht in der Finsterniß, sondern welche die Finsterniß selbst ist, versetzt. Er selbst ist infolge der Erbsünde durch und durch böse; das Streben nach innerer Heiligung und Reinigung von Sünde, in der Meinung, daß dieß vor Gott etwas gelte, ist verkehrt und vergeblich; Gott bietet vielmehr dem Menschen, der es zu keiner eigenen, wirklichen innern Gerechtigkeit zu bringen vermag, eine schon fertige, fremde an, die er sich nur zuzurechnen braucht, und die durch diese gläubige Zurechnung sein Eigenthum wird. Das, was Christus auf Erden für uns gethan und gelitten hat, das ist dieses Kleid der Gerechtigkeit, in welches der Mensch sich nur zu hüllen, mit welchem er seine ganze Schuld und stete Sündhaftigkeit nur zuzudecken braucht, um sofort von Gott für gerecht erklärt zu werden. Denn was immer Christus gethan und gelitten hat, das hat er alles an meiner Stelle gethan und geduldet, damit ich selber dieser ohnehin für mich unlösbaren Aufgabe, innerlich wahrhaft gerecht und vermöge dieser Gerechtigkeit gottgefällig zu werden, überhoben wäre; mir aber liegt nur ob, diese Leistung nunmehr durch den Act des Glaubens zu meinem Eigenthum zu machen, sie mir zuzurechnen und mich im Vertrauen auf diese zwar fremde, aber mein gewordene Gerechtigkeit vor Gott, der mich sofort als Gerechten anerkennt und behandelt, darzustellen. Luther verstärkte und erweiterte diese seine imputative Gerechtigkeit gerade in dem Maße, als seine Verwerfung einer wirklichen Gerechtigkeit des Menschen es erforderte; dieser weite Mantel der Gerechtigkeit Christi deckt seiner Vorstellung nach nicht nur fortwährend alle Sünden, die der Mensch begeht, zu, so daß Gott sie nicht sieht, sondern sie ist auch ein vollkommener und überflüssiger Ersatz für den Mangel einer positiven Gerechtigkeit im Menschen, die ganz geeignet schien, jeden Zweifel, jede Besorgniß eines ängstlichen Gewissens zu beseitigen. Hier war also eine Art der Rechtfertigung für den Menschen gefunden; das große, bisher unbekannte Princip war verkündigt, daß die wirkliche Güte der Person nichts mit seinem von Gott Für-gut-geachtet-werden zu thun habe, oder daß die Gerechterklärung der Menschen an keine ethischen Bedingungen geknüpft sei, als nur die, welche für den Act der Imputation selbst erforderlich sind, nämlich an das Bewußtsein der eigenen Schuld und Ohnmacht und an die Erkenntniß, daß diese Zurechnung der Gerechtigkeit und Heiligkeit Christi der von Gott bestimmte Weg der Errettung sei.

Das war der Sinn der von Luther so kräftig vertretenen Abschaffung des Gesetzes, des moralischen sowohl als des cerimoniellen; daher der absolute Gegensatz, indem er Gesetz oder Moses und Christus einander entgegenstellte; das Gesetz, das dem Menschen zumuthet, nicht zu sündigen, fromm zu sein, dieß und jenes zu thun, und Christus, der zum Menschen spricht: Du bist nicht fromm, ich habe aber Alles für dich gethan, und du brauchst dir diese meine Leistung nur zuzurechnen. Daher die so oft wiederholte Zumuthung, dem Gesetze durchaus keinen Einfluß auf das Gewissen zu gestatten, das Gewissen „freudig einschlafen zu lassen in Christo ohne alle Empfindung des Gesetzes und der Sünde". Dieß also war die große Entdeckung, das εὕρηκα Luthers, mit der ihm die Lösung aller Räthsel des religiösen Lebens vollständig gelungen zu sein schien; jetzt erst waren Gesetz und Gewissen, diese unversöhnlichen Feinde, versöhnt; und zu der neuen, trostvollen Lehre bot sich sofort auch der rechte Name von selbst dar — er nannte sie das Evangelium; denn welch fröhlichere Botschaft, meinte er, kann es geben, als daß der Mensch nicht durch Anstrengung, durch die Arbeit der Buße und Besserung, sondern auf so leichte und bequeme Weise, durch einen bloßen Act des gläubigen Annehmens und sich Zurechnens vor Gott gerecht und seines ewigen Heiles gewiß werde? Und diese fröhliche Botschaft, sie war seit vielen Jahrhunderten schon verloren gegangen, und die ganze Christenheit hatte, in tiefer Nacht herumirrend, sich mit einer Gerechtigkeit abgemüht, die dem Menschen, nachdem er Alles gethan, nur das Gefühl ließ, daß er ein größerer Sünder sei, als er vorher gewesen. Es war offenbar, so schloß Luther weiter, Gottes specielle Wahl und Berufung, die ihn zum Verkünder und Wiederhersteller dieser verschollenen Freudenbotschaft auserkoren, und ihm selber war diese Einsicht und das rechte Verständniß der Briefe Pauli an die Römer und Galater

nur durch höhere Inspiration zu Theil geworden. Zugleich war nun auch der Prüfstein gefunden, der über den Werth oder die Verwerflichkeit aller in der Kirche damals vorhandenen Dogmen, Einrichtungen und Uebungen entschied; alles, was mit dem neuen Evangelium und seinen nothwendigen Consequenzen sich nicht vertrug oder überflüssig erschien, das war hiermit schon gerichtet und mußte fallen; die Kirche selber, die diese Hauptlehre zum Verderben so vieler Millionen verfälscht und den armen Christen ihren sichersten Trost, die Quelle ihres Heils geraubt hatte, sie war nun gleichfalls gerichtet, sie konnte unmöglich die wahre sein.

Das Ablaßwesen Tetzels und seiner Gehilfen und der Streit, in den er darüber verwickelt ward, war demnach nicht etwa die erste Veranlassung für Luther, über den kirchlichen Lehrbegriff nachzudenken, mit Herabsetzung, dann Verwerfung der Indulgenzen zu beginnen und so fortschreitend von einem Lehrpunkte zum andern das ganze bestehende System umzugestalten, sondern geraume Zeit vor diesem Zwiste hatte Luther bereits eine Doctrin sich angeeignet, welche nur unter vielen anderen Consequenzen auch die Verwerfung der kirchlichen Lehre von der Buße und Genugthuung und damit dann freilich auch die Beseitigung der völlig überflüssig gewordenen Indulgenzen als nothwendige Folge nach sich zog. Der Streit selbst hatte für Luther nur die Wirkung, jene Entwicklung seines Systems, welche ohne die äußere Veranlassung langsamer und wohl auch mit mehr Scheu und Bedenklichkeit stattgefunden haben würde, zu beschleunigen, ihm eine höchst populäre, durch die öffentliche Meinung in Deutschland und Europa mächtig getragene und geschirmte Stellung anzuweisen und seiner Lehre, die nur aus einem gegen offenbare Mißbräuche in bester Absicht unternommenen Widerstande hervorgegangen zu sein schien, um so größern Beifall und leichtern Eingang zu verschaffen. Früher hatte er die Mißbräuche in der Kirche, die Unfähigkeit und Lasterhaftigkeit so vieler Geistlichen, die Verwahrlosung des Volkes und Anderes gefühlt und beklagt, wie andere der Kirche ergebene und einsichtige Männer sie empfanden und betrauerten; doch war ihm noch nicht eingefallen, für solche Zufälligkeiten, die auch damals je nach den einzelnen Ländern sehr verschieden waren, die allgemeinen Institutionen der Kirche selber, ihren Gottesdienst u. s. w. verantwortlich zu machen. Indeß hatte er überhaupt einen geschärften Blick für das Böse in allen Gestaltungen und Erscheinungen des Lebens, ein Temperament, das sich vorzugsweise mit Erspähung des selbstischen, unreinen Elements in den Handlungen und Zuständen der Menschen wie in den öffentlichen Angelegenheiten des Staats- und Kirchenlebens beschäftigte und nährte. Daß der Mensch, nicht blos der noch Gott entfremdete, sondern auch der bereits im Zustande der Begnadigung befindliche, fortwährend in allen Handlungen, auch den auf's Beste gethanen, sündige, und jeder That etwas Böses, Gott an sich Mißfälliges beigemischt sei, daß auch das leichteste der göttlichen Gebote von den Frommen nicht wahrhaft gehalten werden könne, das war bei ihm Lieblingsbehauptung. In nächster Verwandtschaft mit dieser Anschauungsweise stand die Neigung, auch in den kirchlichen Zuständen das vorhandene Gute über dem sich ohnehin mehr hervordrängenden Bösen zu übersehen, die Schäden zu vergrößern und sie, ohne auf die mildernden Umstände zu achten, in grellen Farben auszumalen. Sobald aber Luther einmal mit der kirchlichen Lehre in Zwiespalt gerathen war, sobald infolge davon eine argwöhnische und bittere Stimmung gegen die Kirche selbst, als die Trägerin des ihm verhaßten Dogmas, sich festgesetzt hatte, da mußte auch in seiner Betrachtungsweise der kirchlichen Zustände und Einrichtungen, in seinem Urtheile über das kirchliche Leben eine große Veränderung eintreten. Wie nahe lag es jetzt, in allen Erscheinungen und Gestaltungen des kirchlichen Lebens die schlechten Früchte einer schlechten Lehre zu entdecken und alles begierig zusammenzutragen, was nur immer als praktisches Zeugniß gegen die Doctrin gebraucht werden konnte! Wie nahe lag die Versuchung, durch übertreibende, gehässige Darstellung und Verzerrung der kirchlichen Zustände die Anklage gegen das System, das solche Zustände verschuldet, zu verschärfen!

Aus allen Aeußerungen Luthers, aus seiner ganzen Betrachtung von Natur und Geschichte ergibt sich, daß er sich das Reich des Satans als ein unermeßlich weit ausgebreitetes dachte, daß der Einfluß des Teufels seiner Vorstellung nach mit unwiderstehlicher Macht alles, was Gott ihm nicht entriß, sich unterwarf. Seitdem aber in Luthers Seele die Thatsache feststand, daß die Kirche in den wichtigsten Punkten von Christi reiner Lehre abgefallen sei, konnte auch der Glaube an eine besondere göttliche Leitung und Bewahrung der Kirche sich bei ihm nicht mehr halten. Sie war ihm nun ein Reich, in welches der Satan siegreich eingedrungen, in welchem er seinen Sitz aufgeschlagen und weithin Alles besudelt und vergiftet hatte, und immer mehr gewöhnte er sich nun, was ihm an den kirchlichen Dingen irgend mißfiel, sofort als ein Erzeugniß satanischer Einwirkungen darzustellen. Ohnehin ist, sobald man einmal die Gefühle der Ehrfurcht und Anhänglichkeit an eine Institution abgeschüttelt hat, nichts leichter und bequemer, nichts für die Eigenliebe schmeichelhafter, als sich über sie zu Gericht zu setzen und von einem ganz äußerlichen Standpunkte aus jeden wirklichen oder möglichen Mißbrauch an derselben aufzudecken und nach Herzenslust zu schelten. Die Bedenken, daß er hierin zu weit gehe, das Gute mit dem nur zufällig anklebenden Schlimmen verwerfe, daß er Gebrechen, die ihren Grund nur in der allgemeinen menschlichen Fehlerhaftigkeit und der Neigung der Menschen haben, auch das Beste zu mißbrauchen und in den Dienst ihrer Leidenschaften zu ziehen, der

Sache selbst, dem Institut oder Ritus zur Last legen möchte — diese Bedenken hielten ihn nicht mehr zurück; er hatte sich ja mit aller Kraft in die Vorstellung hineingearbeitet, daß die Verunstaltung der Rechtfertigungslehre ein tödtliches Siechthum, ein zerstörendes Gift in alle Glieder und Säfte des kirchlichen Organismus getragen habe, daß die falsche Werkheiligkeit, die Lehre vom Zweifel an der Gnade Gottes und die Verwerfung des Specialglaubens, die Verläugnung der imputirten Gerechtigkeit, der hochmüthige Dünkel, es zu einer eigenen innern Gerechtigkeit vor Gott bringen und sich die Seligkeit mit seinen Werken erkaufen zu wollen — daß dieß Dinge seien, die nothwendig ein allgemeines Verderben über die Kirche bringen, ihre Verfassung, ihre Sacramente und ihren Gottesdienst verfälschen und in das Gegentheil der ursprünglich von Christo getroffenen Einrichtungen verkehren mußten. Er war also seiner Vorstellung nach ganz sicher, daß er auch bei den stärksten und schonungslosesten Angriffen doch nie zu tief in's Fleisch schnitt, daß keiner seiner Schläge ein noch gesundes Glied am Körper der Kirche traf. „Es ist ja", sagte er, „kein Buchstabe so klein in ihrer Lehre, und kein Werklein so geringe, es verläugnet und lästert Christum und schändet den Glauben an ihn." Und vor Luther „hatte ja niemand gewußt, was das Evangelium, was Christus, was Taufe, was Beichte, was Sacrament, was der Glaube, was Geist, was Fleisch, was die zehn Gebote, was das Vaterunser, was Beten, was Leiden, was Trost, was weltliche Obrigkeit, was Ehestand, was Eltern, was Kinder, was Herr, was Knecht, was Frau, was Magd ꝛc. sei. Summa: wir haben gar nichts gewußt, was ein Christ wissen soll."

Luthers erste Schritte wurden mit Muth und Vertrauen auf die Güte seiner Sache und in dem Bewußtsein, daß er in seinem Orden und außerhalb desselben Gleichgesinnte habe, unternommen. Wenn in den ersten Monaten nach Veröffentlichung seiner Thesen die Zeichen der Theilnahme und Beistimmung noch sparsam hervortraten, so änderte sich dieß bald. Nicht nur durfte er auf den Schutz seines weitverbreiteten Ordens, aus dessen Mitte sich keine einzige Stimme gegen ihn erhob, rechnen: im Mai 1518 wußte er bereits, daß die ganze Universität Wittenberg, mit Ausnahme eines Einzigen, daß sein Diöcesanbischof und mehrere andere Prälaten auf seiner Seite standen oder sich beifällig äußerten, ja daß sehr viele sagten: sie hätten vorher Christum und das Evangelium nicht gekannt und nichts davon vernommen. Bald erfuhr er auch, daß die Gunst und der Beistand der einflußreichen Humanisten ihm in weiten Kreisen zu statten kam, und nicht nur Freunde, auch Feinde arbeiteten ihm in die Hände, wie denn die plumpe und ungeschickte Gegenschrift eines Sylvester Prierias ihm sicher mehr nützte als schadete. Luther selbst führte einige Monate hindurch die Sprache demüthiger Unterwerfung unter das Urtheil der kirchlichen Oberen und versicherte den Papst, daß er unbedingt über seine Person und Lehre verfügen könne; um so leichter gestattete dieser auf die Verwendung des Kurfürsten von Sachsen, daß Luther, statt der Anfangs August erlassenen Vorladung gemäß sich persönlich in Rom zu stellen, seine Sache vor dem Cardinal Thomas de Vio, der als Legat nach Augsburg ging, führen durfte. Jetzt mischte sich das alte Mißtrauen und der Widerwille der Deutschen gegen die schlauen Italiener in's Spiel. Luther erschien nur mit einem Geleitsbriefe und weigerte sich, den Widerruf, den der Cardinal von ihm forderte, zu leisten, appellirte an den besser zu unterrichtenden Papst und dann, als eine päpstliche Bulle die Ablaßlehre bestätigte, an ein allgemeines Concil. Die Verhandlungen mit dem päpstlichen Kammerherrn Miltiz, die sich durch das Jahr 1519 hinzogen, blieben ohne ein wesentliches Ergebniß; Luther versprach zwar, zu schweigen, aber nur, wenn auch alle seine Gegner schweigen würden. Er richtete wirklich am 3. März 1519 ein Schreiben an den Papst, worin er versicherte, er habe nie die Auctorität des römischen Stuhles antasten wollen, die mit Ausnahme Christi über Alles im Himmel und auf Erden gehe, und zugleich gestand, er sei in seiner rauhen Schärfe wider die römische Kirche bis zum Mißbrauche gegangen; er wolle dafür das Volk in einer eigenen Schrift zur rechten Ehrfurcht gegen diese Kirche auffordern. Dieß war jedoch nicht sehr ernstlich gemeint, denn wenige Tage später äußerte er in einem Briefe an seinen Freund und Gönner, den kurfürstlichen Hofprediger Spalatin: „er wisse nicht, ob der Papst der Antichrist selbst oder nur dessen Apostel sei". Indeß waren die Bande, die ihn an die Kirche fesselten, noch immer stark genug, um ihn von der entschiedenen und offenen Behauptung mancher Sätze, zu denen ihn sein Lieblingsdogma mit Gewalt drängte, zurückzuhalten. Ueber diesen Conflict seines bald von der noch haftenden Ehrfurcht vor der kirchlichen Auctorität, bald von der Consequenz seines Dogmas beherrschten und zerrissenen Verstandes und Gewissens äußerte er in späterer Zeit: „er habe damals den Geist mit so starker Begierde, gleichsam verwirrt im Geist und beinahe sinnlos, erwartet, daß er kaum gewußt, ob er wache oder schlafe; nur mit großem Kampfe und sehr schwer habe er endlich durch die Gnade Christi den Gedanken, daß man die Kirche hören müsse, überwunden".

Der Eintritt in dieses Stadium seiner innern Entwicklung wurde beschleunigt durch äußere Anlässe, namentlich die Leipziger Disputation, die zwar zuerst nur zwischen Eck und dem jetzt noch eng mit Luther verbündeten Karlstadt geführt werden sollte, an der aber Luther, und zwar als Bestreiter des päpstlichen Primates, theilnahm; dann durch die von den Universitäten Köln und Löwen ausgesprochene Verurtheilung seiner Sätze. Den Versuch, sich an die Unterscheidung zwischen

der römischen Kirche als der Braut Christi und Gebieterin der Welt und zwischen der römischen Curie mit ihren schlechten Früchten anzuklammern, ließ er bald wieder fallen, denn schien es ihm gewiß, daß der päpstliche Stuhl der Sitz des in der Schrift geweissagten Antichrist sei. Wenn sein Ruf und der seiner beiden Gehilfen Karlstadt und Melanchthon bis zum Beginne des Jahres 1520 bereits 1500 Studirende nach Wittenberg gezogen hatte, wenn ihm immer häufiger werdende beistimmende und bewundernde Zuschriften aus den verschiedensten Gegenden zukamen, Sickingen und andere Edelleute ihm Schutz und Asyl anboten, so wußte Luther wohl, daß er unbesorgt noch weiter gehen dürfe, und daß er schon an dem in Deutschland damals unter Geistlichen und Weltlichen weit verbreiteten Widerwillen gegen Rom einen mächtigen Bundesgenossen habe. Die von Eck erwirkte päpstliche Bulle (15. Juni 1520), welche 41 Sätze Luthers, darunter mehrere, die schon den ganzen neuen Lehrbegriff im Keime in sich trugen, theils als offenbar häretisch, theils als ärgerlich und vermessen verdammte und ihm, wenn er nicht widerrufe, die Excommunication ankündigte, bekräftigte ihn in dem Entschlusse, den offenen Bruch zu vollenden, besonders nachdem ihm jene Zusicherungen eines mächtigen Schutzes zugekommen waren. Er, der am 15. Januar 1520 noch in einem Schreiben an den neuerwählten Kaiser Karl erklärt hatte, er wolle als ein treuer und gehorsamer Sohn der katholischen Kirche sterben und sich das Urtheil aller nicht verdächtigen Universitäten gefallen lassen, hatte im Juni desselben Jahres die Schrift „An den deutschen Adel von des christlichen Standes Besserung" herausgegeben und ließ im October das Buch „Von der babylonischen Gefangenschaft" folgen. In beiden Büchern war neben der Aufdeckung und Rüge vieler wirklichen und schwer genug gefühlten Mißbräuche eine so vollständige Lossagung von der Kirche, ihrer Lehre, ihrem Gottesdienste und ihrer Verfassung enthalten, daß Luther später im Verlaufe seines neuen Kirchenbaues nicht viel mehr hinzuzusetzen hatte. Als die Folge der im letzten Buche ausgesprochenen Verwerfung des eucharistischen Opfers, also derjenigen Handlung der Kirche, welche den Mittelpunkt des ganzen Gottesdienstes bildet, gab er selber die Nothwendigkeit an, daß „der größte Theil der Bücher, die jetzo die Oberhand haben, und schier der Kirche ganze Gestalt zugethan und verändert werde". Dem auch in der Kirche behaupteten allgemeinen Priesterthum aller Christen gab er einen solchen Umfang, daß damit das ganze Gebäude der Kirchenverfassung von Grund aus umgestürzt wurde, jede kirchliche Hierarchie, jedes an einen besondern Stand geknüpfte Recht der Leitung und Verwaltung der Kirche als Usurpation wegfiel. Nicht ein geistlicher Stand sollte mehr existiren, sondern nur durch Auftrag der Gemeinden aufgestellte Beamte, die das verrichteten, wozu Alle die gleiche Gewalt hätten. Dabei schmeichelte Luther mit kluger Berechnung den anderen Ständen, den Fürsten, dem Adel und den städtischen Gewalten, denn diesen vorzüglich mußte, wenn nach seiner Absicht der Bau der deutschen Kirche in Trümmer zerfiel, die reiche Beute zufallen; der hundertste Theil des gegenwärtigen Kirchengutes, meinte er, sei hinreichend zur Erhaltung einer Kirche; ausdrücklich behielt er zu Gunsten des Adels vor, daß die Domstifte als Versorgungsanstalten für die jüngeren Söhne des Adels fortbestehen sollten; auch dem Kaiser hatte er eine Lockspeise hingeworfen: Einziehung des Kirchenstaats und Zerreißung des Lehensverhältnisses von Neapel.

Ein neuer Versuch Miltizens, der auch jetzt noch nicht einsehen wollte, daß Luther seine Schiffe verbrannt habe und bereits durch eine breite Kluft von der Kirche getrennt sei, veranlaßte nur ein höhnisches, an Papst Leo gerichtetes, aber für das große Publikum bestimmtes Schreiben, worin Luther die gesuchtesten Ausdrücke der Schmach und Verachtung auf den römischen Stuhl häufte. In diesem Schreiben, welches er nach seiner Zusammenkunft mit Miltiz, also nach dem 10. October, erließ, aber auf den 6. September vor Publicirung der Bulle zurückdatirte, hatte er die Person des Papstes noch gepriesen, ihn einen Daniel unter den Löwen, einen Ezechiel unter den Scorpionen genannt; aber schon am 17. November wurde Papst Leo, ohne daß irgend etwas Neues von Rom unterdeß ausgegangen wäre, in einer öffentlichen Appellation an ein Concilium ein verstockter, verdammter Ketzer und Abtrünniger, ein Feind und Unterdrücker der heiligen Schrift, ein Verräther, Lästerer und Schmäher der heiligen christlichen Kirche und eines freien Concils genannt. Dazu kam die alles bisher in der Christenheit Vernommene überbietende Schrift „Wider die Bulle des Endechrists" und am 10. December die feierliche Verbrennung der Bulle und der canonischen Rechtsbücher vor dem Thore zu Wittenberg. Dieses Verbrennen der „gottlosen Bücher des kirchlichen Rechts, worin nichts Gutes ist, und wenn auch etwas Gutes darin wäre, Alles doch zum Schaden und Befestigung ihrer antichristlichen Tyrannei verkehrt ist", wie Luther zur Vertheidigung dieses Schrittes drucken ließ, war eine bedeutungsvolle Handlung; sie drückte aus, daß es jetzt um nichts Geringeres als um die völlige Zerstörung aller bisherigen kirchlichen Rechtsverhältnisse und bestehenden Einrichtungen sich handle, und daß eine kirchliche Genossenschaft gegründet werden solle, die ihren gesellschaftlichen Bau rein von vorne anfange. Nach Worms auf den Reichstag (1521) folgte Luther dem Rufe des Kaisers gerne; er freute sich, vor den Fürsten und dem Adel des Reiches, unter dem er bereits so viele Gönner zählte, als Bekenner seiner Lehre auftreten zu können; seine Reise dahin glich einem Triumphzug; im Bewußtsein persönlicher Sicherheit und gewaltiger Popularität bewegte er sich

auf der Versammlung mit einer Zuversicht, die Vielen als ein neuer Beweis für die Güte seiner Sache galt; den Versuchen, die besonders der Erzbischof von Trier machte, ihn zum Widerrufe oder zu irgend einer beruhigenden Erklärung zu bewegen, stellte er die Berufung auf die Bibel und sein Gewissen entgegen; selbst einem Concilium wollte er die Entscheidung nur dann überlassen, wenn dasselbe nach Bibelstellen (er meinte natürlich: und nach seiner Auslegung dieser Stellen) den Ausspruch thue. Auf seiner Rückreise wurde er auf Anordnung seines Kurfürsten und mit seiner Zustimmung aufgehoben und als Ritter verkleidet nach der Wartburg gebracht, während in Worms der Kaiser die Reichsacht über ihn verhängte, die aber erst nach Abreise der meisten Fürsten von der geringern Zahl der Zurückgebliebenen unterzeichnet wurde. Der Fortgang der neuen Lehre wurde dadurch, daß ihr Urheber auf kurze Zeit den Augen der Menschen sich entzog, nicht gehemmt; der Feuerbrand dieser Lehre war einmal in das dürre Gestrüppe, dessen es allenthalben in Deutschland genug gab, hineingeworfen, und bald da bald dort schlugen die Flammen auf.

Es war auch ein Schauspiel, das billig Alle in Spannung erhielt, ein Contrast, der auch die Sympathien der Besten ihm und seiner Sache zuwendete. Da stand auf der einen Seite eine ganze Schaar von Prälaten, kirchlichen Dignitären und Pfründenträgern, die, mit irdischen Gütern überreich ausgestattet, sorglos dahin lebten, sich wenig um die Noth und den Verfall der Kirche kümmerten und auch jetzt den stürmischen Angriffen auf die Kirche in ruhiger Trägheit zuschauten; auf der andern Seite stand ein einfacher Augustinermönch, der alles das, was jene in Fülle hatten oder erstrebten, weder besaß noch suchte, der aber dafür mit Waffen stritt, wie sie jenen nicht zu Gebote standen, mit Geist, mit hinreißender Beredsamkeit, mit theologischem Wissen, mit festem Muthe und unerschütterlichem Selbstvertrauen, mit dem Schwunge der Begeisterung, der Energie eines zur Herrschaft über die Geister berufenen Willens und mit eiserner Arbeitsamkeit. Deutschland aber war damals noch ein jungfräulicher, durch keinen Journalismus, keine Broschürenliteratur überwucherter Boden; wenig noch und nichts von Bedeutung war über öffentliche, Alle gemeinsam berührende Angelegenheiten geschrieben worden; Fragen von höherem Interesse, welche die Geister anderweitig beschäftigt hätten, lagen nicht vor; um so größer war daher in allen Ständen die Empfänglichkeit für religiöse Aufregung, um so größer aber auch in einem noch nicht an pomphafte Declamationen und rhetorische Uebertreibungen gewöhnten Volke die Bereitwilligkeit, einem Manne, der als Priester und Lehrer der Theologie an einer Hochschule mit Einsetzung seiner Persönlichkeit und mit im Ganzen so geringem Widerspruche die furchtbarsten Anklagen gegen die Kirche erhob, Alles auf's Wort zu glauben. Und diese Beschuldigungen, diese Hinweisungen auf eine trostvolle, bisher boshafterweise unterdrückte und verschwiegene Lehre, die jetzt in so ausgesuchten Kraftworten vorgetragen wurde, waren verbunden mit steten Berufungen auf Christum und auf das Evangelium, mit apocalyptischen, auf das Papstthum und den ganzen Zustand der Kirche angewendeten Bildern, welche die Phantasie mächtig ergriffen; die Schriften aber, die jetzt zum ersten Mal das ganze Kirchenwesen und dessen Gebrechen besprachen, waren einerseits mit biblischen Worten, Sprüchen, Gedanken durchwebt, andererseits mit der berechnenden Kunst einer ihrer Zwecke sich wohl bewußten und die Schwächen des Nationalcharakters vollkommen kennenden Demagogie abgefaßt und ebenso gut geeignet, in Wirthshäusern und auf öffentlichen Plätzen als von den Kanzeln vorgelesen zu werden.

Mächtiger noch als die äußerlichen Mittel der Förderung wirkten die inneren, die in dem Systeme selbst gelegenen Motive; es waren süße, trostvolle, gern vernommene Lehren, wie sie seit zwei Jahren und noch entwickelter in den nächstfolgenden Jahren von so vielen Kanzeln, in Liedern, in zahllosen Schriften dem Volke beigebracht wurden, von der Rechtfertigung ohne alle Vorbereitung durch bloße Imputation der Leiden und Verdienste Christi, von der unmittelbaren, durch einen einzigen Glaubensact zu erlangenden Gewißheit des Gnadenstandes und der Seligkeit; die Lehren ferner, daß die guten Werke von allem Einflusse auf die jetzige Gerechtigkeit und künftige Seligkeit der Menschen ausgeschlossen seien, daß aber jeder Christ schon im Besitze einer ohne alle Mühe durch einen bloßen Glaubensact erworbenen, bloß zugerechneten Heiligkeit sei, wobei er allerdings sündhaft bleiben solle und müsse. Und dazu kam nun die neue christliche Freiheit, wie sie Luther als selbsterwählter Schirmvogt der in der Kirche bisher mit Füßen getretenen Christenrechte so nachdrücklich verkündigte, die Freiheit, sich über die Satzungen und Ordnungen der Kirche wegzusetzen, nicht zu beichten, nicht zu fasten u. s. f., oder dieß und ähnliches nur nach Willkür und eigenem Gutdünken zu thun. „O eine feine Predigt war das," schrieb Wicel später, „nicht mehr fasten, nicht mehr beten, nicht mehr beichten, nicht mehr opfern und geben u. s. f. Solltet Ihr doch wohl zwei deutsche Lande, nicht eines allein damit geködert und in Euer Netz gerücket haben! Denn wenn man einem erst seinen Willen läßt, so ist er wohl zu gewinnen!" Das neue Evangelium verhieß aber nicht nur einen viel leichtern und sicherern Erwerb der geistigen und künftigen Güter, es eröffnete auch, besonders für die Fürsten, den Adel und die städtischen Gewalthaber, lockende Aussichten auf Gewinn an irdischen Gütern; gar viele unter ihnen waren damals tief verschuldet und erblickten jetzt im Kirchengute die geöffnete Schatzkammer, aus der sie ihre Schulden bezahlen konnten; zugleich bot die Einziehung der Bisthümer sich den Größeren als erwünschtes Mittel dar, ihre Staaten zu arrondiren

und ihre Territorialmacht erst jetzt fest zu begründen und auszubilden.

Endlich hatte Luther in dem destructiven Kampfe, den er gegen die Kirche führte, zwei mächtige Menschenklassen zu **Bundesgenossen**. Die eine bestand aus den Humanisten, Philologen und gelehrteren Schulmännern, wie sie vorzüglich aus der Erasmischen und in den nächsten Jahren auch aus der Melanchthonischen Schule hervorgingen, Männern, die dem bisher übermächtigen und im Besitze aller einträglicheren Stellen befindlichen Clerus, dem sie sich meistens an Kenntnissen überlegen wußten, von Herzen gram waren und begierig mithalfen, die Abneigung und das Mißtrauen des Volkes gegen diesen Stand zu schüren. Alle diese sahen um so mehr in Luther einen der Ihrigen und einen Beförderer ihrer Richtung wie ihrer Standesinteressen, als er den Untergang der reinen Lehre aus der Vernachlässigung des Studiums der griechischen und hebräischen Sprache ableitete und die neue Theologie, sowie den Neubau seiner Kirche auf der Basis des Sprachstudiums aufzurichten verhieß. Die andere Klasse war noch weit zahlreicher; sie umfaßte eben die heranwachsende Generation, die studirende Jugend und die jüngeren, seit Kurzem erst in's praktische Leben eingetretenen Männer; alle diese bewunderten und verehrten in Luther den Helden des Tages, die imponirendste Persönlichkeit, die Deutschland damals aufzuweisen hatte, den Mann, der ein Schwert im Munde führte, dem keiner seiner deutschen Gegner irgend ebenbürtig war, der überhaupt das kraft- und lebensvolle Neue, den Fortschritt und die Aufklärung repräsentirte, während die katholische Kirche und ihre Vertheidiger als die Vertreter des Veralteten, der Reaction erschienen, wenn man das auch damals mit anderen Namen bezeichnete.

Inzwischen hatte Luther auf der Wartburg, seinem „Patmos", sich mit Schriften gegen den katholischen Theologen Latomus und die Universität Löwen, dann gegen das kirchliche Opfer (Von Abschaffung der Privatmesse) beschäftigt. In der letztern Schrift versicherte er, erst nach schwerem Kampfe mit seinem Gewissen sei er endlich dahin gekommen, den Papst für den Antichrist, die Bischöfe für seine Apostel, die hohen Schulen für neue Hurenhäuser zu halten; sein Herz habe gar oft gezappelt und ihm vorgeworfen: „Wie, wenn du irrtest und so viele Leute in Irrthum verführtest, die alle ewiglich verdammt würden!" Diese Besorgniß und Ungewißheit kehrte auch später noch oft wieder, doch nie mit solcher Stärke und Dauer, daß sie ihn auf der betretenen Bahn einzuhalten oder umzukehren vermocht hätte. Vielmehr entschied er sich nun auch, den Cölibat der Geistlichen und die Gelübde des klösterlichen Lebens mit aller Energie zu bestreiten und „zur Freiheit des christlichen Glaubens zurückzukehren", d. h. die von ihm abgelegten Gelübde selber zu brechen und Andere aufzufordern, das Gleiche zu thun. Damit verstärkte er seine Partei unermeßlich, denn ihm fiel sofort die Schaar der Geistlichen zu, welche bisher im Concubinat gelebt hatte und eine Lehre begierig ergreifen mußte, die ihr Gelegenheit bot, den Makel durch Eingehung einer förmlichen Ehe zu tilgen; ihm fielen ferner Tausende von Mönchen zu, welche der klösterlichen Zucht und Einschränkung überdrüssig waren.

Inzwischen drohte zu seinem Verdrusse die von ihm hervorgerufene **Bewegung** ihm selber über den Kopf zu wachsen und ihn beiseite zu schieben. Die ersten **Wiedertäufer** erhoben sich, und zwar in der Nähe von Wittenberg; ganz mit denselben Gründen und mit dem gleichen Rechte, mit dem Luther bisher die Sacramente und Institutionen der Kirche angegriffen und verworfen hatte, bestritten sie die Kindertaufe und brachten Melanchthon, der ihnen nichts zu entgegnen wußte, in große Verlegenheit. Zugleich begann **Karlstadt** mit seinem Anhang die Bilder in den Kirchen zu zertrümmern, die Altäre umzustürzen, die Beichtstühle wegzuschaffen u. s. f. Da eilte Luther von der Wartburg weg, kam am 7. März 1522 nach Wittenberg und brachte, vom Kurfürsten dabei unterstützt, die Reformation von der raschern Fortbewegung wieder zurück in den langsamern Gang, der die äußeren Dinge und Zeichen mehr schonte; man müsse nur die Lehre von der Rechtfertigung recht nachdrücklich treiben und predigen, meinte er damals und später, dann werde alles, was im kirchlichen Leben dieser Lehre nicht entspreche, schon von selbst fallen, ohne daß man jetzt dem Volke das Joch eines neuen Zwanges und neuer Gesetze aufzulegen brauche. Karlstadt mußte Wittenberg verlassen; Luther veranstaltete, daß ihm auch das Predigen verboten und der Druck seiner Schriften untersagt wurde, bekämpfte ihn dann zu Jena und Orlamünde, und nun wurde derselbe Mann, der bisher Luthers vornehmster Gehilfe mit Rath und That gewesen, seitdem von ihm als ein bitterer Feind behandelt; derselbe Mann, den Luther bisher mit Lobeserhebungen überhäuft und für einen Theologen von unvergleichlichem Urtheil erklärt hatte, wurde von nun an in den Schriften des Reformators als ein schändlicher, mit allen erdenklichen Lastern gebrandmarkter Mensch geschildert, und Luther betheuerte: wenn Karlstadt glaube, daß ein Gott im Himmel sei, so solle ihm (Luther) Christus nimmermehr gnädig sein. Luther pflegte von Anfang an sich wenig auf die alte Kirche zu berufen, theils weil, wie er selbst gestand, seine Hauptlehre der alten Kirche völlig unbekannt war, theils weil er fühlen mochte, daß man die Tradition und Auctorität der Kirche nicht stückweise annehmen, nicht gegen die gleichzeitige Kirche sich auflehnen und dafür beliebig sich an die Lehre und Praxis der Kirche eines frühern Jahrhunderts anschließen könne. Bei seiner geringen Kenntniß der altkirchlichen Literatur hatte er doch so viel gesehen, daß der ganze in jenen Schriften herrschende Geist, daß die Praxis der alten Kirche in Gottesdienst und Disciplin seinem Systeme schroff entgegen-

gesetzt sei; er hielt sich also ausschließlich an das Neue Testament, welches über die Zustände, die Einrichtungen und das religiöse Leben der ersten Kirche so Weniges und auch dieses Wenige oft in so dunkeln Andeutungen enthält, daß er um so freiern Spielraum für die Entwicklung seines Systems zu haben wähnte. Wie wenig ihm das Zeugniß und die Auctorität des kirchlichen Alterthums gelte, dieß zeigte er recht augenfällig, als er nunmehr die bittersten Ausfälle seiner schmähsüchtigen Polemik gegen dasjenige Document der Kirche richtete, welches gerade das älteste und in seiner unverändert gebliebenen Gestalt und Universalität ehrwürdigste ist, gegen den Canon der Messe. Es ist Thatsache, daß dieser Canon schon am Anfange des 5. Jahrhunderts, ein paar kurze, erst nachher hinzugekommene Formeln abgerechnet, wörtlich so lautete, wie wir ihn jetzt haben; daß in den Gebeten und Formeln desselben ganz der gleiche Geist, dieselbe Anschauungsweise herrscht, wie in den übrigen alten Liturgien des Orients und Occidents. Diesen Canon nun gab jetzt Luther in einer deutschen Uebersetzung und mit seinen Anmerkungen heraus, „damit jeder sich davor entsetze und segne, wie vor dem Teufel selbst". Fast jeder Satz des Textes ward für einen Greuel, eine Gotteslästerung, eine Lüge, für ein heilloses und verfluchtes, von ungelehrten, tollen Pfaffen zusammengerafftes Werk erklärt.

Mit dieser negirenden und destructiven Thätigkeit hielt aber die *positive* des Reformators gleichen Schritt; so sorgte er für die Prediger seiner Lehre sowohl als für das Bedürfniß des Volkes durch die Herausgabe seiner *Postille* (1523); er brachte bald nachher seine *Uebersetzung der Bibel* zu Stande, ein Meisterstück in sprachlicher Hinsicht, aber seinem Lehrbegriffe gemäß eingerichtet und daher in vielen wichtigen Stellen absichtlich unrichtig und sinnentstellend. (Ueber die Ausgaben s. d. Art. Bibelübersetzungen II, 758 f.)

Der Streit mit Erasmus über den *menschlichen Willen* und dessen Freiheit oder Knechtschaft, der Luther in den beiden nächsten Jahren beschäftigte, offenbarte wieder die Eigenthümlichkeiten des Mannes. Die einfachsten, klarsten Stellen der heiligen Schrift in ihr Gegentheil zu verkehren, war nie einem Menschen so leicht geworden, wie ihm; wenn die Bibel voll von Ermahnungen ist, daß der Mensch selber etwas thun, die Sünde meiden, sich reinigen solle, so sei, behauptete er, der Sinn: Thut es, wenn ihr könnt, aber freilich, ihr könnt es nicht; oder: Gott wolle damit nur der Ohnmacht der Menschen spotten, als ob er sagte: Laßt doch einmal sehen, ob ihr es thun könnt. Wenn ihm Erasmus die Stellen, nach denen Gott nicht das Verderben der Menschen, sondern ihr Heil will, entgegenhielt, so setzte ihm Luther seine Unterscheidung zwischen einem geoffenbarten und einem verborgenen Willen Gottes entgegen; vermöge des letztern wolle Gott allerdings die ewige Verdammniß des größern Theils der Menschen, während er freilich in der heiligen Schrift ganz anders rede, sein verborgener Wille also seinem geoffenbarten geradezu widerspreche. Den Glauben und zwar den höchsten Grad des Glaubens setzte er darein, daß der Mensch auch das sich logisch Widersprechende dennoch für wahr und gewiß halte, also fest annehme, daß Gott nicht nur gerecht, sondern auch barmherzig sei, indem er Millionen Menschen, ja die große Mehrzahl des Menschengeschlechtes erst durch seinen allmächtigen Willen verdammenswürdig mache und sie dann in die ewigen Qualen der Hölle stürze. Und bei dieser Gelegenheit, sowie bei der Vertheidigung und Empfehlung seiner Rechtfertigungslehre, pflegte er gegen den Unglauben, der in solchen Dingen auch der menschlichen Vernunft Gehör geben wolle, zu eifern; der Teufel sei es, der die römischen Pfaffen verführe, Gottes Willen zu messen mit der Vernunft; „denn daß zwei und fünf sieben sind, kann ich fassen mit der Vernunft; wenn es aber von oben herab heißt: Nein, es sind acht, so soll ich's glauben wider meine Vernunft und Fühlen". Deßhalb müsse man, verlangte er, als Christ der Vernunft den Hals umdrehen, ihr die Augen ausstechen und die Bestie erwürgen. Ueberhaupt trug er auch in diesen Schriften seine Behauptungen mit jenem Tone zweifelloser Gewißheit und Evidenz vor, den niemand besser zu handhaben wußte, als er. Seinen Gegner, dem früher auch er, wie das ganze Zeitalter, seine Huldigung und Bewunderung dargebracht hatte, behandelte er in diesem Schriftenwechsel mit jener wegwerfenden Geringschätzung und schmähsüchtigen Scurrilität, die ihm nun schon zur Natur geworden war; unbedenklich schilderte er ihn als einen Epikuräer, Skeptiker und Atheisten, schrieb ihm aber dann einen entschuldigenden Brief, in dem er ihn mit Berufung auf die Vehemenz seines Temperamentes, das er nun einmal nicht in seiner Gewalt habe, zu versöhnen suchte; Erasmus aber hielt ihm in seiner Antwort einen Spiegel vor und schilderte mit einigen treffenden, einschneidenden Zügen sein ganzes Treiben. Seit diesem bald zur Oeffentlichkeit gelangten Briefe war Erasmus für Luther einer jener Menschen, deren er nie anders als mit dem Ingrimme eines brennenden Hasses gedachte, eine giftige Schlange, ein Feind Christi und aller Religion, ein vollkommenes Ebenbild und Abdruck Epikurs und Lucians. Inzwischen hatte der Zwist mit Erasmus keine weiteren Folgen für Luther und den Fortgang seines Unternehmens; Erasmus selbst hatte vorausgesehen, daß er wohl vergeblich versuchen werde, gegen den Strom der Popularität, von dem sein Gegner getragen ward, zu schwimmen; vielmehr diente die Ansicht, die Luther hier verfocht, sichtlich dazu, sein System bei der Menge noch beliebter zu machen; denn die Folgerung leuchtete jedem ein, daß der Mensch, wenn er keinen freien Willen habe, auch keiner moralischen Zurechnung und Verantwortlichkeit fähig sei.

Von viel größerer, ja unberechenbarer Tragweite war aber der Hader über das Sacrament der Eucharistie, der sich jetzt entspann. Luther hatte in den ersten Jahren, gemäß der Richtung seiner Doctrin, die alles, was zum Heile des Menschen dienen kann, in den Act der gläubigen Aneignung der Leistungen Christi zusammendrängte, auf die substantielle Gegenwart des Leibes Christi im Sacramente nur geringen Werth und untergeordnete Bedeutung gelegt. Der Hauptzweck des Abendmahles sollte nur in der Uebung und Stärkung des Glaubens bestehen; die Messe, meinte er, sei bloß dazu gut, daß der Mensch da die Verheißung Gottes von der Vergebung der Sünden vernehme, sie sei nur um der Predigt willen eingesetzt; der im Sacramente gegenwärtige Leib Christi sollte nur als das Pfand oder Siegel für die Wahrheit des Testamentes, d. h. der Predigt, dienen. So erklärt sich auch, daß er seiner eigenen Aeußerung nach eine Zeitlang stark zur Ergreifung der Ansicht versucht war, im Abendmahle sei nichts als Brod und Wein — eine Lehre, die ihm schon darum sehr willkommen gewesen wäre, weil er „damit dem Papstthume hätte den größten Puff können geben". Aber der Text der Bibel, der zu gewaltig sei, hielt ihn, wie er behauptete, gefangen. Indeß pflegten ihn sonst die klarsten Bibelstellen, wenn sie mit seinen Lieblingslehren in Conflict geriethen, nicht zurückzuhalten, und er hatte eben erst während des Streites mit Erasmus in Mißhandlung und gewaltsamer Verdrehung klarer Schrifttexte das Unglaubliche geleistet. Es war die Opposition, erst gegen Karlstadt, dann gegen Zwingli und Oecolampadius, die ihn antrieb, sich mit aller Kraft seines Geistes in die Ueberzeugung hineinzuarbeiten, daß die streitigen Texte der Schrift nur von einer substantiellen Gegenwart und Mittheilung des Leibes Christi verstanden werden könnten. Den Glauben hielt er fest, daß er ein von Gott auserkorenes und mit allen erforderlichen Gaben reichlich ausgerüstetes Werkzeug zur Wiederbringung des verlorenen Evangeliums, zur Wiederherstellung der seit den Zeiten der Apostel verfallenen Kirche sei, daß daher auch im langen Laufe der Jahrhunderte niemand erschienen, der mit ihm an Reichthum der Gaben und Erhabenheit der Sendung verglichen werden könne. Jetzt sah er in der Schweiz und in Oberdeutschland eine von ihm unabhängig sich entwickelnde Partei, an deren Spitze Zwingli stand, sich erheben und rasch um sich greifen; so mischte sich auch die Bitterkeit der Eifersucht und des verletzten Stolzes in den Streit, und Luther gab dieß selber durch den nachher ausgesprochenen Vorwurf zu erkennen: Zwingli trachte seinen Ruhm als Reformator zu schmälern; er habe sich in das Werk, welches ihm, Luther, eigenthümlich sei, hineingedrängt. Die gereizte Gehässigkeit und Leidenschaftlichkeit seiner Stimmung und seines polemischen Verfahrens ward aber dadurch noch erhöht, daß er jetzt eben die Waffen gegen sich gekehrt sah, die er selber geschmiedet hatte: willkürliche, von aller Tradition losgerissene Interpretation einzelner Schriftstellen, und daß er bald genug auch erkennen mußte, wie auf diesem Boden der Streit schlechthin unausgleichbar und endlos werden würde. Er selber hatte die Hauptbollwerke des Dogmas, das er nun vertheidigte, niedergerissen; durch seine Verwerfung der Verwandlungslehre hatte er bereits den einfachen sich zunächst darbietenden Sinn der Einsetzungsworte verlassen und die Figur einer Synekdoche angenommen; es sei, erläuterte er auf der Conferenz zu Marburg, eine eingefaßte Rede, wie man etwa von einem Schwerte rede, aber mit dem Schwerte auch zugleich die Scheide meine; denn der Leib Christi sei im Brode, wie der Degen in der Scheide. Er hatte ferner die Eucharistie ihres Opfercharakters entkleidet, hatte durch seine Imputationslehre den ganzen Organismus des Systems, in welchem die substantielle Mittheilung des Leibes Christi ein wesentliches Glied bildet, zerstört und sah sich nun von den Gegnern mit Gründen, Analogien, Wahrscheinlichkeiten und Consequenzen überschüttet, die so nahe lagen und, sobald einmal Luthers Vordersätze zu Grunde gelegt waren, so plausibel erschienen, daß es ein Wunder gewesen wäre, wenn sie nicht gleich in den ersten Jahren der neuen Bewegung hervorgetreten wären. Jetzt begann er eine seiner Schriften wider die „Schwärmgeister", d. h. wider Zwingli und Oecolampadius, mit einem Weherufe über „alle unsere Lehrer und Buchschreiber, die so sicher daher fahren und speien heraus alles, was ihnen in's Maul fället, und sehen nicht zuvor einen Gedanken zehnmal an, ob er auch recht sei vor Gott", einem Weheruf, der, wenn irgend Einen in jener Zeit, ihn vor Allen traf; er versicherte gleich im Beginne des Streites: „Die Einen von uns Beiden müssen des Satans Diener sein"; er überhäufte sie alle zusammen, Zwingli aber ganz besonders, mit den bissigsten und plumpsten Schmähungen; sie hätten, schrieb er, ein eingeteufeltes, durchteufeltes, überteufeltes, lästerliches Herz und Lügenmaul; kein Christ solle für sie beten, und er müsse sich selber in den Abgrund der Hölle verdammen, wenn er mit ihnen Gemeinschaft haben sollte. Im Einzelnen aber war seine Widerlegung ihrer Gründe oft sehr schwach, seine Polemik, wie immer und gegen jedermann, in hohem Grade unredlich. Da er, um kein Priesterthum zugeben zu dürfen und das Opfer zu beseitigen, auch die Consecration in katholischem Sinne verworfen hatte, so mußte er nun, durch Zwingli's Einwürfe gedrängt, einen neuen Weg, auf welchem die Vereinigung des Brodes mit dem Leibe des Herrn vor sich gehen sollte, ersinnen, und so wurde er bis zur Behauptung einer wirklichen Ubiquität fortgetrieben, d. h. er lehrte ein förmliches Ausgedehntsein des Leibes Christi in's Schrankenlose, vermöge dessen er buchstäblich allenthalben zugegen wäre, sich also auch in jedem Brode, jedem Nahrungsmittel überhaupt befände.

Luthers Verheiratung fiel mit dem ersten Anfange dieses Zwistes nahe zusammen; sie kam so plötzlich, sie wurde mit solcher auffallenden, der allgemeinen Sitte widersprechenden Eile vollzogen, daß jedermann, auch seine nächsten Freunde, überrascht waren. Am 3. Juni 1525 hatte er dem Cardinal und Kurfürsten von Mainz, den er zum Heiraten aufforderte, sagen lassen, er selber habe darum nicht geheiratet, weil er nur noch gefürchtet, er sei nicht tüchtig dazu. Einige Tage nachher hatte er bereits die Ehe mit der aus dem Kloster entwichenen Katharina v. Bora in größter Stille vollzogen, und etwa 14 Tage später, am 27. Juni, hielt er erst das Hochzeitsmahl. Was ihn zu diesem Schritte und zu der Art, wie er ihn that, vermocht habe, ist nicht recht klar; seine eigenen Erklärungen in seinen unmittelbar darauf erlassenen Briefen sind nicht befriedigend. Durch Münzer und die Bauern, schrieb er, sei das Evangelium so unterdrückt (d. h. der Bauernaufruhr habe Luthers Lehre bei Vielen so verdächtig gemacht), daß er zu dessen thatsächlicher Bezeugung, und um den triumphirenden Feinden seine Verachtung zu zeigen, eine Nonne geheiratet habe; dann beruft er sich wieder auf einen frühern Wunsch seines Vaters und auf die Nothwendigkeit, denen das Maul zu stopfen, die ihm und Bora ihres Verhältnisses wegen Uebles nachgeredet; ein anderes Mal schreibt er: plötzlich und während er an ganz andere Dinge gedacht, habe ihn der Herr wunderbarerweise in die Ehe mit der Nonne geworfen, und nun müsse er um dieses Gotteswerkes willen Schmach und Lästerung erdulden. Er selber scheint eine Art von Triumph darein zu setzen, daß sie beide, er und seine Braut, ihre früheren Gelübde gebrochen und eine Ehe geknüpft hatten, die seit mehr als tausend Jahren durch die kirchlichen wie durch die weltlichen Gesetze verpönt und für ungültig erklärt war. Aber seine Freunde und viele seiner Anhänger dachten anders. „Ich habe mich", schreibt er bald darauf, „durch diese Heirat so niedrig und verachtet gemacht, daß ich hoffe, die Engel werden lachen und alle Teufel weinen." Selbst an anstößig plumpen und widerlich rohen Aeußerungen über sein eheliches Verhältniß fehlt es nicht in seinen damaligen Briefen; aber hinter all diesem Trotz und dieser scheinbar leichtfertigen Auffassung seines Schrittes verbarg sich doch das demüthigende Gefühl einer schweren, seinem persönlichen Ansehen geschlagenen Wunde, und selbst seine unbedingtesten Bewunderer fanden wenigstens die Wahl des Zeitpunktes — mitten in den Stürmen und dem Blutvergießen des durch den Bauernaufruhr entzündeten Bürgerkrieges — unerklärlich.

Dieses Ereigniß des Bauernaufruhrs griff erschütternd in Luthers Leben ein; daß er mit Absicht und Bewußtsein die Bauern zu dieser Empörung aufgestachelt habe, ist historisch nicht ausgemittelt, obgleich eine auf eingesehene Prozeßacten sich berufende Angabe bei Bodmann auch dieß hinsichtlich der Bauern im Rheingau behauptet. Daß aber in seinen für das Volk verfaßten Schriften und Pamphleten manche Aeußerungen und aufmunternde Stellen vorkommen, die in eine schon gährende Masse wie Zündstoff fielen, kann nur parteiische Befangenheit läugnen. Er selber hatte bereits von der Gefahr gesprochen, daß ein Aufruhr, freilich, wie er meinte, nur gegen die Bischöfe und geistlichen Fürsten, würde erregt werden, und mit einem Ausdruck des Wohlgefallens und der Freude dem Ausbruche desselben entgegengesehen; er hatte bereits alle, die zur Zerstörung der Bisthümer und Vertilgung des bischöflichen Regimentes mithelfen würden, für liebe Gotteskinder erklärt. Seine Hoffnung ging denn auch, wiewohl nicht ganz in seinem Sinne, in Erfüllung; die empörten Haufen kündigten alle an, daß ihre Erhebung der Wiederherstellung des reinen Evangeliums gelte; Prädicanten der lutherischen Lehre, aus den Klöstern entsprungene Mönche, betheiligten sich in ansehnlicher Zahl an dem Aufruhre, und Luther — erließ im Mai 1525 eine Schrift (Ermahnung zum Frieden), worin er zuerst die grellsten und übertriebensten Anklagen auf die Bischöfe und auf diejenigen Fürsten, die das Evangelium in ihren Staaten nicht predigen lassen wollten, häufte, dann aber die bereits unter den Waffen stehenden Bauern aufforderte, sich geduldig zu fügen, weil alle Nothwehr oder Selbsthilfe in der heiligen Schrift verboten sei. Es ist ganz undenkbar, daß ein Mann, der so viel Menschenkenntniß wie Luther besaß, von dieser seiner Aufforderung irgend eine bedeutende Wirkung auf die fanatisirten und bereits durch arge Frevel compromittirten Bauernhaufen erwartet habe; auch hatte er in eben dieser Schrift Dinge einfließen lassen, die weit eher die Aufrührer zu ermuthigen als sie abzuschrecken geeignet waren. Kaum aber war die Nachricht von der Niederlage der Bauern erschollen, als Luther in einer neuen Schrift die Fürsten ermahnte, ein erbarmungsloses Blutbad unter den Bauern anzurichten; denn jetzt gelte es nicht Geduld und Barmherzigkeit, sondern es sei des Schwertes und des Zornes Zeit; jedermann solle dareinschlagen, würgen und stechen, und ein Fürst könne jetzt den Himmel mit Blutvergießen besser verdienen, denn Andere mit Beten. Die Mahnung wurde nur allzu getreu befolgt. Als nun vielfacher Tadel laut wurde, daß gerade er, der dieses Feuer anzünden geholfen, von jeder Schonung und Barmherzigkeit gegen die Verirrten abmahne, überbot er sich noch in einem ausführlichen Sendschreiben, worin er die Tadler seines Büchleins gleich damit zu schrecken suchte, daß er sie als aufrührerisch Gesinnte verdächtigte, und die Obrigkeit aufforderte, denen, die sich der Aufrührerischen annähmen und erbarmten, „auf die Haube zu greifen". Nach der Bemerkung Sebastian Francks war die Ansicht, daß Luther erst die Bauern verführt und dann zu ihrer Vertilgung aufgefordert habe, so verbreitet, daß man an etlichen Orten, wo seine Lehre gepredigt wurde, beim

Läuten zur Predigt zu sagen pflegte: Da läutet man die Mordglocke.

Kaum war indeß der Bauernkrieg beendigt, als Luther eilte, den, wie er besorgte, etwas erkalteten Eifer seiner Anhänger gegen die katholische Kirche zu neuer Thätigkeit anzuspornen. „Laßt uns, lieben Freunde," schrieb er zu Neujahr 1526, „auf's Neue wieder anfangen, schreiben, dichten, reimen, malen. Unselig sei, wer hier faul ist; denn das Papstthum ist noch lange nicht genug zerscholten, zerschrieben, zersungen, zerdichtet, zermalet." Auch versuchte er, unter den Fürsten und Königen neue Förderer und Beschirmer seiner Lehre zu gewinnen. In dieser Absicht schrieb er an den König von England, den er früher in seiner Antwort auf dessen bekanntes Buch „Die Vertheidigung der Sacramente" arg mißhandelt und mit Schmähungen überhäuft hatte, einen kriechend demüthigen Brief und erbot sich zu einem öffentlichen Widerruf. Tief beschämt wage er kaum die Augen vor ihm aufzuschlagen; er sei ja nur ein Koth und Wurm, den der König am besten durch bloße Verachtung habe überwinden können, und er wolle in einer neuen Schrift den Namen Sr. Majestät wieder zu Ehren bringen, wenn der König dieß nicht verschmähe. Die Antwort des Königs fiel scharf aus. Nicht zu seinen Füßen, wie er sich erboten, sondern vor der göttlichen Majestät solle er Abbitte leisten, die unglückliche Nonne, die er verführt, in ein Kloster gehen lassen und sein ganzes Leben hindurch Buße thun für die Tausende, die er um ihr zeitliches Leben, und die Zehntausende, die er um ihr Seelenheil gebracht habe. Aehnlichen Inhalts war die Antwort des Herzogs Georg von Sachsen, bei dem Luther gleichfalls einen Versuch gemacht hatte, die früheren Schmähungen durch einige freundliche und Verzeihung erbittende Phrasen zu mildern und den schwer gekränkten Fürsten zu versöhnen. Georg zählte die sittlichen Wirkungen und Früchte der neuen Lehre auf, wie er sie in seinem Lande sowohl als im Nachbarlande seit einigen Jahren beobachtet habe, und knüpfte daran die Nutzanwendung. Luther säumte nicht, nach seiner Weise Rache zu nehmen; seine Antwort auf die Schrift des Königs sollte zugleich auch den Herzog und vorzüglich die zwinglische Partei, seine „goldenen Freunde, die Rottengeister und Schwärmer", treffen, die ihm, während er gegen die Papisten zu Felde gelegen, die Stadt angezündet und alles, was darinnen, gemordet hätten. Durch das Ganze zieht sich das Bewußtsein einer erlittenen und selbstverschuldeten Demüthigung, der Ton der Schrift ist aber darum nur um so trotziger und hochfahrender.

Inzwischen war es Zeit geworden, dem Kirchenwesen, zunächst in Sachsen, eine dem Systeme Luthers entsprechende feste Gestaltung zu geben und an die Stelle der verworfenen und thatsächlich bereits abgeschafften bischöflichen Verwaltung eine neue Ordnung der Dinge zu setzen. Die Lehre von der apostolischen Succession und der daran gebundenen Fortpflanzung der Gewalten in der Kirche konnte in diesem Systeme keine Bedeutung mehr haben; die Nothwendigkeit einer bischöflichen Ordination mußte ohnehin fallen, und im Mai 1525 fand die erste Ordination nach dem neuen Lehrbegriffe an Rorarius in Wittenberg statt. Ein Jahr nachher drang er endlich mit seiner Forderung, daß der Kurfürst eine Visitation zur Feststellung des neuen Kirchenwesens vornehmen lasse, durch. Nach einer frühern Ansicht Luthers würde die Genossenschaft, die sich zu seiner Lehre bekannte, eine absolut demokratische Kirchenverfassung erhalten haben; lauter vereinzelt stehende Gemeinden, mit Predigern, die auf Ruf und Widerruf durch eine Majorität der Kopfzahl gewählt und von dieser wieder nach Gefallen abgesetzt worden wären. Eine solche Einrichtung würden indeß die protestantischen Fürsten selbstverständlich nicht geduldet haben, und Luther selber drang nicht weiter darauf, sondern gewöhnte sich, je häufiger die Fürsten und die städtischen Machthaber seiner Lehre zufielen, immer mehr an die Vorstellung, daß diese an die Stelle der Bischöfe treten und Träger der neuen Kirchengewalt werden sollten. Immer bloß mit dem Nächsten beschäftigt und zufrieden, wenn nur das alte Kirchengebäude zu Trümmern zerschlagen wäre, war er für jetzt damit einverstanden und bot selber die Hand dazu, daß sein Kirchenwesen und seine Prediger der Vormundschaft der Fürstenhöfe und der Herrschaft der Juristen unterstellt wurden; das freilich ahnte er damals noch nicht, daß gerade die Juristen und ihre Kirchengewalt ihm später so verhaßt werden würden. In diesen ersten Zeiten der beginnenden neuen Ordnung wurde noch Alles nach seinem Willen gehandhabt, man fragte bei ihm über Alles an, stellte die Prediger an, die er empfahl; zudem war Melanchthon einer der vier Visitatoren. Nun hatte Luther bisher alle Gesetze, alle bindenden Einrichtungen und Anordnungen in der Kirche für schlechthin verwerflich und mit der christlichen Freiheit unvereinbar erklärt; jetzt aber sollte eine allgemein bindende, von den Wittenbergern entworfene Kirchenordnung im ganzen Lande eingeführt, Pfarrer und Gemeinden zur Beobachtung derselben genöthigt, selbst manches bisher auf den Grund jener christlichen Freiheit Abgeschaffte (wie z. B. die Privat-Absolution) wiederhergestellt werden. Diesen grellen Widerspruch einigermaßen zu beschönigen, schrieb Luther eine Vorrede zu dem Pfarrunterrichte Melanchthons, worin er erklärte: nicht als strenge Gebote könnten sie diese Verordnung ausgehen lassen, damit sie nicht neue päpstliche Decretales aufwürfen, sondern als eine Historie und Geschichte, und als ein Zeugniß und Bekenntniß ihres Glaubens. Sofort werden nun aber die Pfarrer und Gemeinden darüber verständigt, daß diese „Historie" und dieses „Zeugniß" allerdings für sie verpflichtendes Gesetz sei, solange nicht der heilige Geist durch die Wittenberger Theologen etwas daran ändere: denn der

Kurfürst müsse als christliche Obrigkeit darüber halten, daß nicht (durch Ungleichheit der Gebräuche und der Lehre) Zwietracht, Rotten und Aufruhr sich erhebe, wie denn auch Kaiser Constantin die Christen zu einträchtiger Lehre und Glauben gehalten habe. Dieß war die Form, in welcher sich jetzt die „christliche Freiheit" in den Ländern lutherischen Bekenntnisses entwickelte. Luther aber kam bald von seiner frühern Ansicht über das Recht der Gemeinden, ihre Pfarrer ein- und abzusetzen, so weit ab, daß er die, welche dieß thaten, für Sacrilegi erklärte, die sich selbst zum heiligen Geist machten, weil sie ihres Gefallens Prediger ab- und einsetzen wollten. Ueberhaupt aber sind seine Aeußerungen über die Frage von der Berufung zum Kirchenamte fort und fort ein Gewebe von Widersprüchen.

Der Betrug des Otto von Pack, der den Landgrafen von Hessen überredete, die katholischen Fürsten hätten ein geheimes Bündniß zur Verjagung der protestantischen Fürsten und zur Theilung ihrer Länder geschlossen, war für Luther eine willkommene und sogleich ausgebeutete Gelegenheit, seinem Grimme gegen die katholischen Fürsten, vor Allem gegen Herzog Georg, wieder Worte zu leihen. Während der vorsichtigere Melanchthon das Lügengewebe bald durchschaute, redete Luther von Todtschlägern, gegen welche man beten müsse, und als die Erdichtung so klar aufgedeckt war, daß selbst er nicht mehr wohl sich anstellen konnte, als glaube er sie, da gab er sich noch alle Mühe, den Herzog möglichst zu verdächtigen, und bediente sich eines für ihn recht charakteristischen Kettenschlusses, der ihm, wie für diesen Fall, so auch für alle ähnlichen dienen konnte. Denn was er auch immer Verleumderisches und Schmachvolles seinen Gegnern, den katholischen Fürsten, Bischöfen und Theologen, nachgesagt hatte oder künftig noch gegen sie drucken ließ, das ließ sich auf diese Weise beschönigen. „Herzog Georg", sagte er, „ist ein Feind meiner Lehre, folglich tobt er wider Gottes Wort; ich muß also glauben, daß er wider Gott selbst und seinen Christum tobet. Tobt er wider Gott selbst, so muß ich heimlich glauben, er sei mit dem Teufel besessen; ist er mit dem Teufel besessen, so muß ich heimlich glauben, daß er das Aergste im Sinne habe" (Walch XIX, 642).

Das Gespräch zu Marburg (October 1529), in welchem Luther den beiden Häuptern der zweiten Reformation, Zwingli und Oecolampadius, gegenüberstand, lenkte inzwischen seine Aufmerksamkeit wieder auf den Abendmahlsstreit. Die Verbindung mit den der zwinglischen Lehre ergebenen Städten und Kantonen, die der Landgraf von Hessen, selbst zwinglisch gesinnt, betrieb, um dem Kaiser und den katholischen Ständen ein mächtiges, compactes protestantisches Bündniß entgegenstellen zu können, war ihm damals ein Greuel, und er rieth daher auch dem Kurfürsten von jedem Bündniß zur Vertheidigung wider den Kaiser ab. Bald folgte der Reichstag zu Augsburg (1530), die Verlesung und Uebergabe der von Melanchthon verfaßten augsburgischen Confession, während Luther, auf dem noch die Reichsacht lastete, zu Koburg weilte, um dem Schauplatze der Ereignisse näher zu sein. Daß Melanchthon in der Confession den neuen Lehrbegriff in so gemilderter, Vieles verschweigender, über Anderes leicht hinübergleitender Form darstellte, duldete er; aber um so schärfer und drohender wurden seine Briefe, als er von den dort gepflogenen Vergleichsverhandlungen vernahm. Nichts dürfe nachgegeben werden, schrieb er: „Wenn wir nur den Canon oder nur die Privatmesse zugeben, so genügt Beides, um unsere ganze Lehre zu verwerfen und die ihre (die katholische) zu bestätigen." Was würde er erst gesagt haben, wenn er gewußt hätte, wie weit dort die Nachgiebigkeit Melanchthons eine Zeitlang sich erstreckte? Während er seine Anhänger in Predigten versicherte, jeder der Bischöfe habe auf den Reichstag nach Augsburg eine ganze Legion Teufel mitgebracht, erklärte sein Freund und Gehilfe im Namen der Partei sich bereit, das ganze lutherische Kirchenwesen wieder unter die Auctorität und Gerichtsbarkeit der deutschen Bischöfe zu stellen. Doch wurde an dem Bestand und der Entwicklung des neuen Systems und der lutherischen Kirche durch die Verhandlungen und Beschlüsse des Reichstags nichts geändert, die Aufforderung des Kaisers zur Rückkehr in den Schoß der katholischen Kirche wurde nicht beachtet, und die schmalkaldische Conföderation der protestantischen Stände zu gemeinsamer Abwehr erhielt nun auch Luthers Zustimmung.

In den nächsten Jahren (1531—1536) trat für Luther der Streit gegen die alte Kirche, den er eigentlich in allen Hauptpunkten bereits durchgeführt hatte, hinter den zunächst praktisch wichtigern und weit mehr drängenden Abendmahlsstreit mit den Zwinglianern zurück. Die Nachricht von dem Falle Zwingli's in der Schlacht bei Kappel und von dem kurz darauf gefolgten Tode des Oecolampadius hatte er mit Wohlgefallen vernommen; nur eines bedauerte er, daß nämlich die katholischen Eidgenossen ihren Sieg nicht zur Unterdrückung der zwinglischen Lehre benutzt hätten; wenn sie dieß gethan hätten, dann würde ihr Sieg „fast fröhlich und großen Ruhmes werth sein". Beide Theologen, schrieb er, seien, im Irrthum vertieft, in Sünden untergegangen, und er müsse an Zwingli's Seligkeit verzweifeln, obgleich ihn seine Jünger zum Heiligen und Martyrer machten. Inzwischen fühlte er immer deutlicher, daß der Streit mit Bibeltexten und über sie sich in's Endlose fortspinnen müsse und unmöglich zu irgend einem andern Ergebniß führen könne, als zur Verbreitung von Ungewißheit und von Zweifeln, die bald mehr um sich greifen und auch auf andere Lehrpunkte sich erstrecken müßten. Er zog sich daher auf den Standpunkt der früher so geschmähten und vernichteten kirchlichen Ueberlieferung, auf das Alter und die Universalität der Lehre, die ein entscheidendes und unfehlbares Kennzeichen der

Wahrheit sein müsse, zurück. Er, der sonst in den mannigfaltigsten Wendungen zu versichern pflegte, es habe vor seinem Auftreten seit vielen Jahrhunderten schon ein allgemeiner Abfall vom Glauben Christi stattgefunden, im ganzen Papstthume sei vom Glauben nicht ein Buchstabe, nicht ein Pünktlein übrig geblieben, es habe gar keine Christen (etwa mit Ausnahme der kleinen Kinder in der Wiege) mehr gegeben — er erklärte jetzt (1532): das Zeugniß der heiligen christlichen Kirche, die von Anfang an in aller Welt bis auf diese Stunde die Gegenwart Christi im Sacramente einträchtiglich geglaubt und gehalten hätte, sei allein schon entscheidend; wer daran zweifle, der thue ebenso viel, als glaube er keine christliche Kirche, und verdamme nicht allein die ganze Kirche, sondern auch Christum selbst und alle Apostel, die den Artikel von der heiligen christlichen Kirche gegründet und ihr die Verheißungen gegeben haben. „Kann Gott nicht lügen, also kann auch die Kirche nicht irren." So schrieb jetzt der Mann, der sich im Streite mit Erasmus gerühmt hatte, wie er nach langem Kampfe es endlich dahin gebracht habe, über diese Auctorität der ganzen Kirche sich wegzusetzen; der Mann, der selber bekannte, daß seine Hauptlehre, die von der Rechtfertigung, der ganzen Kirche fremd gewesen und erst durch ihn an's Licht gezogen worden sei, und daß die entgegengesetzte „Teufels-Lehre" seit vielen Jahrhunderten weit und breit geherrscht habe. Freilich war er damals weit von dem Gedanken entfernt, von diesem Princip einer unantastbaren allgemeinen Kirchenlehre irgend eine ernstlich gemeinte und praktische Anwendung zu gestatten, und wer ihn an die Lehre vom Priesterthume und Opfer, vom Episcopat und der Ordination und Aehnliches erinnert und ihm die allgemeine Kirchenlehre bezüglich dieser Lebensfragen vorgehalten hätte, würde von ihm mit jener Fülle von Schmähungen überschüttet worden sein, welche Luther für jeden bereit hatte, der ihm mit unwillkommenen Einwürfen zusetzte. Auch kam bald die Zeit, in der, angesichts der drohender werdenden Stellung des Kaisers und der katholischen Partei, Luther es rathsam fand, sich gemäß der längst vom Landgraf Philipp empfohlenen und gehandhabten Politik den sonst so verabscheuten Zwinglianern wieder zu nähern und ein Abkommen mit ihnen zu treffen, welches diese im Besitz ihrer Lehre ließ. So wurde die **Wittenberger Concordie** geschlossen, in der zwar Butzer mehr nachgab als Luther; dann aber schrieb dieser am 1. December 1537 jenen Brief an die Schweizer, der den Schülern Zwingli's gestattete, die Concordie in ihrem Sinne auszulegen, ließ sich diese Auslegung, als sie ihm von dort mitgetheilt wurde, gefallen und äußerte sich über seine eigene Lehre in einer dieselbe so abschwächenden und in's Ungemisse ziehenden Weise, daß die Theologen zu Zürich sich schon ihres Sieges freuten.

Es war dieß die Zeit, da der Kaiser die deutschen Protestanten drängte, ihre Sache auf die Entscheidung des **allgemeinen Conciliums**, mit dessen Versammlung es nun Ernst werden sollte, zu stellen. Diese hatten sich durch frühere Berufungen und Zusagen verstrickt, während die Theologen recht gut wußten, daß ein Concil, wenn es nicht auf eine in der Kirche unerhörte und allen kirchlichen Principien widersprechende Weise zusammengesetzt werde, das ganze neue System unfehlbar verdammen werde. Und selbst wenn man auf ein günstigeres Ergebniß hätte rechnen können, würde schon die bloße Anerkennung der Auctorität eines Conciliums, die vorausgegebene Zusage, sich seiner Entscheidung zu unterwerfen, ein Abfall von der Grundlehre der Reformation gewesen sein. Luther selbst vergaß am wenigsten, daß er die Concilien überhaupt dem Teufel übergeben, daß er in seiner Kirchenpostille dem Volke versichert hatte, Concilien seien „mit ihrer Lehre auch dem geringsten Christen, ob es gleich ein Kind wäre von sieben Jahren, das den Glauben hätte, unterworfen". Daher die neue Erbitterung gegen den Papst, der nun wirklich ein Concilium halten wollte, eine Erbitterung, die sich bis zu einem an Raserei grenzenden Paroxysmus steigerte. Wie er von seinen Anfechtungen zu sagen pflegte, in solchem Zustande wisse er nicht, ob Gott der Teufel oder der Teufel Gott sei, so ging es ihm jetzt mit dem Papste; der Satan schien ihm mit dem Papste dergestalt Eins geworden, daß er eine Art von satanischer Incarnation, die zu Rom auf dem Stuhle Petri sitze, sich und Anderen einzureden suchte und noch beim Herausfahren aus Schmalkalden den ihn begleitenden Predigern zurief: „Gott erfülle euch mit Haß gegen den Papst!" In dieser Stimmung und diesem Geiste waren denn auch die **schmalkaldischen Artikel** (Januar 1537) abgefaßt; wenn die leise und vorsichtig auftretende Augsburger Confession Melanchthons Sinnesweise reflectirte, so verrieth dieses neue Bekenntniß, das im Namen der deutschen Protestanten auf dem etwa zu haltenden Concil übergeben werden sollte, auf den ersten Blick, daß es Luthers Werk sei.

Aeußerlich ging indeß in diesem und den nächsten Jahren **Alles nach Wunsch**, selbst weit über die Erwartung des Reformators. Ganze Königreiche, wie Schweden und Dänemark, nahmen seine Lehre an, fast jede Woche brachte Kunde von neuen Uebertritten; der Adel, die Fürsten, die Städte — Alles schien ihm in Deutschland mehr und mehr zufallen zu wollen, und dem Untergang der katholischen Kirche, wenigstens in Deutschland, konnten er und seine Freunde als einem ziemlich nahen Ereignisse mit Zuversicht entgegensehen. Wie triumphirte er, als im J. 1539 sein alter Gegner Herzog Georg starb und nun auch das Meißner Land von der alten Kirche losgerissen und unter die Herrschaft seiner Lehre gestellt ward; als wenige Monate nachher auch der Kurfürst Joachim von Brandenburg sein Land der neuen Lehre zuführte! Dafür wurde aber freilich der innere Zustand der jungen Kirche immer bedenklicher, und die Freude

an den äußeren Siegen und Eroberungen wurde durch die Wahrnehmung so vieler unheilbaren inneren Schäden vergällt. Der Landgraf von Hessen, der Vorkämpfer des Protestantismus, forderte 1540 ein Gutachten zur Rechtfertigung der von ihm beabsichtigten Bigamie, und Luther hatte nicht den Muth, es zu verweigern; Melanchthon selbst wohnte der Vermählung bei, und Luther, der wenigstens auf Verschwiegenheit und Geheimhaltung der Geschichte gerechnet hatte, mußte zu seinem Verdrusse bemerken, daß sie ruchbar werde; doch wollte er, wie er sagte, des Teufels und der Papisten wegen seinen Kummer verbergen. Darüber kam das wichtige, 1540 zu Worms begonnene, 1541 zu Regensburg fortgesetzte Colloquium herbei, welches für die Sache der katholischen Kirche, in Deutschland wenigstens, sehr bedenklich hätte werden können, wenn Luther nicht, ganz einverstanden hierin mit dem sächsischen Kurfürsten, jede Annäherung und jedes Nachgeben zurückgewiesen hätte; daran scheiterten die listigen Künste des Landgrafen Philipp und Butzers. Dem Kaiser war damals so sehr an der Heilung der kirchlichen Spaltung in Deutschland gelegen, daß er in die Absendung einer förmlichen Gesandtschaft an Luther nach Wittenberg willigte; sie bestand aus dem Fürsten Johann von Anhalt, von Schulenburg und dem protestantischen Theologen Alesius, aber Luthers Antwort schnitt jede Hoffnung ab; die katholischen Theologen, forderte er, sollten öffentlich bekennen, daß sie bisher falsch gelehrt, und ihre Fassung des Dogmas von der Rechtfertigung widerrufen. Ein Mann, der kurz nachher (20. Januar 1542) in der schrankenlosen Fülle seiner obersten Kirchendictatur selbst einen Bischof — in der Person seines Jüngers Amsdorf für das Bisthum Naumburg — ordinirte, konnte freilich nicht geneigt sein, seine Auctorität durch irgend ein Aufgeben seiner bisherigen Behauptungen und Dogmen selber zu schwächen. Damals war er überhaupt durch die raschen, glänzenden Erfolge seiner Lehre und den Weihrauch, der seiner Person gestreut wurde, so berauscht, daß er z. B. in einem Schreiben an den Prediger Lauterbach zu Pirna (7. Mai 1542) forderte: die Meißnischen Staatsbeamten und Edelleute, die bereits das Lutherthum angenommen und zum Beweis davon unter beiden Gestalten communicirt hatten, müßten nicht nur Buße thun, sondern auch alles, was er und seine Collegen bereits gethan und in Zukunft noch thun würden, unbedingt gutheißen.

Doch die Gelüste des kirchlichen Despoten reichten viel weiter als seine wirkliche Macht. Man ließ ihn frei schalten in Sachen der theologischen Controverse und der Lehre; er durfte nach Herzenslust an der steten Erweiterung der Kluft zwischen seiner neuen Kirche und der alten arbeiten; so weit traf seine Gesinnung mit den Plänen und Interessen der Fürsten zusammen. Aber man ließ ihn seine Ohnmacht fühlen, sobald er Miene machte, in das Gebiet, welches der Adel, die Juristen und Beamten sich vorbehalten hatten, hinüberzugreifen, bei der Verwendung des Kirchengutes mitzureden u. dgl. Der Verdruß, den er darüber empfand, wurde noch gesteigert durch die Zwietracht, die unter seinen Anhängern und selbst zwischen ihm und Melanchthon herrschte. „Alle Glieder des Leibes in der Kirche sind wider einander," sagte er; „auch wir, so ein Stück des Herzens sind, plagen uns einer den andern." Schon im Jahre 1537 hatte er sich über die Lehre von der Rechtfertigung, welche Melanchthon durch das Dogma von der Nothwendigkeit der guten Werke mildern oder, vom lutherischen Standpunkte aus die Sache betrachtet, verfälschen wollte, mit diesem seinem vornehmsten Gehilfen entzweit. „Wenn zu deiner Zeit schon", schrieb Melanchthon damals an Dietrich in Nürnberg, „die Knechtschaft hier schlimm genug war, so ist Luther seitdem noch viel härter geworden." Die Differenz in der Abendmahlslehre kam als neuer Stoff zu Argwohn und Spannung hinzu; denn Luther konnte es nicht verborgen bleiben, daß Melanchthon schon seit Jahren sich der zwinglischen Lehre zuneigte. Während Melanchthon mehr als einmal von Wittenberg fortzuziehen gedachte, stand Luther im J. 1544 gleichfalls auf dem Punkte, in seinem Verdrusse über ihn, Cruciger und die meisten anderen Theologen von dort wegzuziehen; es bedurfte dringender Bitten und Vorstellungen, um ihn zum Bleiben zu bewegen. „Es kann es", schrieb damals Cruciger an Veit Dietrich, „fast keiner von uns vermeiden, sich Luthers Unwillen zuzuziehen und auch öffentlich von ihm gegeißelt zu werden." Früher schon hatte er sich mit seinem alten Hausfreunde Agricola entzweit, und nun verfolgte er diesen Mann mit jener Beharrlichkeit und Energie des Hasses, die ihm eigen war; er verleumdete seine Lehre, suchte ihm jede Anstellung zu verschließen und allenthalben Feinde zu erwecken, verdächtigte ihn in Briefen und ließ ihm die Herausgabe von Schriften verbieten; — denn Luther ließ durch den weltlichen Arm des Kurfürsten eine strenge, auf alle ihm mißfälligen Schriften sich erstreckende Censur üben und suchte alles, was Bedenken oder Zweifel gegen seine Lehre erregen konnte, soweit sein Arm und der seiner Anhänger reichte, zu unterdrücken. War irgendwo eine schreiende Gewaltthat verübt worden, so war er, falls sie nur im Interesse seiner Lehre und Partei geschehen war, sofort bereit, sie zu beschönigen. Als der König von Dänemark alle Bischöfe seines Landes ohne irgend einen gesetzlichen Grund an einem Tage hatte gefangen setzen lassen, bloß um sich ihrer Güter zu bemächtigen und das Land ungehindert protestantisch zu machen, bezeugte ihm Luther brieflich sein Wohlgefallen, daß er die Bischöfe „ausgerottet" habe, versprach auch gleich, er wolle „solches, wo er könne, zum Besten helfen deuten und verantworten". Im August 1543 brach er denn auch noch einmal gegen die Zwinglianer los; die Veranlassung gab ihm der Züricher Buchhändler

Froschauer durch Uebersendung der Bibelübersetzung den Leo Jud; in seiner Antwort drohte er den Zürichern mit dem Strafgerichte, welches ihren Meister Zwingli erreicht habe. Einige Monate nachher erschien sein „Kurzes Bekenntniß vom Sacramente wider die Schwärmer", die vollständigste Lossagung von der Schweizer Fraction des Protestantismus und von der Wittenberger Concordie; denn durch die „überflüssige Liebe und Demuth, die er zu Marburg bewiesen, sei nur Alles ärger geworden, und da er nun auf der Grube liege, wolle er dieß Zeugniß vor den Richterstuhl Christi bringen, daß er die Schwärmer und Sacramentfeinde Karlstadt, Zwingli, Oecolampadius, Stenkfeld (den Schlesier Schwenkfeld) und ihre Jünger zu Zürich, und wo sie sind, mit ganzem Ernste verdammt und gemieden habe, sie und ihre lästerliche und lügenhafte Ketzerei". Noch im folgenden Jahre (1545) fand Major, als er, im Begriffe, nach Regensburg zum Colloquium zu gehen, sich von Luther verabschieden wollte, an der Studirstube des Reformators die Worte von seiner Hand geschrieben: Nostri Professores examinandi sunt de coena Domini. Das galt Melanchthon und dessen Freunden.

Während er so voll Argwohnes gegen seine alten Waffengefährten und nächsten Umgebungen war, saßte er noch einmal den ganzen Grimm, den er gegen die alte Kirche im Herzen nährte, in zwei Schriften zusammen; die eine war seine „Schrift wider die 32 Artikel der Theologisten zu Löwen"; sie bestand aus 76 Thesen, in denen er die von ihm verworfenen katholischen Lehren nicht etwa widerlegte, sondern nur verneinte, verzerrte und mit jenen giftigen und ungeheuerlichen Schmähworten, wie sie nur ihm eigen waren, zu besudeln strebte. Er meinte, scheint es, den durch die Menge der theologischen Schmähschriften und polternden Predigten abgestumpften Gaumen des Volkes nur noch mit so drastischem Stoffe kitzeln zu können; aber er befand sich fortwährend in einer Stimmung, deren natürlicher Ausdruck diese Art der Polemik war. Fast gleichzeitig erschien „Das Papstthum zu Rom vom Teufel gestiftet", eine Schrift, deren Entstehung sich kaum anders als durch die Annahme erklären läßt, daß Luther sie größtentheils im Zustande der Erhitzung durch berauschende Getränke geschrieben habe. War er wirklich bei Abfassung dieses Buches nüchtern, so verstand er es, sich bis zu jener Stufe des exaltirtesten Ingrimmes hinaufzuschrauben, wo der Geist, der Selbstherrschaft bar, der Verrücktheit zu verfallen beginnt. Gleich als ob es ihm an Objecten des Grolles fehle, schrieb er in jenen letzten Jahren seines Lebens auch noch gegen die Juden. Schon in der ersten der gegen sie gerichteten Schriften forderte er förmlich die Christen auf, die Synagogen der Juden mit Feuer zu verbrennen, und jeder, der könne, solle Schwefel und Pech zuwerfen; denn solle man ihnen alle ihre Bücher, auch die Bibel, nehmen, ihnen allen Gottesdienst bei Todesstrafe verbieten, mit ihnen nach aller Unbarmherzigkeit verfahren und sie zuletzt aus dem Lande jagen. Die zweite Schrift, „Vom Schem Hamphoras", begann gleich mit der Erklärung, die Juden seien junge, zur Hölle verdammte Teufel; im Verlauf aber ergeht er sich in so widerwärtigen, ekelhaften, gemeinen Bildern und Schilderungen, daß selbst seine Anhänger später dieser Schrift nur mit Scham gedachten.

Ueberhaupt brachte Luther die letzten Jahre seines Lebens in einer düstern Stimmung, in fortwährender Bitterkeit, in fruchtlosen Klagen und Zornesergüssen und in dem stets wiederkehrenden Wunsche zu, recht bald durch den Tod dem Anblicke so vieler ihm unerträglichen Dinge entrückt zu werden. Die katholische Kirche hatte seine Hoffnung und Voraussetzung eines baldigen gänzlichen Zerfalles getäuscht, und ihr Fortbestand drückte seiner Genossenschaft das Brandmal einer von dem alten Stamme der Kirche losgerissenen, ahnenlosen Secte auf; die Schweizer Kirchenpartei breitete sich weiter aus, die Versöhnung zwischen den beiden großen protestantischen Körpern war mißlungen, die Spaltung eine vollendete Thatsache. Seine eigene Kirche aber — Luther stand vor diesem Werke seiner Hände mit dem Gefühle eines Mannes, dem die Macht und Herrschaft über seine Schöpfung genommen ist und der der weitern Entwicklung unthätig zusehen muß. Fürsten, Adel, Bürger und Bauern bereicherten sich mit der Beute des Kirchengutes, ließen die Prediger darben oder mißhandelten sie, trösteten sich fleißig mit dem neuen Evangelium und führten dabei ein Leben, das den ethischen Charakter der protestantischen Lehre in ein höchst ungünstiges Licht stellte. Die Prediger aber haderten allenthalben unter einander und brachten ihre Streithändel auf die Kanzel. Luther konnte den Zusammenhang, in welchem alles dieß mit seinen Lehren und Thaten stand, sich nicht abläugnen, und so wurde der Kummer und zornige Mißmuth seiner späteren Jahre nur hie und da durch einzelne Lichtblicke, wie z. B. die Niederlage und Gefangenschaft des von ihm so gehaßten und geschmähten Herzogs Heinrich von Braunschweig, aufgeheitert. Wenn er mit der ihm bereits zur andern Natur gewordenen Bitterkeit und Schmähsucht auch die Juristen zuletzt noch anfiel, so lag der Grund davon wohl weniger in der nächsten und äußerlichen Veranlassung, dem Streite wegen der Gültigkeit der Verlöbnisse, als in der Wahrnehmung, daß die Herrschaft über die neue Kirche und deren Prediger immer mehr diesem Stande zufalle, und daß eben darum auch das gesammte Kirchenwesen in die Zwangsweste der juristisch-bureaukratischen Verwaltungsreform sich einschnüren lassen müsse — eine Wahrnehmung, doppelt drückend für einen Mann, der noch die alte bischöflich-kirchliche Verwaltung gekannt hatte, und der sich gestehen mußte, daß er es sei, der diese bei allen ihren Gebrechen doch Kirchliches auf kirchliche Weise behandelnde Verfassung zertrümmert

und der neuen, so durch und durch unkirchlichen Ordnung die Wege gebahnt habe. In Wittenberg war unterdeß die Zuchtlosigkeit so arg geworden, daß Luther, wie er seiner Frau im Juli 1545 schrieb, eher umherschweifend das Bettelbrod essen wollte, als in diesem Sodoma leben. Zuletzt trug er sich noch mit mancherlei Entwürfen: er wollte noch einmal wider die Papisten schreiben, da ihm sein vor zwei Jahren erschienenes Buch noch nicht derbe genug zu sein schien; dann wollte er an der Austreibung der Juden arbeiten; am 19. Januar 1546 „übte er sich im Schreiben wider die Parisischen und Löwen'schen Esel", und zwei Tage vorher hatte er sich mit den Worten des Psalmes selig gepriesen, daß er nicht im Rathe der Zwinglianer und auf dem Lehrstuhle der Züricher sitze. In solcher Stimmung ereilte ihn der Tod am 18. Februar 1546 zu Eisleben, wohin er, um einen Streit der Grafen von Mansfeld zu schlichten, gekommen war.

Wenn man den mit Recht einen großen Mann nennt, der, mit gewaltigen Kräften und Gaben ausgerüstet, Großes vollbringt, der als ein kühner Gesetzgeber im Reiche der Geister Millionen sich und seinem Systeme dienstbar macht — dann muß der Sohn des Bauern von Möhra den großen, ja den größten Männern beigezählt werden. Auch das ist richtig, daß er ein theilnehmender Freund, frei von Habsucht und Geldgier, und Anderen zu helfen bereitwillig war. Aber wir müssen ihn als öffentlichen Charakter, als Reformator und Stifter einer neuen Kirche weiter zeichnen oder vielmehr ihn sich selber schildern lassen. Die Sprache der zweifellosesten Zuversicht, der unfehlbarsten Gewißheit in allen seinen Behauptungen wußte Luther mit der größten Leichtigkeit zu handhaben; er versicherte in den mannigfaltigsten Wendungen, er habe seine Lehre vom Himmel und durch göttliche Eingebung, er sei ganz gewiß, daß sein Wort nicht sein, sondern Christi Wort, sein Mund also auch der Mund Christi sei; Christus selbst habe ihn zu einem Evangelisten berufen, mit seiner Lehre sei er Richter nicht nur der Menschen, sondern auch aller Engel, und wer sie nicht annehme, der sei unfehlbar verdammt. Mit solchen Aeußerungen war er stets zur Hand, und es kostete ihn keine Ueberwindung, sich alles Ernstes für den größten und begabtesten Lehrer zu halten, der seit der Apostel Zeiten unter den Christen aufgestanden. Bei solchem Glauben vermochte er leicht sich und Andere zu überreden, Gott wirke fort und fort Wunder zu seinen Gunsten, und hier kam ihm seine angeborene Neigung zum Argwohn und die Lieblingsidee, daß der größte Theil der Menschen eigentlich unter der Herrschaft des Teufels stehe, sehr zu statten. Er bildete sich nun ein, seine Gegner seien nicht nur seiner Lehre abhold, sondern auch gegen sein Leben verschworen und hätten viele Menschen in Sold genommen, um ihn zu vergiften; diese Vergiftungsversuche aber wurden immer durch ein Eingreifen Gottes wunderbarlich vereitelt; er habe, behauptete er, oft Gift getrunken, es habe ihm aber nie schaden können; ja die natürlichen Folgen eines allzu reichlich genossenen Abendschmauses schrieb er solchen Vergiftungen zu; selbst die Predigtstühle und Lehnen, auf denen er gepredigt, waren, wie er nicht zweifelte, oft vergiftet, und doch kam er immer wohlbehalten davon. Indeß eigneten sich dergleichen Wunder nicht zu Beweisen seiner göttlichen Sendung und der Wahrheit seiner Lehre, und Luther, der es mehrfach theils als nothwendig, theils als sehr wünschenswerth anerkannte, daß seinem Systeme auch die Bestätigung durch Wunder und Zeichen nicht fehle, sah sich daher nach Ereignissen um, die als solche außerordentliche Wirkungen der unmittelbar eingreifenden göttlichen Allmacht gelten könnten. „Denn," meinte er, „wenn es die Noth erforderte, so müßten wir wahrlich daran und müßten auch Zeichen thun, ehe wir uns das Evangelium ließen schmähen und unterdrücken." Er wußte jedoch nichts anzuführen, als daß es einzelnen Nonnen gelungen sei, aus ihren wohlverwahrten Klöstern zu entkommen. Das seien Wunder, die sein Evangelium thue, die aber freilich die Gottlosen nicht sehen wollten. Indeß behauptete er auch wieder, es sei nicht mehr noth, Wunder zu thun, und berief sich dann lieber auf die schnelle Ausbreitung seiner Lehre und auf die Uneinigkeit, die sie in der Welt angerichtet habe; dieß sei der stärkste Beweis und ein Wunderzeichen, daß er die Sache in Gottes Namen angefangen und das rechte Wort Gottes lehre. Er vergaß nur dabei, daß dieß bei so vielen älteren und neueren Irrlehren auch der Fall gewesen, oder, wie er selbst einmal schrieb, „daß die Welt fast allen Ketzereien anfänglich mit ausgebreiteten Armen, sie zu empfahen, entgegengelaufen sei". Aber jene Zuversicht und jener Ton einer unerschütterlichen Festigkeit war bei Luther zum großen Theil nur das Erzeugniß der polemischen Erhitzung und eines künstlich gesteigerten Taumels, sowie des Bewußtseins seiner natürlichen Ueberlegenheit, seiner dialektischen Stärke und rhetorischen Gewandtheit. Es findet sich in dieser Beziehung die charakteristische Aeußerung von ihm: „Die äußeren Anfechtungen machen mich nur stolz und hoffärtig, wie ihr das in meinen Büchern seht, wie ich die Widersacher verachte; ich halte sie stracks für Narren." War er aber sich selbst überlassen und im einsamen Verkehr mit seinem Gewissen, dann wollte diese Zuversicht, die eben oft nur erzwungen und ertrotzt war, nicht Stich halten.

Oft schlug die Qual der Reue und der Gewissensangst ihren scharfen Zahn in seine häuslichen Freuden und öffentlichen Triumphe. Diese mahnenden Stimmen eines erschreckten und gequälten Gewissens nahmen verschiedene Formen an, und immer suchte Luther sich mit der Vorstellung zu beruhigen, daß es satanische Versuchungen, Einflüsterungen des Erzfeindes seien, der ihm vor allen Menschen aufsätzig sei, weil

niemand noch dem Reiche Satans so großen Abbruch gethan. Hauptsächlich war es der Zweifel an der Wahrheit seiner eigenen Lehre, ein beängstigendes Gefühl dogmatischer Unsicherheit, was ihn peinigte; er gestand oft, er könne selber nicht glauben, was er Anderen lehre; als der Prediger Anton Musa von Rochlitz einmal Luther klagte, er könne nicht glauben, was er predige, erwiederte dieser: „Gott sei Dank, daß es Anderen auch so geht; ich meinte, mir wäre allein so.“ Der Satan, äußerte er ein anderes Mal, habe ihn mit Sprüchen der Schrift also zerplagt, daß ihm Himmel und Erde zu enge geworden und im ganzen Papstthum kein Irrthum gewesen sei. Dazwischen war es dann wieder das sich aufdrängende Bewußtsein, daß er ohne Beruf und göttliche Sendung sich zum Gründer einer neuen Lehre und Kirche aufgeworfen habe, und die kläglichen Trostmittel, an denen er sich wie ein Versinkender an einem Strohhalm zu halten suchte, beweisen, wie niederbeugend dieses Bewußtsein für ihn war. „Ich hab' oft gesagt und sag' es noch, ich wollte der Welt Gut nicht nehmen für mein Doctorat; denn ich müßte wahrlich zuletzt verzagen und verzweifeln in der großen und schweren Sache, die auf mir liegt, wo ich sie als ein Schleicher ohne Beruf und Befehl hätte angefangen.“ „Der Teufel“, äußerte er ein anderes Mal, „hätte mich mit diesem Argument getödtet: ‚Du bist nicht berufen‘, wenn ich nicht wäre Doctor gewesen.“ Er übersah nur dabei, daß ihm das Doctorat bloß für den gelehrten Vortrag in der Schule und nur mit der Bedingung und dem Auftrage, die heilige Schrift nach der Ueberlieferung und herrschenden Lehre der katholischen Kirche auszulegen, verliehen worden war. Häufig waren es aber auch die traurigen Folgen seiner Lehre, die mahnend vor sein Gewissen traten, die Zerreißung der vor ihm einigen Kirche, die in seinem eigenen Kirchenwesen aufgehende Saat der Zwietracht, die allenthalben sich kundgebende Sittenlosigkeit, die mit dem neuen Rechtfertigungs-Dogma sich tröstende Sicherheit und das Schwinden aller früheren Religiosität, und dazu kam noch das mehrfach von ihm ausgesprochene, niederschlagende Bewußtsein, daß er selber seit seiner Trennung von der Kirche ethisch herabgekommen und erkaltet sei. So gestand er zum Beispiel: „Ich bekenne für mich selbst, und ohne Zweifel auch Andere müssen bekennen, daß mir's mangelt an solchem Fleiß und Ernst, den ich jetzt viel mehr denn zuvor haben soll, und viel nachlässiger bin denn zuvor unter dem Papstthum, und ist jetzt nirgend kein solcher Ernst beim Evangelium, wie man zuvor hat gesehen bei Mönchen und Pfaffen.“ Alle diese Vorwürfe und Gedanken mit ihren daran sich knüpfenden unabweisbaren Consequenzen suchte er nun mit äußerster Anstrengung durch die Vorstellung zu entbinden und sich aus dem Sinne zu schlagen, daß es der Teufel sei, der sie ihm eingebe, um ihn damit irre zu machen und zur Verzweiflung zu treiben. Darum ist in seinen Schriften und besonders in seinen Briefen und vertrauten Aeußerungen so viel die Rede davon, daß er „in der Hand des Teufels sei, daß der Satan sich in Christus selbst umgestalte, und er, Luther, mit seiner Kenntniß der heiligen Schrift gegen ihn nicht ausreiche; daß er ganze Nächte hindurch mit dem Satan kämpfen müsse, der es ihm oft mit seinem Disputiren so nahe bringe, daß ihm der Angstschweiß darüber ausgehe“ u. s. f. Mitunter suchte Luther einen eigenthümlichen Trost und eine Befriedigung seines Selbstgefühls in der Vorstellung, daß der Teufel für ihn ganz besondere, große und außerordentliche Anfechtungen ersonnen habe, von denen seine Gegner, die Papisten, freilich nichts wüßten, gleichwie auch die Kirchenväter ehemals sie nicht gekannt hätten. Verglichen mit diesen Anfechtungen seien die gewöhnlichen Versuchungen zu Fleischessünden u. dgl. nur Kleinigkeiten; er beschreibt nun diese allerschwersten Anfechtungen als einen Zustand, in welchem man nicht wisse, ob Gott der Teufel oder der Teufel Gott sei, und vor Angst gleich den Geist aufzugeben fürchte. Aus allen seinen hyperbolischen Wendungen und paradoxen Beschreibungen ergibt sich aber am Ende nur dieß, daß es die Vorwürfe seines Gewissens und die Zweifel an der Richtigkeit seines Systems, besonders seiner Rechtfertigungslehre, waren, die er vor sich selbst und vor Anderen gerne dem Satan als dessen ganz besondere Kunstgriffe zugeschoben hätte. Es waren also Versuchungen, wie sie wohl jeder aufrichtige und ernst gesinnte Christ zu bestehen hat, nur mit dem freilich sehr großen Unterschiede, daß dieser nicht das zu verantworten hat, was Luther unternommen hatte, und daß ein in der Kirche wurzelnder Christ Zweifel und Regungen des Unglaubens viel leichter überwindet, da sein Glaube von dem Zeugniß und Ansehen der ganzen Kirche getragen wird. Wenn demnach Luther von jenen höchsten Anfechtungen redet, die ihn an seinem Leibe so erschöpft und gemartert hätten, daß er kaum lechzen und Athem holen konnte; wenn er in seiner Schwermuth greuliche Gesichte gesehen haben wollte, so liegt der Schlüssel dazu in der gleich darauf folgenden einfachen Erklärung: „Der traurige Geist ist das Gewissen selbst“, und in dem Geständnisse, daß er dem Satan, wenn dieser ihm so zusetze, den „Greuel des Papstes“ vorwerfe, der so groß sei, daß er nach Christo sein größter Trost sei. „Darum“ — fügt er hinzu — „sind das heillose Tropfen, die da sagen, man solle den Papst nicht schelten. Nur flugs gescholten, und sonderlich, wenn dich der Teufel mit der Justification anficht.“ Es bedarf wohl keiner Ausführung, welch einen Blick uns diese Aeußerungen in das Innere des Mannes thun lassen (s. Luthers Colloquia, herausgegeben von Förstemann, III, 102. 103. 116. 121. 136; IV, 62).

Als Polemiker und Verfasser theologischer und besonders populärer Streitschriften verband Luther mit einem unläugbar großen dialektisch-rhetorischen Talente eine Gewissenlosigkeit, wie sie auf

diesem Gebiete wohl nur selten im gleichen Grade vorkommt. Es ist einer seiner gewöhnlichsten Kunstgriffe, eine Lehre oder Institution erst bis zur absurdesten Fratze zu verunstalten und sich dann, vergessend, daß das, was er bekämpft, in solcher Gestalt nur ein Phantom seiner gefolterten Einbildung sei, mit behaglichem Tadel darüber zu verbreiten. Nur allzu oft sinkt er zum Tone eines geistlichen Marktschreiers herab und bläht sich mit hyperbolischen Phrasen und hohlen Uebertreibungen auf. So wie er eine theologische Frage anfaßt, verwirrt er sie auch, oft mit berechnender Absichtlichkeit, und die Gründe der Gegner werden bis zum Unkenntlichen verstümmelt und verzerrt. Aber bei allen diesen Gebrechen, welche das Lesen seiner Schriften jetzt zu einer so ermüdenden und widerwärtigen Beschäftigung machen, fühlt man doch, daß er eine wunderbare Gabe hinreißender Popularität besaß, und daß seine Demagogie auf die genaueste Kenntniß und Berechnung aller Schwächen des deutschen Nationalcharakters gebaut ist. Die Art, wie er in diesen Streitschriften die Personen seiner Gegner behandelt, ist wirklich beispiellos. Nie ist es die trauernde Liebe, die, nur den Irrthum hassend, den Irrenden zu gewinnen sucht, sondern es ist schmähender Groll, trotziger, wegwerfender Hohn und eine massenhafte Häufung von Invectiven, oft der persönlichsten, oft zugleich der pöbelhaftesten Art, die wie ein Strom aus unversiegbarer Quelle sich ergießen. Es ist durchaus unwahr, daß Luther in dieser Beziehung nur einer in jener Zeit überhaupt herrschenden Unsitte gefröhnt habe; das Gegentheil weiß jeder Kenner der gleichzeitigen und unmittelbar vorausgegangenen Literatur; Luthers Schriften erregten gerade durch diesen Charakter allgemeines Erstaunen, und während alle, die nicht zu seinen unbedingten Anhängern gehörten, ihr Befremden darüber ausdrückten, oder ihm deßhalb die schärfsten Vorwürfe machten und auf die verderblichen Wirkungen dieser schmähenden Ergüsse hinwiesen, pflegten seine Jünger und Bewunderer sich mit dem „heroischen Geiste“ des Mannes zu trösten, dem niemand Maß oder Ziel zu setzen sich unterfangen dürfe, und der eben, durch eine Art von Inspiration von der Beobachtung des Sittengesetzes dispensirt, sich das gestatten dürfe, was bei Anderen unsittlich und frevelhaft sein würde.

In keinem andern Schriftsteller findet sich ferner Begeisterung für den unerschöpflichen Reichthum und göttlichen Charakter der heiligen Schrift mit der gewaltsamsten Mißhandlung derselben so dicht beisammen wie bei Luther. Sein Versuch, den Brief Jacobi aus dem biblischen Canon zu werfen, die verächtliche Sprache, in der er sich über diesen Bestandtheil der heiligen Schrift ausdrückt, ist bekannt. Die neuerdings vorgebrachte Behauptung, daß er später von dieser Verirrung zurückgekommen sei, ist grundlos; noch in seinem letzten größern Werke, seiner zweiten Auslegung des ersten Buches Mosis, äußerte er sich über den Brief und dessen Verfasser in der alten, tadelnd wegwerfenden Weise. Er hatte freilich nur die Wahl, entweder den Brief ganz zu verwerfen, oder den schroffen Widerspruch, in welchem die Erklärung dieser heiligen Urkunde über Rechtfertigung mit seinem Systeme steht, in der Weise, wie es die späteren protestantischen Theologen gethan, durch gewaltsame Interpretation zu entfernen. Warum er sich nicht hierfür, sondern für das Erstere entschied, ist nicht klar; Gewissenhaftigkeit der Exegese und Scheu vor der einfachen Klarheit des Textes war es sicherlich nicht, was ihn bestimmte, denn die willkürlichsten, handgreiflich falschen Interpretationen sind in seinen polemischen Schriften ganz gewöhnlich. Es ist kaum möglich, es hierin ärger zu treiben, als er es z. B. in seinen Schriften gegen Erasmus in den selbst von Planck angeführten Beispielen gethan. Ja es läßt sich in seinen Schriften eine förmliche Gradation exegetischer Willkür und Gewaltsamkeit an zahlreichen Beispielen nachweisen. Wenn er allerdings am häufigsten dadurch falsch interpretirt, daß er seine eigenthümlichen Vorstellungen, die er sich seinem eigenen Geständnisse nach nicht durch ruhiges, unbefangenes Bibelstudium, sondern in dem Zustand einer peinlichen Geistesverwirrung und Gewissensangst gebildet hatte, den biblischen Stellen unterlegte, so war es schon ein weiterer Schritt gewaltsamer Willkür, daß er den Text, den er zu seinen polemischen Zwecken gebrauchen wollte, erst dafür zurichtete, theils durch falsche Uebersetzung, theils durch Interpolation. Reichte auch dieß nicht aus, dann setzte er Schrift und Christus einander entgegen, wie z. B. in folgender Stelle: „Du Papist pochest fast (sehr) mit der Schrift, welche doch unter Christo als ein Knecht ist, daran kehre ich mich gar nichts. Ich aber trotze auf Christum, der der rechte Herr und Kaiser ist über die Schrift. Ich frage gar nichts nach allen Sprüchen der Schrift, wann du ihrer noch mehr wider mich aufbrächtest; denn ich habe auf meiner Seite den Meister und Herrn der Schrift, mit dem will ich's halten, und weiß, er wird mir nicht lügen, noch mich verführen, ihm will ich lieber die Ehr' geben und glauben, denn daß ich mich in allen Sprüchen um ein Haar breit bewegen lassen wollte.“ Mitunter geschah es auch, daß eine biblische Stelle, die einer seiner Lieblingslehren besonders klar widersprach, ihm unruhige Stunden machte; zuletzt aber wußte er sein exegetisches Gewissen auch hier mit der Vorstellung zu beschwichtigen, daß diese Beunruhigung nur eine Versuchung des Teufels sei, der ihn mit Schriftstellen irre machen und zur Verzweiflung treiben wolle. So machte Luther es mit der Stelle 1 Tim. 5, 12.

Mit diesen Zügen zu einem Bilde des Reformators müssen wir uns hier genügen lassen; nur das darf nicht unerwähnt bleiben, daß er, besonders seit dem Jahre 1520, über Geschlechtsverhältniß, Ehe und Cölibat Behauptungen aufstellte und unter dem Volke verbreitete, die in

den weitesten Kreisen, nach dem Zeugnisse von Zeitgenossen, einen höchst nachtheiligen moralischen Einfluß ausübten. Er ist wohl seit der Stiftung der christlichen Kirche der erste gewesen, der die Lehre aufstellte, der Mensch sei ein Sklave seines mit unwiderstehlicher Macht herrschenden Naturtriebes, und das Gebot, sich zu verheiraten, sei daher nicht nur ein jedermann verpflichtendes, sondern verbinde auch noch strenger als jene Gebote des Decaloges, welche Mord und Ehebruch verbieten. In einer im J. 1522 gehaltenen Predigt über die Ehe trug er Dinge vor und gestattete Rechte, von denen das natürliche Gewissen eines Heiden sich abwenden würde. Auch die Erlaubniß, die er dem Landgrafen Philipp gab, war eine Folge seiner — freilich wieder mit seinem ganzen Systeme zusammenhängenden — Ansicht, daß es — selbst für Christen — kein Gebot der Monogamie gebe.

Zum Schlusse nur noch die Erwähnung, daß zwischen Luthers lateinischen und seinen deutschen Schriften ein großer Unterschied ist. In den letzteren liegt seine Stärke und (theilweise) das Geheimniß seiner außerordentlichen Erfolge, während die Theologen in Frankreich, England, Italien, Spanien, welche bloß seine lateinischen Schriften lasen und in denselben weder besondere Beredsamkeit, noch glänzenden Scharfsinn oder imponirende Erudition fanden, vielfach ihre Verwunderung darüber äußerten, daß dieser Mann in Deutschland so vergöttert werde und selbst unter den Gelehrten so viele Anhänger und Verehrer habe. [Von seinen Schriften erschienen folgende 7 Gesammtausgaben. 1. Zu Wittenberg, 1539 bis 1558, 12 Bände deutscher und 7 Bände lateinischer Schriften. 2. Zu Jena, 1555—1558, 8 Bde. deutscher und 4 Bde. lateinischer Schriften; Aurifaber gab dazu 2 Ergänzungsbände, Eisleben 1564—1565 (Neudruck Leipzig 1603). 3. Zu Altenburg, 1661—1664, 10 Bde.; Ergänzungsband von Zeidler, Halle 1702. In dieser wie in den zwei folgenden Ausgaben sind die lateinischen Texte in deutscher Uebersetzung mitgetheilt. 4. Zu Leipzig, 1729—1740, 22 Bde., besorgt von Ch. Fr. Börner. 5. Zu Halle, 1740—1750, 24 Bde., besorgt von J. G. Walch, vollständiger als die früheren Ausgaben (Neudruck zu St. Louis, Mo., 1880 ff.). 6. In beiden Sprachen wieder zu Erlangen und Frankfurt von Plochmann, Irmischer, Andres u. A., 1826—1886, 67 Bände deutscher Schriften (I—XX, 2. Aufl. 1862—1881) und 28 numerirte und 10 nicht numerirte Bände lateinischer Schriften 1829—1886. Endlich 7. Kritische Gesammtausgabe von Knaake und Kawerau, Weimar 1883 ff., bis jetzt 7 diverse Bände deutscher Schriften. Die Briefe allein gab heraus W. A. L. de Wette, 5 Bde., Berlin 1825—1828; einen 6. Band lieferte Seidemann, Berlin 1856; Ergänzungen bieten C. A. Burkhardt, Dr. M. Luthers Briefwechsel, Leipz. 1866, u. Th. Kolde, Analecta Lutherana, Gotha 1883; eine neue Ausgabe begann E. L. Enders, Frankf. 1884. Die politischen Schriften gab Mundt heraus, Berlin 1844, neue Ausgabe Leipzig 1868; die geistlichen Lieder Ph. Wackernagel, Stuttg. 1856, Gödecke, Leipz. 1883, und A. Fischer, Gütersl. 1883; die Tischreden erschienen zu Eisleben 1565, Saalfeld 1741, Halle 1743, neuestens durch Förstemann und Bindseil in 4 Bdn., Berlin 1844—1848, Auswahl 1876; J. K. Seidemann, Lauterbachs Tagebuch auf das Jahr 1538, Dresden 1872; Wrampelmeyer, Cordatus' Tagebuch über Luther, Halle 1885; Preger, Tischreden aus den Jahren 1531 bis 1532 nach Aufzeichnungen von Joh. Schlaginhaufen, Leipzig 1888; Colloquia etc., ed. Bindseil, 3 voll., Berol. 1863—1866.]

Luthers Leben muß aus seinen eigenen Schriften, vorzüglich seinen Briefen, geschöpft werden. Unter den älteren Biographien ist die Historie von Martin Luthers Anfang, Lehre, Leben von dem Prediger Mathesius, der Luthers Tischgenosse gewesen (eigentlich eine Reihe von Predigten, Nürnberg 1565), brauchbar wegen einzelner Züge; die Historia de vita et actis M. Lutheri von Melanchthon (Wittenberg 1546) ist gar zu dürftig und oberflächlich; viel reichhaltiger, aber freilich auch in hohem Grade parteiisch ist das Werk von Cochläus, dem persönlichen Gegner Luthers (Commentaria de actis et scriptis M. L., Mogunt. 1549, fol.), aber da es von einem Zeitgenossen und Theilnehmer an den Ereignissen herrührt, immer wichtig und brauchbar. Auch das spätere Werk Ulenbergs, eines zur katholischen Kirche übergetretenen Lutheraners: Historia de vita, moribus, rebus gestis, studiis ac denique morte M. L., Colon. 1622, hat als Materialiensammlung Werth. Die Merkwürdigen Lebensumstände Luthers von F. S. Keil (4 Thle., 4°, Leipzig 1764) beschäftigen sich hauptsächlich mit Luthers „Leibesconstitution, Krankheiten, geistlichen und leiblichen Anfechtungen und anderen Zufällen". Das Leben Luthers von G. H. A. Ukert (Gotha 1817, 2 Thle.) bietet nur einen Wust von großentheils werthloser Literatur. Die Schriften von Pfizer (1836), Stang (1838), Meurer (1843, 3. Aufl. 1878), Ledderhose (1836. 1883) können nur genügsame Leser befriedigen. Das Werk von K. Jürgens, Prediger in Braunschweig, würde unter den vom protestantischen Standpunkt aus geschriebenen weitaus das wichtigste und brauchbarste sein, aber die 3 Bände (Leipzig 1846—1847) gehen nur bis zum Ausbruch des Ablaßstreites. Das Werk von Audin (Hist. de la vie, des écrits et des doctrines de M. Luther, 3 vols., Par. 1850) ist mit einer allzu großen, mitunter an Naivetät grenzenden Unkenntniß der Schriften Luthers, der gleichzeitigen Literatur und des ganzen damaligen Zustandes von Deutschland geschrieben. Die Mémoires de Luther von dem Pariser Professor Michelet (3 vols., Par. 1833—1835) bestehen hauptsächlich aus aneinander gereihten Stellen der Colloquien und derjenigen Schriften, in denen

Luther von sich selber spricht. Ueber den Charakter und Entwicklungsgang des Reformators vgl. man [E. v. Jarcke] Studien und Skizzen zur Geschichte der Reformation, Schaffhausen 1846, und die Darstellung bei Döllinger, Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen, III, Regensb. 1848. [Umfangreiche Bearbeitungen des Lebens gaben in neuester Zeit J. Janssen, Gesch. des deutschen Volkes II—III; J. Card. Hergenröther in der Fortsetzung von Hefele's Conciliengeschichte IX, Freib. 1890; Gg. Evers, Martin Luther, ein Lebens- und Charakterbild, 6 Bde., Mainz 1883—1891; dann die Protestanten L. v. Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, 6 Bde., 5. Aufl., Leipz. 1873; J. Köstlin, M. Luther, sein Leben und seine Schriften, 2 Bde., Elberfeld 1875 (abgekürzt 3. Aufl. 1883); G. Plitt und E. F. Pedersen, D. Martin Luthers Leben und Wirken, Leipz. 1883; Th. Kolde, M. Luther, eine Biographie, Gotha 1884. Von Einzeldarstellungen der Lehre Luthers sind zu nennen A. W. Dieckhoff, Luthers Lehre in ihrer ersten Gestalt, Rostock 1887; J. Köstlin, Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem innern Zusammenhang, 2 Bde., Stuttg. 1863; Harnack, Luthers Theologie mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre, 2 Bde., Erlangen 1862—1886; C. Fr. Held, De opere J. Christi salutari quid M. Lutherus senserit, Gotting. 1860; J. Köstlin, Luthers Lehre von der Kirche, Stuttg. 1853; A. W. Dieckhoff, Luthers Lehre von der kirchlichen Gewalt, Berlin 1865; G. Pfisterer, Luthers Lehre von der Beichte, Stuttg. 1857; Chr. E. Luthardt, Die Ethik Luthers, Leipzig 1875; S. Lommatsch, Luthers Lehre vom ethisch-religiösen Standpunkt aus, mit besonderer Berücksichtigung seiner Lehre vom Gesetz, Berlin 1879; Lütkens, Luthers Prädestinationslehre im Zusammenhange mit seiner Lehre vom freien Willen, Dorpat 1858; Kattenbusch, Luthers Lehre vom unfreien Willen und von der Prädestination, Gött. 1876; Luther und die Bigamie, in den Theol. Studien u. Kritiken, Gotha 1891, 564 ff.; H. Hering, Die Mystik Luthers im Zusammenhang mit seiner Theologie, Leipz. 1879. Einen Ueberblick über die bis 1851 erschienene Literatur gibt E. G. Vogel in der Bibl. biogr. Lutherana, Halle 1851; ein Verzeichniß der Lutherliteratur des Jahres 1883 erschien zu Hamburg 1883.] [J. v. Döllinger.]

Lutheraner, separirte, Denominationen innerhalb der preußischen Landeskirche. Die Aufforderung zur Union der Lutheraner und Reformirten und zur Bildung einer einheitlichen evangelischen Kirche, welche Friedrich Wilhelm III. von Preußen bei der dritten Säcularfeier der Reformation 1817 erließ, fand wohl in weiten Kreisen Beachtung. Aber nicht alle Lutheraner konnten sich zur Einigung mit einer kirchlichen Gesellschaft verstehen, welche nach ihrer Auffassung in mehreren erheblichen Punkten eine falsche Lehre hatte. Der Versuch des Königs, durch Anordnung einer neuen Agende 1822 das Werk der Union zu fördern, führte ebenso wenig zum Ziel. Als der Versuch bei der dritten Säcularfeier der Uebergabe der Confessio Augustana 1830 mit größerer Energie erneuert wurde, trat im Gegentheil der Widerstand nur um so stärker hervor. Es erschien als eine Verletzung der kirchlichen Ordnung, daß ein Kirchenbuch einseitig vom König aufgestellt werde. Man stieß sich auch an dem Inhalt der Agende, besonders an dem von Calvin erneuerten Ritus des Brodbrechens, welcher nach der Verordnung vom 30. April 1830 als der symbolische Ausdruck des Beitritts zur Union gelten sollte. Unter den Gegnern der Einigung und Verfechtern des bedrohten reinen Lutherthums nimmt den ersten Rang ein Johann Gottfried Scheibel, Diaconus an der Elisabethkirche und Professor an der Universität Breslau. Er lehnte den Beitritt zur Union schon 1817 ab, da ihm sein Gewissen denselben verbiete, und warnte in den folgenden Jahren vor der Neuerung. Er beharrte bei seiner Stellung auch bei der Jubelfeier 1830, und da man nun mit Suspension gegen ihn einschritt, kam es zum Bruch mit der Landeskirche und zur Bildung einer eigenen Gemeinde, die sich Gemeinde der Altlutheraner nannte. 200—300 Familien folgten ihm, um mit ihm dem Glauben der Väter treu zu bleiben, und in Bälde ward aus ihnen ein Repräsentantencollegium gewählt, welches, entsprechend dem Charakter des Anhanges, vorwiegend aus Handwerkern bestand, aber auch einige Beamte, namentlich die Professoren Huschke und Steffens und den Oberlandesgerichtsassessor von Haugwitz, in sich begriff. Die Bewegung trat sofort in ein neues Stadium. Man forderte nicht bloß Freigebung der alten Formulare, welche durch die Union beseitigt werden sollten; man verwarf auch grundsätzlich das landesherrliche Kirchenregiment und steuerte auf eine reine Presbyterialverfassung zu. Die Noth trieb noch weiter. Da das geistliche Haupt suspendirt war und der gleichgesinnte Pastor Berger in dem benachbarten Hermannsdorf für Personen, welche nicht zu seinem Pfarrsprengel gehörten, wenigstens nicht die Taufe spenden durfte, wenn dieselben auch seinen Gottesdienst besuchen konnten, nahmen Laien kirchliche Amtshandlungen vor, und darob kam es zu polizeilichem Einschreiten. Scheibel verließ infolge dessen im Frühjahr 1832 Breslau, um sich nach Sachsen und später, von da ausgewiesen, nach Nürnberg zu begeben, wo er 1842 starb. Die Bewegung wurde durch seinen Weggang nicht zum Stillstand gebracht; sie war bereits zu mächtig, um auf ihm allein zu ruhen. Die Verbindung mit den Seinigen wurde durch seine räumliche Entfernung zudem nicht aufgehoben. Eine Maßregel, welche die Regierung gegen die Partei ergriff, leistete derselben sogar beträchtlichen Vorschub. Indem Steffens, um seine Verbindung mit den Separirten abzubrechen, nach Berlin versetzt wurde, konnte er den Einfluß, den er auf den Kronprinzen

besaß, um so eher zu Gunsten seiner Gesinnungsgenossen geltend machen. Die Breslauer standen überdieß nicht allein da. Auch einige andere Geistliche in Schlesien verweigerten die Annahme der neuen Agende, und ebenso verabscheute diese ein Theil des Volkes. Der Widerstand gegen das Einigungswerk ward so immer größer, und auch die Erklärung, welche der König, um der Bewegung den Boden zu entziehen, in der Cabinetsordre vom 28. Februar 1834 abgab: die Union bedeute kein Aufgeben des bisherigen Glaubensbekenntnisses und keine Aufhebung der bisherigen Auctorität der beiderseitigen Bekenntnißschriften; sie bezwecke nur eine äußere kirchliche Gemeinschaft, und ihre Gegner dürften sich nie als besondere Religionsgesellschaft constituiren — hatte keinen Erfolg. Huschke berief seine Gesinnungsgenossen sofort im kommenden März zu einer Synode nach Breslau, und hier wurde beschlossen, da der Bestand der Kirche im preußischen Staate durch die Union und Agende gefährdet sei, die Behörde zu ersuchen, „die lutherische Kirche in freier Selbständigkeit als zu Recht bestehend anzuerkennen". Die Bitte wurde indeß abschlägig beschieden, und gegen weitern Widerstand wurde Gewalt angewendet. Die renitenten Pastoren wurden abgesetzt und, da sie trotzdem ihr Amt fortsetzten, zu Geld- und Gefängnißstrafen verurtheilt. Die Verfolgung erstreckte sich auch auf die Laienvorsteher und andere angesehene Gemeindeglieder, und Manche kamen durch die Auspfändungen um ihr Vermögen. Aber auch diese Maßregeln verfehlten ihr Ziel. Ein Theil entzog sich der Bedrängniß, indem er nach Amerika und Australien auswanderte und in jenem Lande die „Buffalo-Synode" oder „die aus Preußen ausgewanderte lutherische Kirche" bildete. Die übrigen blieben auch in der Heimat standhaft. Das Vorgehen der Behörde erwarb ihnen hier sogar weitere Gesinnungsgenossen. Die Bewegung gegen Union und Agende nahm nicht bloß in Schlesien eine weitere Ausdehnung an, sondern theilte sich auch andern Provinzen des Königreichs mit, namentlich Posen und Sachsen, der Mark und Pommern. Die Politik der Gewalt stellte sich immer mehr als verfehlt dar, und als 1840 ein Thronwechsel eintrat, wurde endlich eine andere Bahn eingeschlagen. Friedrich Wilhelm IV. leitete, indem er die gefangenen Pastoren in Freiheit setzte, alsbald Friedensverhandlungen ein; allein eine Wiedervereinigung war nicht mehr möglich. Die Separirten gaben vielmehr auf einer Generalsynode zu Breslau 1841 sich eine feste Verfassung, setzten eine alle vier Jahre zusammentretende, aus den im Amt befindlichen Geistlichen und einer Anzahl von Laienrepräsentirten bestehende Synode als höchste gesetzgebende Gewalt und Appellationsinstanz ein und ordneten ein in der gleichen Zeit neu zu wählendes Oberkirchencollegium als höchste regierende und verwaltende Behörde an. So gewährte Friedrich Wilhelm IV. ihnen am 23. Juli 1845 die sogen. Generalconcession und mit ihr die Freiheit, besondere lutherische Gemeinden mit dem Recht einer moralischen Person unter einem gemeinsamen Kirchenregiment zu bilden. Eine noch nähere Regelung erfolgte in der sogen. Specialconcession vom 7. August 1847. Die Gesellschaft zählte damals 22 Pfarreien mit etwa 19 000 Seelen. Dasselbe Jahr brachte ihr sofort einen beträchtlichen Zuwachs. Es schlossen sich ihr mehrere Geistliche mit Theilen ihrer Gemeinden an, denen innerhalb der Landeskirche das Bekenntniß nicht gewahrt zu sein schien, gegen 10 000 Personen. Ebenso traten ihr in einigen deutschen Staaten außerhalb Preußens Gesinnungsgenossen bei. Die Gesammtzahl stieg bald auf 50 000. Die Gesellschaft war damit auf ihrem Höhepunkt angelangt; nach kurzer Zeit begann der Zerfall. Indem der Kampf nach Außen zurücktrat, traten die inneren Gegensätze hervor. Wenn auch in der Ablehnung der Union und Agende Einmüthigkeit herrschte, so gingen die Anschauungen in verschiedenen anderen Punkten aus einander. Die Hauptdifferenz betraf den Kirchenbegriff. Die Majorität, an der Spitze Huschke, der Director des Oberkirchencollegiums, sah in der Kirche einen anstaltlichen Organismus, dem als solchem der Charakter göttlicher Stiftung zukomme. Eine kleinere Partei, geführt von dem Pastor Diedrich von Jabel bei Wittstock, beschränkte dagegen die Sichtbarkeit der Kirche auf die Predigt des Wortes und die Spendung der Sacramente und beanspruchte für die einzelnen Gemeinden völlige Selbständigkeit und Unabhängigkeit. Die Verordnung vom Jahre 1858, daß dem allgemeinen Kirchengebete fortan eine Fürbitte für das Oberkirchencollegium beizufügen sei, führte zum Bruch. Diedrich bekämpfte die Oberbehörde mit solcher Leidenschaft und Hartnäckigkeit, daß er im Frühjahr 1862 seines Amtes entsetzt werden mußte. Mit ihm schieden Andere aus, und im folgenden Sommer vereinigten sich dieselben auf einer Synode zu Magdeburg sofort zu einem eigenen Kirchenverband, der Emmanuelsynode, wie sie denselben nannten. Der Abfall umfaßte etwa ein Drittel der Breslauer Kirche.

Auch an einigen anderen Orten und noch in späterer Zeit kam es ob der Unionsangelegenheit oder verwandten Dingen zum Bruch mit der Landeskirche. Drei dieser Separationen verdienen wenigstens kurz erwähnt zu werden. Im Großherzogthum Hessen versagten 15 Geistliche der auf der Landessynode 1873 berathenen Kirchenverfassung wegen ihres unionistischen Charakters die Anerkennung und constituirten, als man sie 1875 absetzte, die „freie lutherische Kirche in Hessen". — In Kurhessen erhoben zahlreiche Geistliche Protest, als nach der Einverleibung des Landes in Preußen (1866) die drei Consistorien, welche bisher bestanden hatten, in eines verschmolzen wurden (1873). Die Folge war Amtsentsetzung, und 16 Gemeinden blieben ihnen treu, ohne übrigens aus der Landeskirche auszutreten. — In Hannover veranlaßte die infolge des preußischen Civilstandsgesetzes

vom Jahre 1874 aufgestellte neue Trauungsordnung einen Bruch. Der Pastor und Director des Missionsseminars in Hermannsburg, Th. Harms, verwarf sie, da die Civilehe gar nicht als Ehe anerkannt werden dürfe, und gründete, seines Amtes entsetzt (1877), mit dem größten Theil seiner Gemeinde eine gesonderte lutherische Kirche, welcher später 15 andere Gemeinden mit etwa 4000 Seelen sich anschlossen. (Vgl. Wangemann, Sieben Bücher preußischer Kirchengeschichte, 3 Bde., Berlin 1859; J. H. Kurtz, Kirchengeschichte, 11. Aufl. 1890, §§ 176. 190. 193.) [v. Funk.]

Lutwinus (Leodowinus), der hl., Stifter der Abtei Mettlach und Erzbischof von Trier (698 bis 713), stammte aus einem der vornehmsten Geschlechter des Frankenlandes, das von seinen Biographen auf die fränkischen Könige zurückgeführt wird. Die hervorragenden Anlagen des Geistes und Herzens, womit die Natur ihn ausgestattet, gelangten unter der sorgfältigen Erziehung seiner frommen Eltern, Gerwinus und Gunza, sowie seines heiligen Oheims, des trierischen Bischofs Basinus, zu schönster Entfaltung. Von seinem Könige zu den höchsten Aemtern und Würden erhoben, im Besitze großer Reichthümer und einer vortrefflichen, tugendhaften Gattin, konnte Lutwinus dennoch in diesen Gütern nicht die wahre Zufriedenheit finden; auf Höheres und Besseres war sein Herz gerichtet, und er beschloß, der Welt ganz und gar zu entsagen, um sich ausschließlich Gott und dem Streben nach Vollkommenheit zu widmen. In dem schönen Thale von Mettlach, etwa 40 km südlich von Trier an der Saar gelegen, brachte er, nach der Legende infolge eines Gesichtes, sein lange gehegtes Vorhaben zur Ausführung. Hier erbaute er zuerst ein Oratorium zu Ehren des hl. Dionysius. Der Tag der Einweihung desselben, der 9. October, wurde auch in späterer Zeit, infolge eines von verschiedenen trierischen Bischöfen der Abtei gegebenen oder erneuerten Privilegiums, in einer eigenthümlichen Weise gefeiert, indem nicht weniger als 76 namentlich benannte Pfarreien aus der Umgegend an jenem Tage dorthin zu wallfahrten verpflichtet waren, ein Gebrauch, der sich bis heute als ein freiwilliger erhalten hat, nur daß die Wallfahrt auf den Sonntag vor Pfingsten verlegt worden ist. Diesem Oratorium folgte der Bau eines Klosters und noch zweier Kirchen, von denen die kleinere dem hl. Petrus, eine größere Basilika der allerseligsten Jungfrau gewidmet war. Die Zeit der Gründung der Abtei Mettlach wird in die Jahre 695—698 zu setzen sein. Benedictiner waren es, denen Lutwinus seine auch mit reichem Grundbesitz ausgestattete Schöpfung übertrug, und nach dem Tode seiner Gattin zog er sich selbst dorthin zurück, um als einfacher Mönch daselbst seine Tage zu beschließen. Indeß kann sein Aufenthalt im Kloster nur kurze Zeit gedauert haben, da er als der Nachfolger seines Oheims Basinus auf dem erzbischöflichen Stuhle von Trier schon am 1. November 698 eine Urkunde unterzeichnet (Hontheim, Hist. dipl. Trev. I, 90). Die Erzählung seiner Biographen (Gest. Trev. I, 71), daß er auch zugleich Bischof von Reims und Laon gewesen, ist nach den Bollandisten (AA. SS. Sept. VIII, 164 sq.) in das Reich der Legende zu verweisen, da er in den Bischofslisten dieser Kirchen nicht erwähnt wird, und da für Reims auch feststeht, daß zu dieser Zeit der hl. Rigobert (692 bis 717) auf dem bischöflichen Stuhle saß. Indeß kann man zugeben, daß Lutwin an letzterem Orte im J. 713 starb. Von hier brachten die Trierer seinen Leichnam nach seiner Bischofsstadt zurück, um ihn daselbst beizusetzen. Allein — so heißt es, wie in so vielen anderen Legenden von Heiligen — es war nicht möglich, das Schiff, welches ihn trug, an's Ufer zu bringen, so daß man auf den Gedanken kam, es sich selbst zu überlassen; und nun wandte es sich, wie von unsichtbarer Hand geleitet, stromaufwärts nach Mettlach zu, wo es von selbst an's Ufer trieb und stille lag. Hier fand der Stifter der Abtei seine letzte Ruhestätte in der Basilika der allerseligsten Jungfrau. Von vielen Wundern, die an seinem Grabe sollen stattgefunden haben, berichtet der Chronist des Klosters (Miracula S. Lutwini, Mon. Germ. SS. XV, 2, 1261 ad 1268). Im J. 1494 ließ Abt Thilmann die Gebeine in ein anderes Grab übertragen, und von diesem rührt auch vielleicht die von Brower (Annal. Trev. I, 363) mitgetheilte Grabschrift her, in welcher ihm mit Unrecht die nie von ihm bekleidete Abtswürde beigelegt wird.

Ein eigenthümliches Verhältniß war es, in welches Lutwin die Abtei Mettlach zu den trierischen Bischöfen setzte, indem er sie mit all ihren Besitzungen unter deren Gewalt stellte. Die auf ihn folgenden Bischöfe werden auch zugleich als Aebte von Mettlach bezeichnet. Als solche führt der Chronist des Klosters Weomad, Richbod, Hetti, Thietgaut, Bertolf und Ratbod an. Auch Hontheim (l. c. I, 74) sagt: quod (coenobium Mediolacense) Trevirensium Pontificum quoddam veluti Seminarium factum est. Das kann aber nicht in dem Sinne verstanden werden, als seien die Genannten vor ihrer Erhebung auf den erzbischöflichen Stuhl Aebte von Mettlach im eigentlichen Sinne des Wortes gewesen. Richbod ward als Abt von Lorsch zum Erzbischof von Trier erwählt; von Weomad heißt es bei Hontheim (l. c. I, 120, not. b): Fuerat ante S. Maximini abbas. Wenn die Betreffenden also Aebte genannt werden, so kann das wohl nur dahin verstanden werden, daß nach der Bestimmung Lutwins der jedesmalige Bischof von Trier als solcher auch Abt von Mettlach war. Darauf deutet auch hin, daß der Chronist in den Miracula sagt, die Erzbischöfe hätten Pröpste unter sich, welche Mettlach regierten. Hatte Lutwin durch die Stellung, welche er Mettlach gab, etwa den Zweck verfolgt, seiner Stiftung einen starken Schutz zu sichern und für ihr materielles und geistiges Wohl bestens Sorge zu tragen, so wurde derselbe keineswegs immer erreicht,

falls man dem Verfasser der Miracula Glauben schenken darf. Derselbe schildert gerade die Zeit, in welcher Mettlach unter den trierischen Erzbischöfen stand, als eine wenigstens in materieller Hinsicht für die Abtei unglückliche, „da ein jeder von ihnen, was ihm am liebsten war, aus dem Kloster nahm und die Armut des Bisthums aus dem Ueberfluß des Klosters deckte", während er andererseits auch zugleich gesteht, daß unter ihnen noch lange Zeit hindurch Tugend und Wissenschaft blühten. Doch muß bezweifelt werden, ob alle Bischöfe jenen Vorwurf verdienten. Ratbod (883 bis 915) scheint allerdings seine große Freigebigkeit gegen andere Klöster zum Theil auf Kosten Mettlachs geübt zu haben, so daß die Unzufriedenheit der Mönche unter ihm zum offenen Ausbruche kam. Der damalige Propst Eckbert protestirte gegen diese Beeinträchtigungen als die Rechte des Erzbischofs überschreitend, weßhalb er von letzterem seiner Stelle entsetzt wurde. Durch Vermittlung des Papstes und Königs Karl des Dicken erhielt er jedoch seine Würde wieder, und es wurde dem Erzbischof aufgetragen, nicht nur von ferneren Beschädigungen der Abtei abzustehen, sondern ihr auch das Entrissene zurückzuerstatten. Noch Schlimmeres aber erfuhr die Abtei unter dem trierischen Vicedominus Wicelinus, der sie in solcher Weise bedrückte und plünderte, daß die größte Armut und Noth und infolge dessen auch Verfall der klösterlichen Zucht und Sitte eintrat. Besser wurden die Zustände unter Erzbischof Rotbert (930 bis 941). Er löste das bisherige Verhältniß der Abtei zum erzbischöflichen Stuhle von Trier und gab ihr eine selbständigere Stellung unter einem eigenen Abte. Bezeichnend für den tiefen Verfall Mettlachs zu dieser Zeit ist der Umstand, daß Rotbert unter den Mönchen der Abtei keine Persönlichkeit fand, welcher er die Reform anvertrauen konnte; so erbat er sich eine solche aus dem Kloster Inden (Cornelimünster) bei Aachen in dem Abte Ratwich 941. Mit Ratwich begann die Blütezeit der Abtei, und mit Abt Nizo II. um 1095 erreichte dieselbe ihr Ende. Die hiermit bezeichnete Periode ist zugleich die Zeit eines regen wissenschaftlichen Strebens. Unter Ratwich selbst wird als hervorragender Lehrer an der Klosterschule Germanus genannt, „der gelehrteste Mann weit und breit". Mettlacher Mönche werden nach Reims zu dem berühmten Gerbert, dem spätern Papst Sylvester II., gesandt, um bei ihm sich Wissenschaft anzueignen, und Gerbert bleibt, wie einzelne Briefe desselben zeigen, in regem Verkehr mit der Abtei, besonders mit dem gelehrten Remigius, dem spätern Abte; letzteren soll selbst Kaiser Otto III., Gerberts Freund und Schüler, nach dem Berichte von Trithemius und Brower in einem Gedichte gefeiert haben. Der Verfasser der Miracula schildert ihn als einen Lehrer von solchem Rufe, daß viele Mönche und Cleriker aus allen Theilen Galliens sich um seinen Lehrstuhl schaarten . . . und, nach Hause zurückgekehrt, die Nachbarn und alle Gegenden Galliens mit dem Lichte der Mettlacher Pflanzschule durchgossen". — Hat die Geschichte der Abtei in der Folgezeit auch nicht besonders hervorragende Epochen oder berühmte Männer zu verzeichnen, so kann doch ihr Zustand in sittlicher und religiöser Hinsicht im Allgemeinen als ein günstiger betrachtet werden; Zeiten tiefen Verfalles lassen sich wenigstens nicht nachweisen. In der französischen Revolution entging sie nicht dem Loose, das auch die übrigen religiösen Genossenschaften traf. Der jetzt noch bestehende, im J. 1728 begonnene Bau hatte 1772 seine Vollendung noch nicht erreicht. Als ein merkwürdiges und schönes Baudenkmal aus dem Ende des 10. Jahrhunderts ist noch der allerdings in einzelnen Theilen restaurirte sogen. „alte Thurm" geblieben. (Vgl. Lager, Urkundliche Geschichte der Abtei Mettlach, Trier 1875, woselbst die Quellen im Einzelnen angeführt sind.) [Lager.]

Luxemburg, Hauptstadt des gleichnamigen Großherzogthums und ein dem römischen Stuhl, vielmehr der Propaganda unmittelbar unterstelltes Bisthum. I. Stadt und Land Luxemburg verdankt seinen Ursprung und Namen einer auf dem nackten Felsvorsprung zwischen den Windungen der Alzett errichteten Burg Lucilenburch, d. h. „kleine Burg", später „Lützelburg", seit der Mitte des 16. Jahrhunderts aber „Luxemburg" geschrieben. Der fränkische Hausmeier Karl Martell schenkte 738 diese Burg der Abtei St. Maximin zu Trier. Durch Tausch gegen andere Güter erwarb Siegfried, ein in den Ardennen und an der Saar und Mosel begüterter Graf, 963 das alte Schloß Lucilenburch und erhielt bei Abwesenheit Otto's des Großen vom Reichsverweser Bruno die Erlaubniß, für sein Land nach der Burg den Namen einer Grafschaft Lützelburg anzunehmen (Bertels, Hist. Luxemb., ed. Brimmeyr et Michel, 38). Siegfrieds erste Sorge war die Wiederherstellung des baufällig gewordenen Schlosses; er machte daraus ein tüchtiges Bollwerk gegen die Angriffe auswärtiger Feinde. Die zahlreichen Handwerker und Bauern, die er zur Erbauung des Schlosses und zur Ausrodung der umliegenden Waldungen berief, ließen sich auf der westlich sich hinziehenden Ebene und am Fuße der Burg nieder, und so legte Siegfried den Grund zur Oberstadt und zu den Vorstädten Clausen und Pfaffenthal. Der Fischmarkt mit den umliegenden Gebäuden bildete die erste Anlage der Oberstadt, die der Graf mit Ringmauer, Graben und sieben Thürmen befestigen ließ. Auch für die religiösen Interessen hat Siegfried ausreichend gesorgt. Zufolge einer dem Ausgange des 10. Jahrhunderts angehörenden Notiz ließ der Graf am 5. und 6. November 987 durch den Erzbischof Egbert von Trier in castro Lucilenburco eine Kapelle und eine größere, mit mehreren Altären und geräumiger Krypta versehene Basilika einweihen (Mon. Germ. SS. XV, 2, 1282). Diese beiden Gotteshäuser dienten wahrscheinlich von da an der Ober-

stadt und den Unterstädten als Pfarrkirche, während vorläufig die übrigen Bewohner der Umgebung theils zu Weimerskirch, theils zu Hollerich eingepfarrt blieben. Vielleicht hat ein in dieser Basilika zu Ehren des heiligen Erzengels Michael consecrirter Altar Anlaß gegeben, die später an dieser Stelle erbaute Pfarrkirche St. Michelskirche zu heißen, welchen Namen sie jetzt noch trägt. Die Vorstadt Grund hatte bereits früher in der St. Quirinskapelle ein eigenes Heiligthum, das wahrscheinlich aus fränkischer Zeit her datirt. Der mit ihrem Ursprung der Stadt aufgedrückte religiöse Charakter blieb ihr auch in der Folge gewahrt. Zur Sühne einer an dem Erzbischof Eberhard von Trier verübten Gewaltthat gründete Graf Konrad I. 1083 auf dem Plateau, auf dem das Schloß stand, ein Benedictinerkloster, das wegen seiner prachtvollen Kirche kurzweg Abtei Münster genannt wurde. In Errichtung frommer Stiftungen wetteiferten mit dem Grafen auch die Bürger. Als die Bevölkerung der Oberstadt immer zunahm, war eine Erweiterung der Ringmauer geboten, die nunmehr zwölf Thürme enthielt und sich nach Westen bis zum heutigen Wilhelmsplatz und der Grabenstraße erstreckte. Bald nachher erbaute Heinrich Hezelon, ein frommer Bürger, 1120 als zweite Pfarrkirche die St. Nicolauskirche, die ungefähr den Platz einnahm, auf dem jetzt das Kammergebäude steht. Unter dem kriegerischen Grafen Heinrich IV. (1136—1196) wurde die Stadt wieder vergrößert und verschönert. Dadurch wurde Platz gewonnen, daß unter der glanzvollen Regierung der edlen Ermesinde (1196—1246) sich bereits im J. 1223 die Franciscaner in der Stadt niederlassen und bald darauf ein Kloster auf dem jetzigen Wilhelmsplatz (Knodeler) beziehen konnten. Die Dominicaner wurden im J. 1292 durch Beatrix, Gemahlin des Grafen Heinrich VI., nach Luxemburg berufen (Bertels 242). Nachdem letzterer in der Schlacht bei Worringen 1288 einen ruhmvollen Tod gefunden, übernahm Beatrix bei der Minderjährigkeit ihres Sohnes Heinrich die Leitung der Geschäfte. Sie that dieß mit ebenso viel Geschick als Einsicht. Dabei vernachlässigte sie die Erziehung ihrer Kinder keineswegs. Einer ihrer Söhne, Namens Balduin, wurde 1308 Erzbischof von Trier (s. d. Art. I, 1883) und zeichnete sich nicht weniger aus durch den Glanz seiner Tugenden, als durch Kraft und Entschiedenheit in der Führung seines oberhirtlichen Amtes. Dank seinen Bemühungen wurde sein Bruder, Graf Heinrich, kurz nachher in Frankfurt einstimmig zum Kaiser gewählt und am 6. Januar 1309 als Heinrich VII. zu Aachen gekrönt. Seine Gemahlin, die Kaiserin Margaretha, unterließ nicht, dieses ruhmvolle Ereigniß durch eine fromme Stiftung in der Vaterstadt ihres Gemahls zu verewigen. Bereits 1308 äußerte sie den Wunsch, in Luxemburg eine Kirche sammt einem Hospital, in welchem die armen Kranken Hilfe fänden, auf eigene Kosten erbauen zu lassen. Der Kaiser erklärte sich einverstanden, und dessen Bruder, Erzbischof Balduin von Trier, genehmigte den Plan. Die Kirche ward dem hl. Johann Baptist geweiht und am 6. Januar 1310 von Erzbischof Balduin consecrirt; sie diente seitdem der Vorstadt Grund als Pfarrkirche. Das dazu gehörige Hospital wurde gleichfalls erbaut, dotirt und in der Folge durch milde Gaben vielfach bereichert. Die Erhebung der Luxemburger Grafen auf den deutschen Kaiserthron brachte dem Stammland Luxemburg wenig Vortheile. Schon Karl IV., Sohn Johanns des Blinden und Enkel Heinrichs VII., vermochte, da er allzu sehr mit Deutschland und Böhmen beschäftigt war, die Grafschaft Luxemburg nicht in ihrer vollen Integrität zu bewahren; er übergab nach achtjähriger Verwaltung seinem Bruder Wenzeslaus nur ein verringertes Erbe und suchte ihn dadurch zu entschädigen, daß er 1354 dasselbe zu einem Herzogthum erhob. Doch bald hörte Luxemburg und das neue Herzogthum auf, durch einheimische Fürsten regiert zu werden. Es kam zunächst 1444 unter burgundische, dann durch die Heirat Philipps des Schönen, des Sohnes Maximilians und Mariens von Burgund, mit Johanna von Castilien, der Erbin der spanischen Krone, 1502 unter österreichisch-spanische und zuletzt durch den Frieden von Utrecht 1714 unter österreichisch-deutsche Herrschaft.

Während der schweren Kämpfe, die mit dem Beginne des 16. Jahrhunderts über Europa hereinbrachen, bewahrte Luxemburg das ihm von seinen Grafen aufgedrückte Gepräge. Insbesondere traf man in Luxemburg wirksame Anstalten, um der Häresie Luthers einen Damm entgegenzusetzen. Im J. 1594 wurde das Jesuitencollegium gegründet, 1634 noch ein Flügel an dasselbe angebaut, in dem sich jetzt das Priesterseminar befindet. Zwischen den Jahren 1613 und 1618 entstand die Jesuitenkirche, jetzt Kathedrale. Im Jahre 1621 wurde das Kapuzinerkloster und 1630 die Kapuzinerkirche errichtet. Im J. 1625 legte der Jesuit Jacob Brocquart den Grund zu der Muttergotteskapelle vor dem ehemaligen Neuthor. Die Erbauung des Klosters der Congregation fällt in's Jahr 1627; im folgenden Jahre wurde die Congregationskirche (jetzt protestantische Kirche) aufgeführt. Im J. 1662 wurde die prachtvolle Franciscanerkirche auf dem Wilhelmsplatz erbaut; sie war Luxemburgs geräumigste und bequemst gelegene Kirche, wurde aber leider 1830 abgebrochen. Aus Dankbarkeit für die Bewahrung der Stadt Luxemburg vor den Schrecknissen der französischen Kriege und zum fernern Beistande gegen der Feinde Angriffe erwählte die Stadt 1666, im Einverständniß mit dem Prinzen von Chimay, Gouverneur von Luxemburg, die heilige Jungfrau Maria unter dem Titel „Trösterin der Betrübten" zur Schutzpatronin; zehn Jahre später wurde sie in der Generalversammlung der drei Stände zur Patronin des ganzen Landes gewählt. Zugleich wurde die „Octav" eingeführt, die seit

1741 mit dem vierten Sonntag nach Ostern beginnt und am darauffolgenden Sonntag mit der berühmten Muttergottesprocession schließt. Seither blieb jene Feier ein wahres Nationalfest, das ungeschwächt noch heute fortbesteht. Zur Pflege der armen Kranken zu Haus und im Hospital berief eine edle Dame, Maria Zorn, im J. 1672 Elisabethinerinnen aus Aachen. Um dieselbe Zeit also, wo der 30jährige Krieg mit seinen Greueln Deutschland verheerte und Frankreich in Verbindung mit dem calvinistischen Holland das Luxemburger Land mit Krieg überzog, ließen die Luxemburger die religiösen Institute zahlreich aufkommen, als ebenso viele Dämme gegen die Häresie. Wiederholt wurde Luxemburg während dieser Kriege von den Franzosen eingenommen; aber die Occupation war nie von langer Dauer, weßhalb der Dichter mit Rücksicht auf das bourbonische Familienwappen Luxemburg sagen lassen konnte: „Fels bin ich, und Lilien gedeihen nimmer auf Felsen." Tiefgreifender für Luxemburg waren die Folgen der französischen Revolution. Am 10. Juni 1795 zog die österreichische Besatzung aus der Festung, und damit endigte die österreichische Herrschaft im Herzogthum Luxemburg. Jetzt trat eine Zeit schwerer, harter Prüfung ein. Die Franzosen ächteten die Religion, die hier stets heilig gehalten worden war, und führten ihre „Vernunftreligion" ein. Die Kirchen wurden geschlossen, Altäre, Kanzel, Glocken hinausgeworfen, die Kreuze abgenommen. Die Klöster und die Zufluchtshäuser, welche die verschiedenen Abteien des Herzogthums in der Hauptstadt hatten, wurden aufgehoben und als Nationaleigenthum größtentheils um ein Spottgeld verkauft. Auch die obenerwähnte Muttergotteskapelle wurde, nachdem dieselbe in ein Schlachthaus umgewandelt worden, später abgebrochen. Unterdessen führten die Franzosen an ihren Festtagen die Vernunftgöttin, einen Stein der Bastille, einen Pflug u. s. w. in der Stadt umher. Die Michaelskirche wurde als Nationaltheater eingerichtet und diente gleichzeitig als Decadentempel. Leider wurde durch die gewaltsamen Vorgänge seit der französischen Revolution auch das religiöse Leben sehr geschädigt und verflacht. Die Luxemburger, die doch, als Joseph II. das Tragen des Gnadenbildes bei Processionen verboten hatte, dasselbe damals in einem Wagen herumgeführt hatten, hielten die Muttergottesprocession, die zuletzt 1795 während der Belagerung stattgefunden, erst im J. 1810 wieder ab, obgleich schon seit 1804 der katholische Cultus wieder zu freier Ausübung gelangt war. Infolge des Wiener Vertrages vom 9. Juni 1815 wurde das Luxemburger Land zum Großherzogthum erhoben, als ein unabhängiger Staat dem deutschen Bunde einverleibt und an den König der Niederlande abgetreten. Die Festung Luxemburg wurde zur Bundesfestung erklärt und erhielt einen preußischen Militärgouverneur. Beim Ausbruche der belgischen Revolution 1830 blieb die Hauptstadt, welche armirt worden war, allein dem rechtmäßigen Herrscher treu, während das flache Land zum Anschluß an Belgien genöthigt wurde. So wurden Stadt und Land von einander getrennt. Damit war die Hauptstadt in kirchlicher Beziehung in eine Nothlage gebracht, welcher der apostolische Stuhl dadurch abhalf, daß er in der Person des Pfarrers van der Noot einen eigenen apostolischen Vicar ernannte. Dieß war für Luxemburg der erste Schritt zur kirchlichen Selbständigkeit.

II. Bisthum. Unter den für die Niederlande neu zu errichtenden Bisthümern, welche Philipp II. 1559 Paul IV. in Vorschlag brachte, befand sich auch Luxemburg. Ganz eigenthümliche Verhältnisse ließen die Errichtung eines Bisthums in dieser Stadt als dringend nothwendig erscheinen. Die Gebietstheile nämlich, aus welchen die Grafschaft und das nachmalige Herzogthum Luxemburg bestanden, waren vor ihrer politischen Einigung in kirchlicher Hinsicht verschiedenen Diöcesen einverleibt. Dieser Zustand dauerte auch nach der politischen Einigung fort; daher kam es, daß Bischöfe verschiedener Diöcesen im Herzogthum Luxemburg Jurisdiction auszuüben hatten. Bei Weitem der größte Theil stand unter dem Erzstift Trier. Diesem gehörten die Hauptstadt, ferner 5 Nebenstädte (Grevenmachern, Echternach, Arlon, Diekirch und Virton), außerdem 249 Pfarreien mit ebenso viel Succursalen. In einem Vertrage vom Jahre 1357 hatte Wenzeslaus, König von Böhmen und Herzog von Luxemburg, dem Erzbischof von Trier freie und ungehinderte Jurisdiction in diesem Gebiete eingeräumt, und dieser Vertrag wurde im J. 1548 zwischen dem Erzstift und dem Hause Oesterreich erneuert (Würth-Paquet, Recueil [manuscrit] des documents relatifs au projet d'ériger un évêché dans le pays de Luxembourg, 1560—1790). Ferner gehörten zum Bisthum Lüttich über 200, zu Metz 44, zu Reims 14, zu Verdun 7 und zu Köln 3 Pfarreien (vgl. Bertholet, Hist. eccl. et civile du duché de Luxemb. VIII, 1743, 35 s.). Diese Zersplitterung der kirchlichen Jurisdiction in Einem Herzogthum hatte offenbar ihre Nachtheile, und nicht minder die Politik als das geistige Wohl seiner Unterthanen veranlaßten Philipp II., die Errichtung eines Bisthums in Luxemburg mit Eifer zu betreiben. Den ersten Schritt zur Verwirklichung dieses Gedankens that Margaretha von Parma bereits im J. 1560. Unter dem Herzog von Alba war ein vollständiger Plan ausgearbeitet, von Philipp II. genehmigt und im Januar 1572 durch einen Gesandten den Bischöfen von Trier und Lüttich zur Empfehlung und Befürwortung mitgetheilt worden. Nach Aeußerung verschiedener Bedenken erklärten die beiden Bischöfe, sie wollten sich der Entscheidung des päpstlichen Stuhles in dieser Angelegenheit vollständig fügen (Bertholet l. c. 44). Gleichzeitig jedoch beauftragten sie ihre Agenten in Rom, den Plan zu hintertreiben, und dieß gelang ihnen auch. Nach dem Tode Philipps II. übertrug Philipp III. von Spanien 1598 seiner Tochter Isa-

bella und ihrem Gemahl Albert von Oesterreich die Regierung der Niederlande und des Herzogthums Luxemburg. Beide, den Luxemburgern sehr gewogen, nahmen, wenngleich vergebens, den Plan der Errichtung eines Bisthums daselbst wieder auf. Am 15. März 1627 gab der Erzbischof von Trier seinen Agenten in Rom seinen Anschauungen entsprechende Anweisungen, erbat sich zugleich die Unterstützung der Erzbischöfe von Köln und Mainz und wandte sich am 28. April 1627 an den Papst, damit ohne Rücksprache mit ihm über das in Luxemburg zu errichtende Bisthum nichts entschieden würde. Bereits hatte eine vom 26. April 1627 datirte Antwort aus Rom dem Erzbischof von Trier die Versicherung ertheilt, daß keine Entscheidung erfolge, ohne daß er gehört würde. Im J. 1687, als das Herzogthum zeitweilig unter französischer Herrschaft stand, wurde das Project neuerdings angeregt, aber wegen der beständigen Kriege nicht weiter verfolgt, bis am 7. September 1701 der Provinzialrath von Luxemburg dasselbe mit regem Eifer in die Hand nahm. Nicht mit Unrecht erinnerte der Rath u. a. an die Bulle Pauls IV. vom Jahre 1559, wodurch mehrere neue Bisthümer in den Niederlanden seien errichtet worden; alle Gründe, die man damals hierfür geltend gemacht habe, sprächen doppelt und dreifach auch für die Errichtung eines Bisthums in Luxemburg. Indeß ersuchte der Erzbischof von Trier am 25. September 1701 den Papst, sich dem Project zu widersetzen, und am 22. October 1701 antwortete Clemens XI., ihm seien deßfallsige Unterhandlungen nicht bekannt, jedenfalls aber werde er die Rechte des Erzbischofs von Trier in Schutz nehmen. Als durch den Frieden von Utrecht das Luxemburger Land 1714 unter österreichisch-deutsche Herrschaft kam, ahnte man in Trier eine Wiederaufnahme dieser Frage, weßhalb man seit dem Jahre 1726 sämmtliches darauf bezügliche Actenmaterial zu sammeln anfing. Doch erst am 15. September 1764 ließ die Kaiserin Maria Teresia den Präsidenten des Luxemburger Provinzialrathes um Einsendung aller die Errichtung eines Bisthums in Luxemburg betreffenden Actenstücke bitten. Nunmehr nahm der Trierer Weihbischof Hontheim die Sache in die Hand. Er meinte am 2. März 1772, man müsse in Gemeinschaft mit den Bischöfen von Köln, Reims, Lüttich, Metz und Verdun vorgehen und zugleich den König von Frankreich in die Sache mit hineinziehen. Zugleich reichte er am 5. März 1772 dem Kurfürsten von Trier die Gründe ein, die nach seiner Ansicht gegen die Errichtung eines Bisthums in Luxemburg sprächen. Doch hatte man in der erzbischöflichen Curie von Trier die Vorsicht, auch von unbetheiligter Seite über die Frage ein Gutachten ausarbeiten zu lassen. Hierfür hatte man denn in der Person des geheimen Raths Horix von Mainz den rechten Mann getroffen. Ihm wurden sämmtliche auf die Frage bezüglichen Actenstücke gesandt, und man erwartete zuversichtlich ein mit der in Trier herrschenden Anschauung übereinstimmendes Gutachten. Allein das Gegentheil war der Fall. Mit Gründen, die vom kirchenrechtlichen Standpunkte aus unwiderlegbar sind, beweist der Verfasser die Nothwendigkeit der Errichtung eines Bisthums in Luxemburg und meint, der Kurfürst von Trier müsse selbst seine Hand dazu anbieten. Er widerlegt eingehend die entgegengesetzten Gründe, die, „ohngeachtet sie von einem angesehenen, geistlichen und gelehrten Verfasser herrühren" (Weihbischof Hontheim), dennoch „so seicht" erschienen. In Trier mißkannte man die Tragweite dieses Gutachtens keineswegs. In einem Ministerialvortrag vom 29. Mai 1786 heißt es: „Ich besorge, daß aus Abgang guter Gründe man der Errichtung eines eigenen Bisthums zu Luxemburg mit einem guten Erfolge sich nicht entgegensetzen dürfte." Gleichwohl beharrte der Kurfürst von Trier auf seinem Standpunkte. Das Ersuchen des Generals von Cobenzl, entweder einen Bischof oder doch einen höhern Official für Luxemburg zu gestatten, schlug der Kurfürst am 8. März 1790 rundweg ab (vgl. Würth-Paquet l. c.). Nur zu rasch wurde aber durch die französische Revolution die Lage verändert. Das Herzogthum wurde als „Wälderdepartement" dem französischen Staate einverleibt und in kirchlicher Beziehung nach dem Concordate von 1801 der Diöcese Metz unterworfen. Dieser Zustand dauerte auch nach den Stipulationen des Wiener Vertrages fort. In politischer Beziehung war Luxemburg von Deutschland und Holland, in kirchlicher Hinsicht vom französischen Bisthume Metz abhängig. Damit war selbstverständlich wiederum ein Grund zu Mißhelligkeiten gelegt. Daß die Priestercandidaten im Auslande ihre Studien machen mußten, haben die Provinzialstände von Luxemburg bereits im J. 1816 tief beklagt; sie schlugen vor, entweder auf die Gründung eines Bisthums in Luxemburg oder jedenfalls auf die Trennung des Luxemburger Landes von der Diöcese Metz bedacht zu sein. Im Jahre 1818 kamen sie darauf zurück und trugen Sr. Majestät dem König und Großherzog die ungesäumte Errichtung eines Priesterseminars in Luxemburg an (Les états provinciaux du Grand-Duché de Luxembourg de 1816—1830, Luxembourg 1890, 41. 145. 159). Die Folge hiervon war die Trennung des Großherzogthums von der Diöcese Metz und dessen Vereinigung mit der Diöcese Namur im J. 1822. Als infolge der Revolution von 1830 die Belgier das ganze Land mit Ausnahme der Stadt Luxemburg besetzt hielten, wurde 1833 für die Stadt in der Person des Pfarrers van der Noot ein apostolischer Vicar ernannt. Somit war für Luxemburg die kirchliche Selbständigkeit angebahnt. Nach der im J. 1839 erfolgten Rückkehr des deutschen Landestheiles unter die Herrschaft des Hauses Oranien wurde durch Breve vom 2. Juni 1840 das Großherzogthum Luxemburg von Namur abgetrennt und zu einem apostolischen Vicariat erhoben, wozu die weltliche Regierung am 13. Juli 1840 ihre Genehmigung

ertheilte. Am 18. December 1840 führte der päpstliche Nuntius im Haag, Msgr. Antonucci, die vollständige Umschreibung des Sprengels aus, und gleich darauf, am 30. December, kündigte sich van der Noot als apostolischer Vicar an. Mit großer Einsicht und vielem Geschick leitete dieser Mann die kirchliche Verwaltung des Landes. Da er jedoch in vorgerücktem Alter war, so reichte er seine Entlassung ein zur Zeit, da Bischof Laurent (s. d. Art.) in Rom verweilte. Dieser ward nun zum apostolischen Vicar von Luxemburg ernannt. Was van der Noot so sehr gewünscht und angestrebt, aber nicht durchsetzen konnte, die Errichtung eines Priesterseminars in Luxemburg, gelang seinem Nachfolger. Durch Hirtenbrief von Lichtmeß 1845 ward die Errichtung eines Priesterseminars angekündigt und schon nach Ostern desselben Jahres eröffnet. Der Vorstand bestand aus dem Director und sechs Professoren, sämmtlich staatlich besoldet. Nachdem am 1. Mai 1848 Bischof Laurents provisorische Abberufung erfolgt war, wurde sein bisheriger Secretär, Nicolaus Adames, zum apostolischen Provicar ernannt. Es trat nun an die Regierung die Nothwendigkeit einer definitiven Regelung der kirchlichen Verhältnisse bestimmter heran. Bis zum Jahre 1854 war die Regierung der Errichtung eines Bisthums abgeneigt. Obgleich im J. 1855 Bischof Laurent aus dem Wege trat und seine Person zum Opfer brachte, zogen sich dennoch die Verhandlungen zur definitiven Erledigung der Bisthumsfrage in die Länge. Im J. 1861 theilte Rom der Regierung die Absicht mit, den bisherigen Provicar Adames zum Bischof in partibus zu ernennen, was auch zwei Jahre später geschah. Die Anerkennung von Seiten der Regierung ging in demselben Jahre vor sich. Nun wurden die Verhandlungen mit Rom zur Errichtung eines Bisthums wieder aufgenommen, blieben aber auch jetzt erfolglos. Endlich, im J. 1870, erhob Pius IX. Luxemburg zu einer Diöcese und ernannte den bisherigen apostolischen Vicar Adames zum ersten Bischof von Luxemburg. Die Anerkennung von Seiten des Staates erfolgte nicht sofort. Unterdessen wurde Msgr. Adames am 25. December 1870 feierlich inthronisirt, und am 4. Mai 1871 das Domcapitel installirt. Im J. 1872 brachte auch die Regierung eine Vorlage betreffend die Errichtung eines Bisthums ein, welche am 30. April 1873 von der Kammer mit großer Majorität zum Gesetz erhoben wurde. Hiernach wurde die Regierung ermächtigt, in die Errichtung des Großherzogthums zum Bisthum einzuwilligen unter der Bedingung, daß an den zwischen der Staats- und Kirchengewalt bestehenden Beziehungen keine Veränderung stattfinde, und daß die beiderseitigen Rechte und Pflichten fortan durch die zur Zeit geltenden Bestimmungen geregelt blieben; daß der Bischof den vorgeschriebenen Eid leiste; daß der bischöfliche Stuhl nur durch einen Luxemburger besetzt werde; daß die Ernennung eines Bischofs der Staatsbehörde gegenüber nur nach erfolgter souveräner Bestätigung in Wirksamkeit trete. Das Gehalt des Bischofs ist auf 6500 Franken festgesetzt. Das Domcapitel, bestehend aus einem Dompropst und 8 Domcapitularen, wurde nicht vom Staate dotirt. Auf Adames folgte als zweiter Bischof am 28. September 1883 Johannes Koppes. Das Bisthum hat zur Cathedrale die Pfarrkirche zu Unserer Lieben Frau (ehemalige Jesuitenkirche) zu Luxemburg und ist eingetheilt in 13 Decanate mit 255 Pfarreien, 83 Kaplaneien und 82 Vicarien. Außerdem sind noch mehrere Priester im Schulfache angestellt. [Peters.]

Luxeuil (Luxovium), Abtei des Benedictinerordens in der Franche-Comté, Dep. Haute-Saône, 15 Stunden von Besançon, gegründet kurz nach 590 durch den hl. Columban (s. d. Art.), der mit zwölf schottischen oder irischen Gefährten aus dem Kloster Benchuir oder Bangor nach Gallien gekommen war und sich auf Wunsch Childeberts in den Vogesen niedergelassen hatte. Staunend und tief ergriffen lauschten Volk und König der Predigt des im heiligen Eifer erglühenden Dieners Gottes. Zahlreiche Schüler strömten herbei, und bald erhoben sich in der Wildniß die Klöster Annegray, Fontaines und das beide überflügelnde Luxeuil. So zahlreich war die Schaar der Mönche dieses Klosters (nach Einigen über 600, wohl Annegray und Fontaines mit einbegriffen), daß man die sogen. laus perennis einrichten konnte, d. h. die Mönche wurden in vier bis sechs Chöre abgetheilt, welche abwechselnd die canonischen Horen der Art auf die 24 Stunden des Tages vertheilt sangen, daß in der Klosterkirche beständig Tag und Nacht Gottes Lob erschallte; ähnlich wie in Agaunum (St. Maurice), St. Denys, Remiremont und anderen Klöstern. Als um's Jahr 608 oder 610 der heilige Stifter, welcher den Ausschweifungen der Herrscher schonungslos entgegentreten war, das Burgunderreich verlassen mußte, nach der Schweiz und Italien zog und dort Bregenz und Bobbio gründete, wurde das Kloster Luxeuil im Geiste Columbans von einer Reihe heiliger Männer, die zum Theil noch seine Jünger waren, auf der Höhe seines Ruhmes und in frischer Blüte erhalten, so daß es eine Pflanzstätte der Civilisation, ein Ausgangspunkt für die Bekehrung und Erneuerung des Burgunderreiches bis nach Flandern, ein Lichtherd für ganz Neustrien und Austrasien wurde. Die Geschichte Ebroins (670) und des hl. Leodegar (673) ist innig damit verknüpft. Im J. 732 wurde das Kloster durch die Saracenen zerstört; Karl d. Gr. erhob die Abtei aus ihren Trümmern und führte nun ausschließlich die Regel des hl. Benedict daselbst ein, nachdem dieselbe bereits eine Zeitlang früher zugleich mit der des hl. Columban beobachtet worden war. Im 9. Jahrhundert wurde Luxeuil durch die Normannen abermals geplündert und verwüstet, erstand aber bald wieder zu neuem Glanz. Die Aebte wurden Landesherren, verliehen der sich um's Kloster bildenden Stadt (jetzt 4—5000 Einwohner)

Communalrechte und blieben bis zum Jahre 1594 souverän. Als der ehrwürdige Didier de la Cour im J. 1601 die Congregation von St. Vannes und St. Hidulphe gegründet, schloß sich Luxeuil alsbald dem lothringischen Verbande an und ward das bedeutendste Kloster dieser Congregation, bezw. der von St. Maurus in Hochburgund; bis zur französischen Revolution blieb es in dieser ehrenvollen Stellung. Jetzt dienen die Gebäude zu einer geistlichen Unterrichts- und Erziehungsanstalt. Aus Luxeuil ging eine Schaar heiliger Bischöfe, Aebte und Glaubensboten hervor, die während des 7. und 8. Jahrhunderts in naher und fernerer Umgebung eine Stütze der Kirche wurden; so u. A. St. Chagnoald, Bischof von Laon; St. Omer (Audomar), Bischof von Boulogne und Terouane; St. Achar, Bischof von Tournai und Noyon; St. Donat, Bischof von Besançon; St. Ragnacharius oder Regnier, Bischof von Augst (nicht Autun, wie Einige glauben) und Basel; St. Waldebert, Bischof von Meaux; St. Theodefried, erster Abt von Corbie, dann Bischof von Beauvais; St. Mummolenus von Noyon und St. Leodegar von Autun; ferner die hll. Hildebert, Faro und Hilderich, Bischöfe von Meaux, der hl. Nivard von Reims, der hl. Autbert von Cambrai, der hl. Chillen von Arras, der hl. Hermenfried von Autun und der hl. Agilbard, Bischof von Paris; endlich die heiligen Aebte Germanus von Grandvillers, Bercharius von Hautvillers, Philibert von Jumièges (Gemmeticum), Cadroe von Metz, Hemerich, Ermenfried, Wandelin, St. Goar, Ado, Bruder des hl. Audoenus, Leobard von Maursmünster, Adelfus und Romarich, Deicolus von Lure, St. Gallus, Sigisbert, Gründer von Disentis, Ursicinus, Walarich, Attala von Bobbio, Babolenus, Agilus, Amatus, Bertinus, Gründer von Sithiu, Bertrammus von St. Quentin. Unter den Nachfolgern des hl. Columban in der Abtswürde von Luxeuil verdienen besondere Erwähnung die heiligen Aebte Eustasius (gest. 625), Walbertus (gest. 665), Ingolfried (gest. 670); sodann der 14. Abt, St. Mellinus (gest. 732), mit dessen Tode die laus perennis aufhörte; der 24., St. Ansigisus, Restaurator von Fontanelle (gest. 833), und der 27., St. Gibert oder Gebard, Martyrer mit seinen Genossen (gest. 888); endlich unter den Mönchen noch die hll. Columbinus, Neffe des Stifters, Tetelmus, Antoninus oder Antonius von Froidmont, Arnold, Autmar, Emmo und Chuanes. (Vgl. Gallia christiana XV; Martène et Durand, Voyage littéraire, Par. 1717, I, 168; Mabillon, Iter germanicum et burgundicum, Vet. Anal. ed. 2, Par. 1723; Dunod, Histoire de l'Église et du diocèse de Besançon, 2 vols., Besançon 1750; Le même, Hist. de l'abbaye de Luxeuil, ibid.; Clerc, Ermitage et vie de St. Walbert avec un abrégé de l'histoire de Luxeuil, Besançon, 5e éd. 1863; Delacroix, Luxeuil, ville, abbaye, thermes, Besançon 1868; S. de Beauséjour, Le monastère de Luxeuil et l'église abbatiale, Besançon 1891; Richard, Histoire du diocèse de Besançon et St. Claude, 2 vols., Besanç. 1847—1851; Montalembert, Moines d'occident II, 412; Dantier, Monastères bénédictins I, 462; Wattenbach, D. G.-Q. I, 111.) [Suitb. Bäumer O. S. B.]

Luzern (Luceria, auch Lucerna), Stadt und Kanton in der Schweiz. 1. Geschichte im Mittelalter. Die gegenwärtige Stadt, zu beiden Seiten der Reuß bei ihrem Ausflusse aus dem Vierwaldstättersee, entwickelte sich aus einem Dinghofe, welcher der ehemaligen Benedictinerpropstei, dem spätern Collegiatstift St. Leodegar und Mauritius auf dem Hofe (in curia) gehörte. Das Stift ist höchst wahrscheinlich eine Tochter des 727 vom hl. Pirmin und dem Herzog Eberhard gestifteten Klosters Murbach (Vivarium peregrinorum) im Oberelsaß, mit welchem es auch den Schutzheiligen St. Leodegar gemeinsam hat. Nach einer Urkunde Lothars I. vom Jahre 840 vergabte bereits Pipin der Kleine dem Gotteshause und den Mönchen des Monasterium Luciaria mehrere Eigenleute im nahen Emmen. Unter Karl d. Gr. und Ludwig d. Fr. wird als Vorsteher des Luzerner Stifts Wichard genannt, ein Bruder desselben Rupert, welcher das Großmünsterstift in Zürich begabte. Von diesem Wichard heißt es, daß er an dem Orte, welcher von Alters her Lucerna hieß, zu Ehren des hl. Mauritius und seiner Gefährten, dann des heiligen Martyrers Leodegar und aller Heiligen ein Klösterlein (parvum tugurium) baute und demselben seine Güter am Berge Albis schenkte; zum Nachfolger habe derselbe sich den frommen und kenntnißreichen Alwicus bestellt. Eine andere Urkunde (in diebus Caroli imperatoris) spricht mit größerer Deutlichkeit aus, daß Wichard nicht der Gründer, sondern der Wiederhersteller eines alten Klosters war (de reditibus suis monasterialibus muros reedificasse omnibusque bonis spiritualibus et carnalibus commodis renovasse). Eine weitere Urkunde unter König Ludwig nennt als folgenden Klosterobern den Abt Recho. Das Verhältniß, in welchem Luzern zum Kloster Murbach stand, scheint ursprünglich das einer Unio per filiationem gewesen zu sein; unter Wichard war Luzern selbständig, trat aber später, jedenfalls schon vor 840, wieder in ein Verhältniß der Unio per subjectionem zurück, denn Abt Sigimar von Murbach handelte vor Kaiser Lothar (840) im Namen des Klosters Luzern und ließ sich die frühere Schenkung Pipins bestätigen. Noch auf dem Concil von Konstanz machte Murbach geltend, daß mit päpstlicher Genehmigung Luzern von einem Abte Murbachs erworben worden sei. Der Abt von Murbach setzte auch als geistlicher Ordinarius dem Gotteshause in Luzern den Propst als seinen Stellvertreter, sandte die Capitularen, meistens acht, wies ihnen die Einkünfte an und verlieh die claustralen, noch bestehenden Aemter des Custos, Kämmerers, Bauherrn und Almosners; erst sehr spät erscheint zeitweilig das Institut der novitii und

exspectantes. Dagegen stand der Plebanus oder Leutpriester (seit 1178) der villa Luciaria als weltgeistlicher Pfründebesitzer unter dem Bischof von Konstanz und dessen Archidiacon in Burgundia und war Mitglied des großen und einflußreichen Capitels der Vier-Waldstätte. Die allmälig auf 16 Dinghöfe angewachsenen Besitzungen und die Hoheitsrechte des Klosters waren von denen der Abtei Murbach gänzlich ausgeschieden. Die Inhaber der Meierhöfe waren die Lehensmänner des Propstes, und dieser übte im Namen des Abtes die Gerichtsbarkeit in Luzern selber auf dem Hofe (in curia) unter der Linde aus. Kastenvögte für Murbach und Luzern im Namen des Reiches waren die Landgrafen von Elsaß, im 13. Jahrhundert die Grafen von Habsburg; ihre Stellvertreter für Luzern waren die Freiherren von Wolhusen, Rothenburg und die Edeln von Küßnach.

Unter dem Krummstabe von Murbach-Luzern hatte sich der Dinghof Luzern zu einem ansehnlichen städtischen Gemeinwesen ausgebildet. Bereits 1173 wurde eine Stadtpfarrei errichtet und für den Plebanus die St. Peterskirche erbaut. Um die Mitte des 13. Jahrhunderts entstanden auf Stiftsboden das Spital zum heiligen Geist und das Franciscanerkloster St. Maria in der Au, der Legende nach eine persönliche Stiftung des hl. Franz von Assisi und in seiner Bedeutung eines der ersten in der Custodie von Straßburg. Luzerns Lage am Vierwaldstättersee und der Verkehr mit der freiheitsstolzen Bevölkerung der sog. Urschweiz weckten den Geist der Freiheit und Unabhängigkeit. Da verkauften am 16. April 1291, trotz einer feierlich der Stadt und dem Gotteshause Luzern gegebenen Zusage, Abt Berchtold von Falkenstein und sein den Juden zu Bern und Ensisheim verschuldetes Capitel um 2000 Mark Silbers und fünf Dörfer im Elsaß an König Rudolf von Habsburg die Besitzungen und die Hoheitsrechte des Gotteshauses mit Ausnahme der Kirche Kirchbühl-Sempach. Nimmt man die Verkaufsurkunde im Wortlaute, so konnte von den neun zustimmenden Conventherren in Luzern keiner schreiben (quia artis scribendi non sum peritus); nach anderen Berichten wäre aber die Zustimmung abgenöthigt worden. Dieser Erwerb mit der Kastenvogtei war für das Haus Habsburg eine große Erweiterung seiner Macht in den „obern Landen"; Luzern bildete jetzt als habsburgische Landstadt deren Mittelpunkt. Seine kirchlichen Rechte hatte Murbach sich vorbehalten, und die Abhängigkeit wurde für das Stift Luzern noch drückender als bisher.

Die Stadt Luzern trat, wie es ihre Lage schon mit sich brachte, 1332 dem Bunde der Eidgenossen bei und erwarb sich durch Kauf, Verburgrechtungen und Eroberungen bis 1415 auf Kosten des Hauses Habsburg-Oesterreich ein abgerundetes und ansehnliches Gebiet; in diesem lagen die Städte Sempach, Willisau und Sursee, das mächtige Stift Beromünster (s. d. Art.), die reiche Cistercienserabtei St. Urban, die Frauenklöster Rathhausen, Eschenbach (s. d. Art.), Ebersecк und Neuenkirch, die Commenden Hohenrain, Hitzkirch, Reiden und Altishofen; andere Klöster und Stifte, besonders Einsiedeln, Engelberg, Muri (s. d. Artt.) und Zofingen, waren reich begütert. Andererseits übte Luzern als Mitherr der sogenannten „gemeinen Herrschaften" im Aargau und Thurgau seinen gewichtigen Antheil an der Kastenvogtei der dortigen zahlreichen Stiftungen aus. Das Stift Luzern befand sich jetzt in eigener Lage. Mit der Stadt war es einig im Streben nach Unabhängigkeit von Murbach und Befreiung von den sogen. Elsäßern, stieß aber bei der Stadt auf Widerstand in seinen Versuchen auch nach weltlicher Unabhängigkeit. Der streitlustige Propst Nicolaus Bruder, der Beides anstrebte und sich deßwegen an die Synode von Konstanz wendete, verfeindete sich sowohl mit Abt Wilhelm und dem Capitel zu Murbach, als auch mit der Stadt Luzern; er wurde am 29. November 1417 auf der Rheinbrücke zu Konstanz ermordet; Luzern, dessen Rath als Urheber der That verdächtig war, kam in Bann und Interdict. Unter Propst Johannes Schweiger, dem ersten Luzerner, waren die Verbindung mit Murbach und das klösterliche Leben im Stifte zu Luzern derart lose und zerrüttet geworden, daß der entscheidende Schritt zur Umwandlung in ein Collegiatstift ohne irgendwelche Anfrage bei Murbach gewagt und auch das Ziel erreicht werden konnte. Papst Calixt III. gestattete durch Bulle vom 22. Mai 1455 die nachgesuchte Säcularisation der bisherigen Benedictinerpropstei, welche in seinem Auftrage Heinrich von Höwen, Bischof zu Konstanz, und dessen Generalvicar Nicolaus von Gundelfingen, Propst zu Beromünster, im Einvernehmen mit Propst Schweiger, dem Capitel und dem Rathe durchführten. Durch den „Propst Schweigerischen Brief" vom 13. September 1456 wurde das Kloster zu St. Leodegar in ein Collegiatstift mit einem Propste, 8 Chorherren und 2 Präbendaten umgewandelt. Die Wahl des Propstes und der Chorherren wurde den Herren vom Capitel und ebensoviel Herren des innern Rathes zugewiesen; der Propst sollte aus der Zahl der Capitularen genommen und vom heiligen Stuhle bestätigt werden. Die 4 Stiftsämter und die 2 Präbenden besetzte der Rath. Dieses Rechtsverhältniß wurde am 12. Januar 1480 von Sixtus IV. bestätigt und ist bis heute im Wesen dasselbe geblieben. Seit 1777 sind die Pröpste infulirt. — Zu den wenigen hervorragenden Männern, die das Benedictinerstift zählte, gehören die Pröpste Ulrich von Eschenbach, der Mitstifter der Abtei Kappel am Albis; Matthias von Buchegg, später Erzbischof von Mainz; Hugo von Signau und Joh. Schweiger. Das Collegiatstift zählte bis zur Reformation unter seinen bedeutenderen Männern die Pröpste Schweiger und P. Brunnenstein, welcher 1479 die letzten Rechte des Stiftes an die Stadt Luzern für 2500 rheinische Gulden abtrat; Heinrich Vogt, Rector der

Universität Basel (1485—1500), vir insignis bonusque pater et defensor hujus Ecclesiae.

2. Das Zeitalter der Reformation. Luzerns Stellung in den großen Kämpfen des 16. Jahrhunderts ist nicht nur für den Bestand der katholischen Kirche in der Schweiz von ausschlaggebender Bedeutung geworden, sondern wirkte auch auf die europäischen Verhältnisse maßgebend ein. Vermöge der Festigkeit und Thatkraft seiner Staatsmänner und Kriegsobersten, durch den Umfang und den Reichthum seines Gebietes bildete das Staatswesen der Stadt und Republik Luzern die Seele der sieben katholischen Kantone und war mit diesen das Bollwerk des Katholicismus in den Alpen. Freilich hatte auch in Luzern die religiöse und sociale Bewegung des Reformationszeitalters wie die geistige Strömung des antikirchlichen Humanismus und die seit den Burgunder- und Schwabenkriegen eingerissene sittliche Verwilderung Eingang gefunden; Erasmus und Zwingli hatten ziemlich Anhang erlangt. Auf ihrer Seite standen die Chorherren Joh. Zimmermann (Xylotectus) und Jost Kilchmeier, dann Oswald Geißhüsler (Myconius), Schulherr in Luzern; ebenso Werner Steiner, Chorherr, J. Ambühl (Collinus) und Ludwig Kiel (Carinus), Wartner auf Beromünster, Friedrich von Mülinen, Comtur in Hitzkirch, sowie die Äbtissin Margaretha Siegenthaler von Rathhausen. In Luzern wurde 1525 am großen Feste der Romfahrt offen reformatorisch gepredigt, und mächtig griff die Bewegung im nahen Freiamte um sich, wo „die Messe und die Götzen abgethan" wurden. Treu standen aber zur Kirche die Schultheißen Hug und Golder, der Stadtpfarrer und spätere Propst Joh. Bodler, besonders aber der berühmte Franciscaner Thomas Murner, Guardian und Verweser der Stadtpfarrei, ein Mann, der unerschrocken und unermüdlich in Wort und Schrift auftrat. In der Landschaft wirkten im gleichen Sinne Propst Ulrich Martin, Custos Martin an der Allmend, Chorherr Erhard Battmann und das Capitel zu Beromünster, Sebastian Seemann, Abt zu St. Urban, der, wie das Necrologium sagt, „ein zweiter Hoheprieſter Phineas, wie eine eherne Mauer sich den Wogen des Abfalls entgegenstellte und sein Stift, angesichts des Unterganges so vieler, unversehrt im Glauben und das Land Luzern vor dem Abfalle bewahrte", Abt Laurenz von Muri und seine Exposíti, die Vierherren in Sursee, Abt Barnabas Bürki in Engelberg u. A.

Unentwegt hielt Luzern zur alten Kirche; so bereits in dem Reformgutachten der katholischen Orte von 1523, welches eine Reformation in und durch die Kirche, aber keine Trennung von derselben verlangte; dann auf der berühmten, für die Katholiken siegreichen Disputation zu Baden im Aargau, wo es sich durch Dr. Murner vertreten ließ. Luzerns Obrigkeit war die beste Stütze der Altgläubigen in den „gemeinen Vogteien" und der eifrigste Wächter gegen alles „Zucken nach lutherischer Kätzery" unter Geistlichen und Laien. Die gewaltsame Kirchenpolitik in Zürich und seit 1528 in Bern, das „christliche Burgrecht" der reformirten Orte, die Aufreizungen Zwingli's zur völligen Ausrottung aller Katholiken (der „Tanngrotzen") führten 1529 zur „christlichen Erbeinigung", einem Bündniß mit dem deutschen König Ferdinand und zum ersten Kappeler Krieg, der am 25. Juni mit einem faulen Frieden schloß. Luzern wurde gezwungen, den gehaßten Dr. Murner, welcher durch seinen „Kirchendieb- und Ketzerkalender" die Neuerer in Zürich und Bern gröblich, aber keineswegs ungesucht beleidigt hatte, zu entfernen. Die Art und Weise, wie Zürich und Bern nicht nur auf ihrem eigenen Gebiete, sondern auch in den gemeinen Herrschaften und selbst auf dem Boden der katholischen Kantone die Reform förderten, und deren Einführung in Basel, Schaffhausen und St. Gallen (1529) führte die vier katholischen inneren Orte Uri, Schwyz, Unterwalden und Zug unter Luzerns Führung zur Eintracht; die über sie nach Zwingli's Rath verhängte Maßregel der Lebensmittelsperre nöthigte ihnen bereits 1531 den zweiten Kappeler Krieg auf, den sie siegreich bestanden. In der Nähe des Klosters Kappel erfochten sie den ersten Sieg am 11. October; Zwingli selber fiel im Streite und mit ihm sein Freund Wolfgang Joner, der letzte Abt von Kappel; einen zweiten Sieg erfocht Luzern mit seinen Verbündeten den 27. October am Berge Gubel. Schon am 16. November kam es mit Zürich, am 24. November mit Bern, das übrigens dem Kriege fern geblieben war, zu einem für die Reformirten milden Frieden. Luzern und seine Verbündeten, zufrieden, ihre eigene Selbständigkeit gerettet zu haben, gestanden den neugläubigen Orten das Recht der Reform zu, behielten sich aber das Recht vor, in den gemeinen Vogteien, wenn es verlangt werde, den alten Glauben wiederherzustellen. Mit Eifer und Umsicht machten sie von diesem Rechte Gebrauch; in zahlreichen Gemeinden wurde der Katholicismus wiederhergestellt, die vielen aufgehobenen Klöster und Stifte wiedereingerichtet, und deren Reform, wo es nöthig war, an die Hand genommen; die schwankenden Städte Solothurn und Freiburg wurden in die katholische Politik hineingezogen; mit dem Bischof von Sitten und dem Lande Wallis wurde, um die reformatorischen Absichten Berns in diesem wichtigen Alpenlande zu vereiteln, 1533 ein Schutz- und Trutzbündniß abgeschlossen. Bei all dem that Luzern das Möglichste, einen neuen Religionskrieg zu vermeiden.

Die folgende Zeit brachte, da die älteren Priester wegstarben, und bei dem völligen Mangel höherer kirchlichen Schulen keine genügende Zahl nachwuchs, auch für das Gebiet von Luzern sectirerische, besonders wiedertäuferische Tendenzen zur Geltung. Auf's Schärfste wachte aber die Obrigkeit über die Reinerhaltung des Glaubens und Beobachtung der Kirchenzucht und schritt, mit Anwendung ihrer weitgehenden staatskirchlichen Be-

fugnisse, gegen Fehlbare, Priester und Laien, Einzelne und Corporationen, mit Mandaten und Strafen ein. Luzerns Einfluß vermochte die sieben katholischen Orte zur gemeinsamen Beschickung des Concils von Trient; Abt Joachim Eichhorn von Einsiedeln und Ritter Melchior Lussi, Landammann von Unterwalden, wurden dazu abgeordnet. Im Namen der Obrigkeiten der sieben Orte und des Clerus erklärten 1564 die Abgesandten schriftlich und feierlich die Annahme der Concilsbeschlüsse. Luzern, beeinflußt vom hl. Karl Borromäus (s. d. Art.), der 1570 persönlich die katholischen Orte besuchte und auch in Luzern sich einfand, ließ 1571 die Decrete feierlich publiciren und that Alles, dieselben in's Leben einzuführen. An der Spitze dieser Bewegung standen Franz Buonomi, Bischof von Vercelli und apostolischer Legat, der Freund des hl. Karl, und seine ersten Nachfolger in der Nuntiatur, Joh. Bapt. Santonio, Bischof von Tricarica, und Octavius Paravicini, Bischof von Alessandria, später Cardinal. Aus dem Luzerner Clerus standen ihnen zur Seite Joh. Müller und Melchior Suter, Leutpriester, und P. Rochus Nachbaur, Guardian der Barfüßer in Luzern, Propst Wilhelm Richart und Chorherr Jacob Widmer in Beromünster, dann die jüngeren Männer Petrus Emberger, Propst zu Beromünster und Luzern, Nicolaus Schall und Gabriel Leu, Pröpste zu Luzern, Abt Ulrich Amstein in St. Urban. Die ersten Staatsmänner standen ein für die Reform, so der thatkräftige, als Kriegsheld und Staatsmann hochgefeierte, im Wohlthun unerschöpfliche Schultheiß Ludwig Pfyffer, der „Schweizerkönig", Gardeoberst Jost Segesser in Rom und der unermüdliche Stadtschreiber Renward Cysat (s. d. Art.) sammt ihrer einflußreichen Verwandtschaft. Das vereinte Werk dieser Männer war die Berufung der Jesuiten nach Luzern (17. Januar 1574) und die endgültige Stiftung des dortigen Collegiums (1577). Unter Leitung des ersten Rectors, P. Martin Leubenstein, entfalteten die Väter eine reich gesegnete Thätigkeit in Schule und Kirche; bereits 1580 wurde von Luzern aus durch den sel. Petrus Canisius (s. d. Art.) und den Nuntius Buonomi das Collegium zu Freiburg im Uechtland gegründet. Um 1600 war die Reform im Geiste des Tridentinums auf dem Gebiete der Republik Luzern durchgeführt und auf Jahrhunderte befestigt. Der Plan Luzerns, sich von der unthätigen Curie in Konstanz loszutrennen und für den konstanzischen Bisthumstheil in der katholischen Schweiz ein eigenes Generalvicariat oder Bisthum zu erhalten, blieb trotz 36jährigem Bemühen unerfüllt; dagegen wurde durch Vertrag zwischen Bischof Jacob Fugger und der Obrigkeit zu Luzern 1605 eine besondere, auf dem Gebiete der Jurisdiction mit großen Vollmachten ausgestattete bischöfliche Amtsstelle geschaffen, das auch unter Basel bestehende Commissariat, ähnlich den mittelalterlichen Archidiaconaten. Im Dienste und zur Aufrechthaltung des stets bedrohten Katholicismus erneuerte Luzern nebst den anderen sechs Orten sein Bündniß mit Wallis und schloß 1565 mit dem heiligen Stuhle und 1580 mit dem großen Fürstbischof Jac. Christoph Blarer von Basel (s. d. Art.) ebenfalls ein Bündniß. Im J. 1586 wurde zwischen den sieben katholischen Orten, den Bischöfen von Basel und Sitten, dem Lande Wallis, dem heiligen Stuhle, dem König von Spanien und dem Herzog von Savoyen der sogen. Goldene oder Borromäische Bund in der Stiftskirche zu Luzern feierlich beschworen. Luzern stand mit den katholischen Orten eifrig auf Seiten der Guisen und der Ligue, bis der Uebertritt Heinrichs IV. zur Kirche und die Politik Richelieu's und Ludwigs XIV. veränderte Verhältnisse schufen. — Das 17. Jahrhundert war in seiner ersten Hälfte ein glänzendes, reich an Schöpfungen aller Art. Nachdem schon 1583 das Kapuzinerkloster in Luzern gestiftet worden, entstand 1604 ein neues in Sursee, 1657 ein drittes in Schüpfheim. Das Kloster der Kapuzinessen in Luzern wurde 1619, das der Ursulinerinnen (Mariahilf) 1670, das Franciscanerkloster Werdenstein 1630 errichtet. Die bis auf die Thürme abgebrannte Stiftskirche wurde in den Jahren 1633—1644 neu erbaut und mit der weltberühmten Orgel geziert; in den Jahren 1664—1680 folgte der kostspielige Bau der Jesuitenkirche zu St. Franz Xaver. Die Ordensschule wurde durch ein vollständiges Lyceum mit theologischer Facultät erweitert. Als Lehrer wirkten Männer wie Tobias Lohner, G. Gobat, H. Heinrici, Laurenz Forrer, J. B. Cysat, Nic. Wissing, Leodegar von Hertenstein, Jost und Frz. Xav. Amrhyn, letztere Zierden des Ordens und der Vaterstadt. Unter dem Weltclerus wirkten Männer reich an Bildung, Eifer und Wohlthun für Kirche und Schule, wie die Pröpste L. Bircher und Wilhelm Meier zu Beromünster, Dr. Jost Knab und Ludwig Peier in Luzern, Abt Beat Göldlin in St. Urban. Noch einmal behauptete Luzern seine 1531 errungene Machtstellung für die katholischen Orte im sog. ersten Villmerger Krieg, 1656. Seit 1601 war Luzern die ständige Residenz der apostolischen Nuntien für Helvetien, Rhätien und Oberdeutschland, und seit 1548 stellte Luzern dem heiligen Stuhle die Hauptleute und Soldaten der Schweizergarde.

3. Neuere Zeit. Unter dem Einflusse des römischen Rechtes und der französischen Staats- und Kirchenpolitik machten sich absolutistische Grundsätze geltend, die 1653 zum sog. großen Bauernkriege führten. Gegenüber der Kirche traten gallicanische und jansenistische Neigungen hervor und setzten die Stadt schon Ende des 17. Jahrhunderts in Streit mit der Nuntiatur und dem Clerus. Der unglückliche Ausgang des sog. Toggenburger oder Zwölfer-Krieges 1712—1714 förderte diese Richtung; Luzerns Machtstellung war gebrochen, und man begann sich an die reformirten Orte anzulehnen. Die unverdiente staatliche Absetzung des Pfarrers von Udligenswil, der sog. Udligenswiler

Handel, führte 1726—1729 zum heftigsten Kampfe mit dem Clerus, dem Nuntius Passionei, der Luzern verließ, und dem heiligen Stuhle; nur mit Mühe wurde ein völliger Bruch mit Rom vermieden. Der eindringende Geist des Febronianismus und der Aufklärung zeigte sich immer mehr. Das Büchlein De Helvetiorum juribus circa sacra proclamirte das weitgehendste Staatskirchenrecht; es erschienen eine Reihe von Schriften gegen die Klöster, in denen ihre Beschränkung oder Aufhebung verlangt wurde. Die Hauptvertreter dieser Geistesrichtung waren in Luzern die Rathsherren Felix Balthasar, hochverdient als Historiker und Magistrat, und Valentin Meier, Bruder der Fürstäbte Gerold von Muri und Bernhard von Rheinau. Der Herd dieser Bestrebungen war die sog. Schinznacher Gesellschaft, welche man als die Mutter des schweizerischen Liberalismus betrachten darf. Hochachtbare, um den Staat, selbst um die Kirche verdiente Männer und Priester huldigten diesen Ideen. Dieselben Männer hielten aber in der Magistratur fest an den Rechten der Aristokraten; sie brachten noch 1747 im Ketzerprozesse gegen den Wiedertäufer Jacob Schmidli (Sulzigjoggi) und seinen Anhang das mittelalterliche Strafrecht nach seiner ganzen Schärfe in Anwendung und vertheidigten ihr Vorgehen im Interesse der Glaubenseinheit. Nur mit Widerstreben vollzogen sie nach Aufhebung des Jesuitenordens die Auflösung des Luzerner Collegs, gerade 200 Jahre nach Berufung der Väter (17. Jan. 1774).

Den alten Verhältnissen machte 1798 der Einfall der Franzosen ein Ende; mit der alten Eidgenossenschaft der ewigen Bünde hörte im März 1798 auch das Staatswesen der Stadt und der Republik Luzern zu existiren auf und verlor sich einstweilen als Verwaltungsbezirk in der Einen und untheilbaren helvetischen Republik. Die reichen Staatsschätze wurden ebenso wie die Stifte und Klöster geplündert, der Zehnte und die Bodenzinse abgeschafft, der Nuntius Gravina polizeilich über die Grenze geführt, die „Aristokraten" und der Clerus gebrandschatzt; letzterer blieb jahrelang aller Einkünfte beraubt. Im Ursulinerkloster und dessen Kirche in Luzern schlugen zeitweilig die helvetischen Behörden ihren Sitz auf; an den höheren Schulen wurde der Laienunterricht eingeführt und in amtlichen Actenstücken vom „Bürger Christus" gesprochen. Das Volk und die alte Aristokratie aber widerstrebten der neufränkischen Republik; die Geistlichkeit leistete nur mit Widerstreben den Bürgereid auf die neue Verfassung; ein Aufstand löste den andern ab. Da stellte der Consul Bonaparte 1803 die alte Föderativverfassung durch seine Mediationsacte wieder her und sicherte auch den Rechtsbestand der Kirche, der Stifte und Klöster. Im Kanton Luzern wurde auch der Zehnte wieder als zu Recht bestehend anerkannt. Allein stete Kämpfe zwischen Kirche und Staat blieben bis zum Sturze Napoleons (1814) an der Tagesordnung. Auf der einen Seite standen die Staatsmänner und ein Theil des Clerus als Anhänger Dalbergs und Wessenbergs und der staatskirchlichen Theorien und Ueberlieferungen; ihr geistiges Haupt war der bischöfliche Commissar und Stadtpfarrer Thaddäus Müller. Ihnen gegenüber wirkten die altgesinnten Geistlichen unter Führung des Nuntius Fabricius Testaferrata, des Propstes Fr. B. Göldlin von Beromünster und des Chorherrn Franz Geiger (s. d. Artt.) und der Sailerschule, vertreten durch die Professoren Widmer und Gügler (s. d. Artt.), die altgesinnten Patricier und der Großtheil des Landvolkes, beeinflußt von dem frommen Bauern Nicolaus Wolf von Rippertschwand. Die Maßregelung des Abtes Ambrosius Glutz von St. Urban, welche ihn schließlich zur Abdankung zwang (1813), der Abschluß des auf durchaus josephinistischen Ansichten beruhenden sogen. Wessenbergischen Concordates, das am 19. Februar 1806, ohne Rücksicht auf die Rechte der Geistlichkeit und der kirchlichen Corporationen, sowie des heiligen Stuhles, zwischen der Curie von Konstanz und der Regierung von Luzern geschlossen, vom heiligen Stuhle aber verworfen wurde, der Streit zwischen Th. Müller und A. Gügler, sowie die Berufung Deresers (s. d. Art.) als Regens des Priesterhauses in Luzern boten ständigen Anlaß zu Conflicten. Da wurde endlich am 16. Februar 1814 die Regierung gestürzt, und es begann die Periode der aristokratisch-liberalen Opposition, welche 1830 von einem liberal-radicalen Regimente abgelöst wurde. Die nächste kirchliche Folge war die Lostrennung der schweizerischen Bisthumsantheile von dem säcularisirten Bisthum Konstanz und die Schöpfung des apostolischen Generalvicariats unter Propst Göldlin von Beromünster. Die zum Siege gelangte Aristokratie wandelte aber bald die Wege ihrer Vorfahren; ihre Eingriffe in die kirchliche Disciplin, sowie einzelne Mißgriffe im Erziehungswesen führten zu neuen Zwistigkeiten mit dem Generalvicar und dem Clerus. Der 1819 von seiner Professur entfernte, in Wort und Schrift schlagfertige Franz Geiger stellte sich an die Spitze der katholischen Partei. Nach fast endlosen Verhandlungen wurde 1828 das Bisthum Basel mit dem Sitz in Solothurn (s. d. Art.) geschaffen. Jetzt kam aber im Kantone der Radicalismus zur Herrschaft. Diese sogenannte Regenerationsperiode zeichnete sich aus durch Laisirung der höheren und niederen Schulen, die Errichtung einer von Fr. Fröbel geleiteten Erziehungsanstalt in Willisau, durch Aufhebung der Franciscanerklöster Luzern und Werdenstein, Inventarisation der übrigen Stiftsgüter, staatliche Absetzung mißliebiger Pfarrer, sowie der verdienten Professoren Widmer und Schlumpf, durch Maßregelung der katholischen Presse und ihrer Leiter. Das Schlimmste war 1834 die Annahme der sogen. Badener Conferenzartikel, welche Lostrennung von Rom, Aufhebung der Nuntiatur, Beschränkung der Stifte und Klöster, der Fest- und Fasttage, Einführung des Placets für die ganze Schweiz,

kurz, eine schismatische Staatskirche bezweckten. Verfasser der Artikel war der Stadtpfarrer Christoph Fuchs von Rapperswyl, der zum Danke an Widmers Stelle nach Luzern berufen, aber vom Bischof erst nach aufrichtiger Unterwerfung anerkannt wurde; geistige Leiter der Politik waren die Brüder Eduard und Casimir Pfyffer. Gregor XVI. verwarf feierlich die Artikel, und sein Nuntius de Angelis verließ Luzern. In Verhöhnung der Kirche, des Papstes und der Nuntiatur wurde in der Presse das Aeußerste geleistet. Die kirchliche Partei unter Führung des reichen und hochangesehenen Landmannes Joseph Leu von Ebersoll war nicht unthätig; sie stellte schon 1838 den Antrag auf Berufung der Jesuiten und 1839 auf Revision der Verfassung. Diese Wünsche wurden anfänglich schroff zurückgewiesen. Als aber die Regenten offen ihre Sympathie für den Klostersturm im Aargau und für die Berufung von Fr. Strauß nach Zürich aussprachen, erwachte das Volk; die katholisch-conservative Partei erfocht am 1. Mai 1841 bei der allgemeinen Abstimmung einen glänzenden Sieg. Es begann jetzt die ereigniß- und folgenreiche Zeit des Sonderbundes (1841—1847). Die neue volksthümliche Verfassung sicherte die Rechte der Kirche, der Stifte und Klöster und erlangte die erbetene Gutheißung des heiligen Stuhles; der Nuntius kehrte nach Luzern zurück. Das Schulwesen wurde wieder auf kirchliche Anschauungen zurückgeführt, das religiöse Leben durch Volksmissionen geweckt. Nicht ohne heftigen Widerspruch der Freisinnigen und unter Widerstreben mancher Gesinnungsgenossen wurden die Jesuiten 1844 nach Luzern berufen; das Kloster der Ursulinerinnen wurde wiederhergestellt und in St. Urban ein treffliches Lehrerseminar errichtet. Mit Eifer trat Luzern als katholischer Vorort für die Rechte der aargauischen Klöster ein. Die Antwort waren der Antrag Aargau's auf Ausweisung der Jesuiten aus der ganzen Schweiz, die von den radicalen Regierungen begünstigten Freischaarenzüge vom 8. December 1844 und 3. April 1845 und die Ermordung des Rathsherrn Leu (20. Juli 1845). Luzern, zum Aeußersten gedrängt, griff unter Leitung der früher freisinnigen Politiker Constantin Siegwart-Müller und Bernhard Meier im Bewußtsein seines guten Rechts auf die Erinnerungen des „Goldenen Bundes" zurück und schloß mit den Urkantonen, Zug, Freiburg und Wallis den sogen. Sonderbund (11. December 1845). Die Tagsatzung verlangte am 20. Juli 1847 die Auflösung dieses Bundes und am 3. September die Entfernung der Jesuiten. Als die Urkantone sich auf das bestehende Bundesrecht stützten und den Beschlüssen den Gehorsam verweigerten, beschloß die Tagsatzung den längst gesuchten Krieg. Ein Kanton nach dem andern mußte der Uebermacht weichen; General Dufour zog am 24. November, nach der Schlacht bei Gislikon, in Luzern ein; dessen Regierung und die Jesuiten wurden zur Flucht gezwungen. Die Folge dieses Bürgerkrieges war der Untergang der kantonalen Selbständigkeit durch die Bundesverfassungen von 1848 und 1874. Luzern erhielt eine freisinnige Regierung aufgedrängt und mußte große Kriegslasten tragen. Die Abteien St. Urban und Rathhausen wurden aufgehoben, die übrigen Stifte und Klöster und viele Private mit großen Contributionen belastet und bevogtet, der Vertrag bezüglich der päpstlichen Schweizergarde gekündigt, die Mitglieder der geflüchteten Regierung als Landesverräther behandelt. Zwei Jahrzehnte der neuen Regierung verliefen in ziemlicher Ruhe. Erst die Anstände mit dem Bischof Eugenius Lachat von Basel, die Theilnahme an der Aufhebung des Priesterseminars in Solothurn (1870), die Aufhebung der Nuntiatur durch den Bundesrath 1873, die Ausweisung des päpstlichen Geschäftsträgers Agnozzi und die schroffe und grundsätzliche, den „Badener Artikeln" entsprechende Parteinahme gegen die Beschlüsse des vaticanischen Concils führten am 7. Mai 1871 die von dem hervorragenden Staatsmann und Gelehrten Ph. A. v. Segesser (gest. 1888) geführte conservative Opposition zur Herrschaft, welche dieselbe seither in schwierigen Verhältnissen behauptet und durch Volksabstimmung vom 15. März 1891 neuerdings bestätigt erhalten hat. Während des Culturkampfes stand die Regierung unentwegt auf Seiten ihres Bischofs, protestirte gegen dessen staatliche Absetzung und die Aufhebung des Domstiftes in Solothurn, gewährte dem Verbannten zehn Jahre lang ein sicheres Asyl und erlangte endlich, daß auch die übrigen Kantone wieder das Bisthum Basel anerkannten.

Der Kanton Luzern, der größte der katholischen Schweiz, zählte am 1. December 1888 eine Bevölkerung von 135 780 Seelen, unter diesen 127 533 Katholiken. Die Einwanderung der Protestanten ist besonders bemerklich in der Hauptstadt (mit 17 479 katholischen und 2829 andersgläubigen Einwohnern) und deren Umkreis, sowie im Amte Willisau (Hinterland); sie besitzen die zwei Pfarreien in Luzern (seit 1826) und Willisau-Ruswil (seit 1886). Die Katholiken stehen unter dem Bisthum Basel. An der Spitze der Geistlichkeit stehen der bischöfliche Commissar, dann die Pröpste von Luzern und Beromünster und die vier Landdecane von Luzern, Hochdorf, Sursee und Willisau. Die Zahl der Stiftsgeistlichen beträgt 41, die des Curatclerus 139 in 81 Pfarreien, ohne die Inhaber von Lehrstellen und Wallfahrtspfründen und einige unbepfründete Geistliche. Eine Art Pfarrstift besteht in Sursee, die Vierherren (IV Curati) nebst drei Kapländen. Der Kapuzinerorden besitzt die Klöster Luzern, Sursee und Schüpfheim mit 32 Priestern und das Frauenkloster St. Anna in Luzern. Dann bestehen noch die Frauenabtei Eschenbach Ord. Cist. (s. d. Art.), das Eremitenkloster in Luthernbad und die Schwesterninstitute Baldegg und Wikon. In den aufgehobenen Klöstern und Commenden befinden sich Institute mit confessionellem Charakter; so in Luzern die höhere Lehr-

anstalt als Nachfolgerin des Jesuitencollegiums, das Priesterseminar und das Studentenconvict. Auf dem Lande bestehen die Irrenanstalt in der ehemaligen Abtei St. Urban (seit 1874), die Waisenanstalt in Rathhausen (seit 1883), erstere mit 400 Patienten, letztere mit 200 Kindern besetzt, die Taubstummenanstalt Hohenrain und das Lehrerseminar in Hitzkirch, die Progymnasien in Beromünster und Sursee. In allen diesen Anstalten und in zahlreichen Armenhäusern besorgen barmherzige Schwestern aus Ingenbohl und Baldegg Oeconomie und Krankenpflege.

Literatur. Casimir Pfyffer, Gesch. der Stadt und des Kantons Luzern, 2 Bde., Zürich 1850 bis 1852; Derſ., Der Kanton Luzern, 2 Thle., St. Gallen 1858—1859; A. v. Segesser, Rechtsgesch. der Stadt und Republik Luzern, 4 Bde., Luzern 1851—1860; Th. v. Liebenau, Das alte Luzern, Luzern 1882; dann die zahlreichen Aufsätze und Urkunden im Geschichtsfreund, Mittheil. des histor. Vereins der fünf Orte, I—XLV, Einsiedeln 1843—1890, und die Memoiren von Friedrich v. Hurter, 3 Bde., Schaffhausen 1845; C. Siegwart-Müller, 3 Bde., Zürich 1868; Bernhard v. Meyer, 2 Bde., Wien 1875; v. Segesser, Bern 1887; ferner F. de Balthasar, Museum virorum Lucernatum, Lucern. 1777, fortgeſ. von C. Pfyffer. [Fleischlin.]

Lydia (Λυδία), im N. T. Name (ὀνόματι) einer Wittwe aus Thyatira, welche zu Philippi in Macedonien mit Purpurstoffen handelte. Sie war Proselytin und erwarb sich, nachdem sie von Paulus mit ihren Angehörigen getauft worden, um die junge Kirche große Verdienste, indem sie ihr Haus dem Apostel als Sammelpunkt für die erste europäische Christengemeinde zur Verfügung stellte und demselben auch später wirksamen Beistand leistete (Apg. 16, 14. 40). [Kaulen.]

Lyon, Stadt und Metropole in Frankreich. I. Die Gründung dieser Stadt im Gebiete der Segusianer wird gewöhnlich den Viennensern zugeschrieben. Zur Zeit der Eroberung Galliens durch Cäsar war Lugdunum Segusianorum (im Mittelalter auch Leonia genannt) bereits ein bedeutender Ort. Im J. 43 v. Chr. führte C. Munatius Plancus eine römische Colonie dahin; so erhielt sie auch den Namen Colonia Lugdunensis und, weil Kaiser Claudius hier geboren und Augustus hier drei Jahre residirte, ebenfalls die Benennung Claudia Augusta Lugdunensis. Kaiser Nero, unter dem die Stadt abbrannte, gab ihr nach der Wiedererbauung den Vorrang vor allen römischen Städten Galliens: sie war Sitz eines kaiserlichen Statthalters (Praeses) und eines Legaten. Unter den Gebäuden ragten hervor die Paläste der Cäsaren und des Statthalters; auch fehlte ein geräumiges Amphitheater nicht, und im Norden breitete sich später das Forum des Trajan aus. Unterhalb der römischen Gebäude, am rechten Ufer der Saône, lagen die Handlungshäuser der fremden, zum Theil aus dem Orient eingewanderten Kaufleute und die Hütten der Fischer. Bei dem Zusammenfluß der Rhone und Saône standen die Denkmale, welche 60 gallische Völker zu Ehren des vergötterten Roms und Augustus errichtet hatten. „Im J. 14 v. Chr. wurde hier ein ungeheurer Tempel zu Ehren des Augustus eingeweiht. Die gallischen Götter erkannten den Kaiser, den Gottgewordenen, für den Lehensherrn. Im römischen Sinne verdiente Gallien die älteste Tochter der Religion der Göttlichkeit des Augustus und der Kaiser genannt zu werden, wie dieselbe Gegend einige Jahrhunderte darauf es verdiente, die älteste Tochter der von Jerusalem ausgegangenen Kirche der neuen Religion zu heißen, deren authentischster Ausdruck und wahres Centrum zu sein Rom gleichfalls die Bestimmung hatte" (Salvador, Römerherrschaft in Judäa, 1847, I, 252). Unter Kaiser Honorius überließ Stilico, nach Ueberwindung der Goten, die Stadt den Burgundern, von denen sie unter Chlotar an die Franken kam (532). Später kam sie fast ganz in die Gewalt der Erzbischöfe, so daß Kaiser Konrad II. (1024—1039), unter dem sie durch seine Heirat mit der Prinzessin Gisela von Arelat an das deutsche Reich gekommen, dem Erzbischof Burkard II. die Stadt mit Waffengewalt abringen mußte. Nominell gehörte die ganz von Frankreich umgebene Stadt von 1032 an fast 300 Jahre hindurch zum deutschen Reiche, war aber davon ganz unabhängig, namentlich nachdem Kaiser Friedrich I. im J. 1164 dem Erzbischof Heraclius die weltliche Gewalt und Gerichtsbarkeit als kaiserlichem Vicar, jedoch mit dem Vorbehalt der kaiserlichen Oberhoheit, zuerkannt hatte. Hierdurch wurde der Erzbischof wieder Herr der Stadt und ihres Gebietes — des Lyonnais im engern Sinne. Mit den Grafen von Lyon, aus dem Hause Florez, lagen die Erzbischöfe in beständiger Fehde wegen der Grenzen ihrer Gewalt. Graf Guido II. traf 1173 mit Erzbischof Guichard, unter Vermittlung Papst Alexanders III., einen Vergleich, nach welchem er die Grafschaft Lyonnais dem Erzbischof und dessen Capitel gegen eine Summe Geldes überließ. Nachdem unter Friedrich II. die deutschen Kaiser die Herrschaft über Arelat verloren, wurden die Klagen der Bürger wie der Grafen von Lyon über mißliebige Anordnungen der Erzbischöfe wieder häufiger. Um das Jahr 1300 wandten sich diese an den König Philipp den Schönen von Frankreich, als ob ihm die Oberhoheit über die noch zum deutschen Reiche gehörige Stadt gebühre. Als daher der Erzbischof und sein Capitel sich hiergegen bei dem Papste beschwerten, wollte sich Bonifaz VIII., der früher selbst Canonicus zu Lyon gewesen, nicht direct gegen den König entscheiden, sondern verlangte, daß der Erzbischof und die Bürgerschaft behufs Erledigung des Streites Deputirte nach Rom schicken sollten. Da die Stadt, sicher mit Vorwissen des Königs, darauf nicht einging, so blieb diese Frage nebst anderen als Erisapfel zwischen diesem und dem Papste liegen. Am 12. April 1312 kam

Lyon ganz an Frankreich; Philipp der Schöne erhob die bisherige Baronie Lyon zur Grafschaft, überließ sie aber sammt der Gerichtsbarkeit dem Erzbischof und dem Cathedralcapitel. Daher kam es, daß sich die Canoniker Grafen von Lyon nannten. Im J. 1563 zogen die Könige die Gerichtsbarkeit an sich; der übrigen städtischen Herrlichkeit machte die französische Revolution ein Ende. Durch dieselbe litt die Stadt, welche sich, namentlich durch die im 15. Jahrhundert eingeführte Seidenindustrie, immer mehr gehoben, ungemein viel. Da sie 1793 als Bollwerk der royalistischen und gemäßigten Partei gegen den Berg und den Convent sich erheben, wurde sie erobert, die Einwohner zu Tausenden durch Kanonen niedergeschmettert und die schönsten Gebäude zerstört (vgl. besonders Clerjon, Hist. de Lyon, Lyon 1829—1834, 4 vols., mit Fortsetzung von Morin). Heute besteht diese stark befestigte zweite Stadt Frankreichs und das industrielle Herz dieses Reiches aus der alten Stadt rechts der Saône, am Fuße des Fourvières-Berges, auf dessen oberster Spitze die alte, hochverehrte Wallfahrtskirche, Notre Dame de Fourvières, steht, aus der eigentlichen Stadt auf der schmalen Landzunge zwischen Rhone und Saône und aus sechs Vorstädten; sie zählt etwa 345 000 und mit den Vororten 390 000 Einwohner. Im vorigen Jahrhundert gab es hier neben der Primatialkirche zum hl. Johann Baptist noch 3 Collegiat- und 13 Pfarrkirchen, 2 Jesuitencollegien und viele Klöster je mit Kirche oder wenigstens Kapelle. Heute sind in ihnen 18 katholische Kirchen, daneben einige protestantische und eine Synagoge; denn hier ist auch ein reformirtes Consistorium und ein Commissariat für israelitischen Cultus. Neben der neugegründeten katholischen Universität, für welche 1876 bei dem ersten Aufruf sofort 40 000 Franken eingingen, besteht noch eine Universitäts-Akademie, ein Lyceum und mehrere höhere Lehranstalten, dann ein Priester-, Knaben- und Missionsseminar, wie auch hier 1822 die „Gesellschaft zur Verbreitung des Glaubens" entstanden ist. An Wohlthätigkeitsanstalten gibt es ein großes Hospital, welches jährlich 9000 Hilfsbedürftige unterstützt, das allgemeine Krankenhaus oder Hôtel-Dieu mit 1350 Betten, das jährlich 12 000 Kranke verpflegt, und das Hospital Antiquaille, ehedem Kloster, auf den Grundmauern des römischen Kaiserpalastes erbaut. Besonders zu nennen ist das Hôtel de la Charité, gegründet von dem reichen deutschen Kaufmann Fleberger, dem sog. bon Allemand, welchem am Saône-Quai de Flandre, da wo die Saône in die Stadt tritt, in der Tracht des 16. Jahrhunderts ein steinernes Standbild, als Wahrzeichen deutscher Treue und Mildthätigkeit, errichtet wurde.

II. **Bisthum.** Schon im ersten christlichen Jahrhundert mag es in Lyon Bekenner des Kreuzes Christi gegeben haben; wer aber das Christenthum zuerst dahin gebracht, kann nicht ermittelt werden. Jedenfalls bestand die erste Christengemeinde in Lyon, wie in Marseille, zumeist noch aus Griechen. Eine kirchliche Hierarchie aber gab es daselbst kaum vor der Mitte des 2. Jahrhunderts. Der hl. Photinus oder Pothinus, aus Smyrna in Kleinasien, von Polycarp gesandt, gilt als der erste Bischof von Lyon. Er hat wohl den heiligen Apostel Johannes noch gesehen und gehört und kann so als Apostelschüler bezeichnet werden. Seine Ankunft mag in die Jahre 140—150 fallen. „Mitten in der Finsterniß der neuen Bewohner von Gallien, die sich hier mit den alten vermischten, erschien mit einem Male, wie die Morgenröthe, der demüthige Missionar von Smyrna, ein Diener der Religion, der Reinheit, der Liebe und der Menschlichkeit, einer Religion, welche hier dem Menschen eine ganz neue Lehre und ein ganz neues Licht über seine Pflichten mittheilte und ihn für das jenseitige Leben mit den größten und dauerndsten Hoffnungen erfüllte" (Abbé Jacques, Origine de l'église de Lyon 7). In der Verfolgung unter Marc Aurel zeigte sich Photins Kirche in guter Verfassung und umfaßte zahlreiche Glieder. Die im J. 177 mit dem 90jährigen Greisen gemarterten Christen, unter denen besonders die hl. Blandina hervorragt, sind aufgezählt bei Stadler, Heil.-Lexikon IV, 971 (vgl. auch P. André Gouillod, St. Pothin et ses compagnons martyrs, Lyon 1868). Auf Photinus folgte der hl. Irenäus (s. d. Art. VI, 867 ff., und zu der daselbst angeführten Literatur noch P. A. Gouillod, St. Irénée et son temps, Lyon 1874), auch ein Kleinasiate und zuerst Photinus' Gehilfe. Er litt um 202 als Opfer der Verfolgung des Septimius Severus gleichfalls den Martertod. Die zwei folgenden Bischöfe waren Zacharias und Elias oder Aelius, welcher letztere von Gregor von Tours (De glor. conf. c. 62) erwähnt wird. Faustinus, Zeitgenosse des hl. Cyprian, schrieb an diesen und Papst Stephan I. wegen des novatianisch gesinnten Martianus von Arles. Von den Bischöfen Verus, Julius und Ptolemäus sind nur die Namen in alten Verzeichnissen enthalten. Vocius wohnte der ersten Synode von Arles (314) in Sachen der Donatisten bei. Auf Maximus und Tetradius folgte 343 Verissimus, welcher der Synode von Sardica (347) anwohnte. Er unterschrieb deren Decrete nachmals mit 45 gallischen Bischöfen an zweiter Stelle, fällte auch gegen Euphrates von Köln eine Sentenz. Der hl. Justus, etwa seit 350, von dem viel Wunderbares erzählt wird, regierte diese Kirche mit großer Sorgfalt, war 374 bei dem Concil zu Valence und 381 als Abgeordneter von Gallien bei dem von Aquileja, wo er als der erste den arianischen Bischof Palladius verurtheilte. Ein trauriges Ereigniß veranlaßte ihn, zu resigniren und als Einsiedler in der scetischen Wüste in Aegypten zu leben, wo er um 390 starb (vgl. Acta SS. Sept. I, 365—376). Die unter seiner Anrufung gebaute Kirche St. Just hat für die Kirchengeschichte keine geringe Bedeutung. Nun folgten der hl. Albin um etwa 380, welcher die Kirche des hl. Stephan baute; der hl. Martin, ein Schüler des hl. Martin von Tours;

der hl. Antiochus oder Anduellus, der strenue administrato Pontificii culmine gegen Ende des 4. Jahrhunderts starb; der hl. Elpidius, und 434—450 der hl. Eucherius (s. d. Art. IV, 952 f., sowie P. André Gouillod, St. Eucher, Lerins et l'église de Lyon au VIIIe siècle, Lyon 1881). Der hl. Patiens, seit 451, zeigte große Liebe zu den Armen, bekehrte viele Arianer durch seine Predigten, erbaute, erneuerte und weihte viele Kirchen und war 455 bei dem Concil zu Arles. Unter ihm wurde auch zwischen 475—480 wegen des gallischen Priesters Lucidus, welcher der erste namentlich bekannte Prädestinatianer war, in Lyon eine Synode gehalten (Hefele, Conc.-Gesch. II, 597 ff.). Er starb um 491. Auf den hl. Lupicinus (gest. um 493) folgte 494 der hl. Rusticus, dann der hl. Stephan (gest. um 512), der mit Avitus von Vienne (s. d. Art. I, 1767 f.) eine Stütze der Katholiken gegen die arianischen Burgunder war. Stephanus veranstaltete auch das Religionsgespräch zu Lyon vom Jahre 499, in welchem die arianischen Bischöfe überwiesen und König Gundobald für die Kirche günstig gestimmt wurde (Hefele II, 629 ff.). Sein Nachfolger, der hl. Viventiolus oder Juventiolus, wohnte 517 der Synode von Epaon bei und hielt im gleichen Jahre in Lyon selbst eine Synode wegen der incestuösen Ehe des obersten Fiscals des burgundischen Reiches, Stephan, gewöhnlich als Lugdunense I bezeichnet (Hefele II, 687). Er soll auch 524 der Synode von Arles und 529 der von Orange angewohnt haben und wird von Agobard wegen seiner gelehrten Schriften gerühmt (vgl. auch Acta SS. Julii III, 303). Der hl. Lupus theilte mit seiner Heerde die Leiden des Krieges, welcher mit der Ausrottung des burgundischen Königsgeschlechtes und der Vereinigung seines Sitzes mit dem fränkischen Reiche endigte. Er starb um 542; sein Fest ist am 25. September.

Der hl. Lupus wird gewöhnlich als erster Erzbischof von Lyon angesehen. Jedenfalls gibt es vor Ende des 5. Jahrhunderts keine überzeugenden Nachrichten, daß Lyon als Metropole galt. Wiltsch sagt dießfalls in seiner Kirchl. Geogr. (I, 104 f.): „Bei der Wahl des Bischofs Johann von Cabillo im J. 470 beurkundet zuerst der Metropolit von Lugdunum seine höhere Bischofswürde. Als darauf diese Stadt wieder die Hauptstadt der ersten lugdunensischen Provinz wurde, so war damit auch für den Bischof derselben der Anfang eines größern Einflusses auf die Provinzialbischöfe gemacht. Auch in anderen Provinzen bekam er großes Ansehen, so daß Lupus auf dem dritten Concil zu Aurelianum im J. 538 präsidirte und sich zuerst und allein als Metropolitanus unterschrieb." Als Suffragane unterstanden ihm von Anfang an die Bischöfe von Augustodunum oder Civitas Aeduorum, Cabillo, Lingones, Matisco. Dieselben hat auch die Not. Coelest., wie die unter Papst Johann XXII. gefertigte, welche sie in folgender Ordnung aufführt: Eduensis, Matisconensis, Cabilonensis, Lingonensis. Diese vier Suffraganen verblieben dem Erzbischof von Lyon bis gegen die Mitte des vorigen Jahrhunderts, zu welcher Zeit die zwei Bischöfe von Dijon und St. Claude, deren Sitze 1731 resp. 1742 neu errichtet worden, dazu kamen, so daß bis zur Revolution unter ihm standen die Bischöfe von Autun — dieser hatte die kirchliche und weltliche Verwaltung des Erzbisthums bei erledigtem Sitze —, Langres, Macon, Chalons sur Saône, Dijon und St. Claude. Von diesen Bisthümern wurden infolge der Revolution aufgehoben Chalons und Macon; dafür erhielt Lyon als neuen Suffraganstuhl Grenoble, das bisher unter Vienne stand. Weiter wurde Lyon dadurch entschädigt, daß mit ihm die altberühmte Metropole Vienne (s. d. Art.) unirt wurde, weshalb der Erzbischof seither den Doppeltitel Archiepiscopus Lugdunensis et Viennensis führt.

Auf Lupus folgte nach Licontius oder Leontius, der nur zwei Jahre regierte, im J. 544 der hl. Sacerdos oder Serdotus, der in seiner bischöflichen Stadt die zwei Kirchen St. Paul und St. Eulalia (später St. Georg genannt) erbaute. Er war 549 bei der Synode von Orleans, und welches Ansehen er genoß, geht daraus hervor, daß König Childebert ihn als Gesandten nach Spanien zu König Athanagild schickte. Ersterem, der an sein Sterbebett geeilt — er starb zu Paris 551 —, empfahl er als seinen Nachfolger seinen Neffen, den hl. Nicetius oder Nizier (551—573). Dieser wird besonders von Gregor von Tours (Hist. Franc. 4, 36; De gloria confess. 61, bei Migne LXXI, 299. 872) gerühmt als treuer Hirte, und bis auf die Zeit, in welcher Gregor seinen „Ruhm der Bekenner" schrieb, geschahen große Wunder an seinem Grabe. Unter ihm wurde 567 zu Lyon eine Synode (Lugdunense II) gehalten, bei welcher auf Befehl des Königs Guntram wegen verschiedener Gewaltthätigkeiten der Bischöfe Salonius von Embrun und Sagittarius von Gap verhandelt ward und sechs Disciplinar-Canones aufgestellt wurden (Hefele III, 21). Unter dem Vorsitz des Erzbischofs Priscus (573—585) wurde das Lugdunense III, von dem gleichfalls sechs Disciplinar-Canones vorhanden sind, gehalten (Hefele III, 38). Ueberdieß war Priscus bei vier weiteren Synoden: 573 zu Paris, 581 zu Macon, 584 zu Valence und 584 zu Macon (II); auf letzterer führte er den Titel Patriarch, welchen auch sein Vorfahr, der hl. Nicetius, als Ehrentitel vom Papste erhalten hatte. Der hl. Aetherius oder Alermius (586—602), Anfangs am Hofe des Königs Guntrammus, weihte den hl. Austregisilus zum Priester und wohnte der Taufe Chlotars II. bei. An ihn sind mehrere Briefe Papst Gregors des Großen gerichtet, wie denn auch von diesem Papste der Apostel Englands, der hl. Augustin, an ihn empfohlen wurde. Aus diesem Umstande dürfte es sehr wahrscheinlich sein, daß der hl. Augustin nicht von Vigilius von Arles, sondern vom hl. Aethe-

rius zum Bischof geweiht worden. Nun folgten: der nur erwählte Secundus; Aridius oder Arigius (603—614); Tetricus oder Theodoricus, der sich 625 als e civitate Lugdona Treticus unterschrieb; Gandericus nach 643; Viventiolus, und um 650 der hl. Annemundus Delfinus, dessen Name verschieden geschrieben wird (vgl. Stadler, Heil.-Lex. I, 229). Der Sohn eines königlichen Präfecten, war Annemundus am königlichen Hofe erzogen worden. Chlodwig II. schätzte ihn wegen seiner seltenen Tugenden so hoch, daß er ihn zum Pathen seines ältesten Sohnes, des nachmaligen Königs Chlotar III., wählte. Als Erzbischof vollendete oder restaurirte er das Kloster zum hl. Petrus und übergab es einer Genossenschaft gottgeweihter Jungfrauen, welche Werke der Nächstenliebe übten. Als nach dem Tode Chlodwigs II. eine Regentschaft eintrat, wurde er wegen Majestätsverbrechens angeklagt und wider Willen oder doch wider Wissen der Regentin, der hl. Bilhildis, am 28. September 659 umgebracht. Der hl. Genesius oder Genetius (659—679), vorher Almosenier Chlodwigs II., wurde in die Kriege mit Ebroin verwickelt, hielt aber mit großer Treue zu Chlotar III. Der hl. Lambertus oder Lantbertus (680—690), vorher Abt zu Fontanelle — dem spätern St. Vandrille —, bestieg nur nach langem Weigern den Erzstuhl, war aber in Wort und That ein ausgezeichneter Hirte (Acta SS. April. II, 215 sqq.). Auf die vier Erzbischöfe Godwin oder Gudinus (693—713), Faladus, Maubertus oder Madalbertus und Ado oder Ajo, der 769 bei einem römischen Concil war und um 798 starb, folgte der berühmte Leidradus (s. d. Art. VII, 1688 ff.), in der letzten Zeit Karls d. Gr. Nachdem er 814 resignirt hatte und zur Resignirung eines Nachfolgers 814 eine Synode zu Lyon gehalten worden war, wurde der ebenso berühmte Agobard (s. d. Art. I, 346 f.), der schon seit 808 Leidrads Coadjutor gewesen, erwählt. Unter Agobard (gest. 840) fanden hier zwei Synoden statt: 828—829 eine vom Kaiser angeordnete, wahrscheinlich wegen der Juden, worüber wir aber keine Nachricht haben (Hefele IV, 54. 69 ff.), und 834 in Abwesenheit des Erzbischofs von dem Verweser des Bisthums, Amalar. Dieser trug hierbei seine neue Lehre von einem dreifachen Leibe Christi vor, gegen welche sich aber der Diacon Florus, Vorsteher (Magister) der Schule in Lyon, wendete, und welche 838 auf dem Concil zu Thiersy censurirt wurde (Hefele IV, 87 f.; vgl. auch d. Art. Amalarius v. Metz I, 672 f.). Um 841 folgte Amolo (s. d. Art. I, 572), sowie 852—875 der hl. Remigius I. (s. d. Art.), der in den Prädestinationsstreit, wie schon sein Vorgänger, verwickelt wurde (s. d. Art. Gottschalk V, 946 f.). Unter Ansterius (906—915), der auf Aurelian (875—895) und Alwalon (895—906) gefolgt war, wurde abermals eine Synode zwischen 912 und 915 gehalten, die aber ohne nennenswerthe Resultate verlief (Hefele IV, 578). Unter dessen jüngstem Nachfolger Godefred de Vergy, seit 1054, hielt Cardinal Hildebrand 1055 hier gegen die simonistischen Bischöfe ein Concil (Hefele IV, 787). Nachdem Godefred 1063 resignirt hatte, bestieg Humbert den Stuhl; dieser hielt 1070 ein Concil zu Anse, wurde aber 1076 von Papst Gregor VII. wegen Simonie entsetzt und starb als Mönch 1077. Seine beiden Nachfolger, der hl. Gebuin oder Gibuin, auch Jubinus (1077—1081), und Hugo von Bourgogne (1081—1106; s. d. Art. VI, 384 f.) hatten eine einflußreiche Stellung in Kirche und Staat. Unter Gebuin wurden zwei Synoden gehalten; die eine vom Jahre 1080 sprach über Erzbischof Manasses von Reims die Absetzung aus (Hefele V, 145), die andere vom Jahre 1082 excommunicirte den Grafen Fulco von Angers und die Mönche von Marmoutier wegen verübter Gewaltthaten gegen die Kirche von Tours und suspendirte den Bischof Gaufried von Angers, weil er pflichtwidrig hiergegen nicht eingeschritten (Hefele-Knöpfler V, 157). Damals bestätigte auch Papst Gregor VII. unter dem 20. April 1079 den Primat der Kirche von Lyon über die Provinzen Rouen, Tours und Sens, ein Privileg, welches von Urban II. 1095, Paschalis II. 1116 und Calixt II. 1121 bestätigt wurde. Nach der Ueberschrift des Concils von Brioude im Jahre 1094, bei dem der Erzbischof Hugo den Vorsitz führte, hatte er auch den Primat über die Provinz von Bourges und war zugleich päpstlicher Vicar. Bourges gehörte aber zum Primat von Vienne und wird in der Bestätigung Paschalis' II. nicht mehr genannt. Diese Primatie, factisch mehr ein Ehrentitel als eine wirkliche Macht, war ein vielfach bestrittenes und zurücktretendes Recht. So bestritt 1095 Erzbischof Richer von Sens und Erzbischof Wilhelm von Rouen dasselbe; letzterer unterwarf sich. Richer aber blieb hartnäckig bis zu seinem Tode. Erst sein Nachfolger Daimbert gab nach; aber einzelne Versuche der Erzbischöfe von Lyon, die Primatialrechte ungebührlich zu erweitern, bewirkten, daß sich Sens abermals trennte. Als Lyon 1312 durch den Vertrag von Vienne an die Krone Frankreichs gekommen, wurde auch die Primatialwürde wieder allgemein anerkannt. Die Rechte des Primates waren aber bereits bis auf das einzige zusammengeschrumpft, Appellationen von den Sprüchen der Metropoliten anzunehmen. (Vgl. Mansi XX, 878, De primatu Lugdun. etc.; P. de Marca, Diss. de primatu Lugdun., meist im Anhange seines Werkes De Concordia Sacerd. et Imper.; dann auch Thomassin., Vet. et nov. eccl. discipl. I, 1, c. 30 sqq., bes. c. 34.)

Nach Hugo de Bourgogne folgte Gozeran oder Jozeran, auch Jaucerand (1107—1118), dann Humbert (1119—1128). Unter des letztern Regierung hielt Cardinal Petrus 1125 eine große Synode zu Lyon wegen des Abtes Pontius von Clugny. Dieser hatte auf seine Würde resignirt und eine Wallfahrt nach Palästina gemacht, nach seiner Rückkehr aber mit Waffengewalt sich des Klosters wieder bemächtigt und wurde deßwegen

mit dem Banne belegt (Hefele-Knöpfler V, 392 f.). Von den weiteren Erzbischöfen sind zu nennen: Aimericus Guerry oder Guerrat (1236—1245), unter dem das erste allgemeine Concil zu Lyon gehalten wurde. Unter Philipp von Savoyen (1246—1267), der sich nicht consecriren ließ, fand 1264 eine Synode statt, welche zur Bekämpfung Manfreds und Unterstützung Karls von Anjou einen dreijährigen Zehnten vom Clerus bewilligte (Hefele-Knöpfler VI, 87). Petrus von Tarentaise O. P., seit 1272, wurde schon 1273 Cardinalbischof von Ostia und bestieg 1276 den päpstlichen Stuhl als Innocenz V. (s. d. Art. VI, 743), starb aber noch im selben Jahre. Aymarus oder Adémar de Rousillon O. S. B. (1273—1283) war Erzbischof, als zu Lyon das zweite allgemeine Concil gefeiert wurde. Daß unter Heinrich de Villars (1296—1301) im J. 1297 ein Concil gehalten worden, welchem Bonifaz VIII. persönlich präsidirt habe, ist eine Nachricht, welche aller Begründung entbehrt (Hefele-Knöpfler VI, 369). Petrus von Savoyen (1308—1332) reducirte 1322 die Zahl der Canoniker auf 32. Wilhelm de Sure (1333—1340) hielt 1337, Johannes de Talaru 1376 eine Synode, von welchen beiden nichts auf uns gekommen ist (Hefele-Knöpfler VI, 726). Johannes hatte 1375 den Stuhl bestiegen, resignirte aber 1389, als ihn Clemens VII. zum Cardinal erhob (gest. 1393). Unter Franz von Rohan (1501—1536) wurde das von fünf abtrünnigen Cardinälen gegen Papst Julius II. veranstaltete Pseudoconcil Pisa-Mailand von Asti aus, wo die neunte Sitzung stattfand, im J. 1512 nach Lyon verlegt; hier fand dann die zehnte und letzte Sitzung statt, und das Conciliabulum löste sich ohne officiellen Abschluß auf (Hefele-Hergenröther VIII, 519 ff.). Erzbischof Franz hielt selbst 1528 ein Provinzialconcil für Zurückweisung der Häresie und für Sittenverbesserung (Hefele-Hergenröther IX, 646). Auch Anton d'Albon (1562—1574) hielt eine Synode. Zur Zeit der Revolution saß auf diesem Stuhle seit 1788 Ivo Alexander Marbeuf; derselbe mußte sich flüchten, unterhielt aber mit den in der Stadt gebliebenen Priestern einen regen Verkehr. Sein Generalvicar Castillon war nun das geistige Haupt in Lyon und die Seele alles christlichen Lebens. In der größten Todesgefahr jeden Augenblick den Martertod erwartend, hatte er längst Gott das Opfer seines Lebens gebracht, als er 1794 als „widerspänstiger Priester" zum Tode geführt wurde. Dasselbe Loos traf aber auch noch im nämlichen Jahre den constitutionellen Bischof Lamourette, der zu Paris hingerichtet wurde. Ein großer Schmerz war es für Marbeuf, der als Flüchtling in Lübeck am 15. April 1799 starb, unter diesen Stürmen seine Kirche verwaist lassen zu müssen. Erst 1802 konnte wieder ein Erzbischof den altehrwürdigen Stuhl besteigen, Joseph Fesch (s. d. Art. IV, 1383 ff.), Oheim Napoleons I. und seit 1803 Cardinal. Da er meist abwesend war, ließ er das Erzbisthum durch Vicare administriren. Am längsten fungirte als Administrator Johann Paul Gaston de Pins, vorher Bischof von Limoges und seit 1824 Titular-Erzbischof von Amasia (gest. 1850). Dieser blieb auch Administrator, als der Erzbischof von Auch, Cardinal Joachim d'Isoard, zum Erzbischof von Lyon nominirt worden war; letzterer starb aber bald, ohne noch von diesem Erzstuhle Besitz ergriffen zu haben, im nämlichen Jahre wie Cardinal Fesch (1839). Nun folgte der durch hohe Begabung und kirchliche Treue ausgezeichnete Ludwig Jacob Moriz Bonald. Geboren am 30. October 1787 zu Milhau (Aveyron) als vierter Sohn des bekannten Philosophen und Staatsmannes L. G. A. Bonald (s. d. Art. II, 1009 ff.), war er noch unter dem ersten Kaiserreiche bei der Hofkapelle angestellt. Unter der Restauration bekleidete er das Amt eines Almoseniers bei dem Grafen von Artois, dem spätern König Karl X., und begleitete Persigny als Secretär nach Rom, als dieser die Angelegenheiten Frankreichs mit dem heiligen Stuhle ordnen sollte. Am 27. April 1823 wurde der auch als Kanzelredner berühmte Bonald zum Bischof von Le Puy ernannt und am 27. April 1840 als Erzbischof von Lyon präconisirt, als welcher er schon am 1. März 1841 zum Cardinal erwählt wurde. Unter dem Bürgerkönigthum kämpfte er sehr eifrig für die Freiheit des Unterrichts; unter der Republik befahl er seinem Clerus, „das Beispiel des Gehorsams gegen die neuen Staatseinrichtungen zu geben". Napoleon III. ernannte ihn bei seinem Regierungsantritte zum Commandeur der Ehrenlegion, und er erhielt als Cardinal gesetzlichen Sitz im Senate. Im J. 1850 hielt er ein Provinzialconcil (Collect. Lac. IV, 455 sq.) und setzte in den letzten Jahren seines Lebens die Einführung des Breviarium Romanum durch. Große Verdienste erwarb er sich besonders auch dadurch, daß er 1869 mit Hilfe eines Vermächtnisses eine theologische Hochschule gründete, die sich unter seinen Nachfolgern, nachdem die Unterrichtsfreiheit endlich erlangt worden, zu einer vollständigen katholischen Hochschule entwickelte. Dieser Prélat Grand-Seigneur, der am 25. Februar 1870 starb, war in der vollsten Bedeutung des Wortes ein Kirchenfürst. Ihm folgte (1870 bis 1875) der namentlich vom vaticanischen Concil auch über Frankreich hinaus sehr bekannte frühere Bischof von Grenoble, Jacob Maria Achill Genouilhac, dann (1876—1887) Ludwig Maria Joseph Eusebius Caverot, vorher Bischof von St. Dié, der 1877 als Belohnung seiner eminenten Verdienste den Purpur erhielt. Der gegenwärtige 123. Erzbischof von Lyon-Vienne und Primas von Gallien ist Joseph Alfred Foulon, geb. 1827, präconisirt als Bischof von Nancy-Toul 1867, promovirt zum Erzbischof von Besançon 1882, hierher transferirt 26. Mai 1887. Sein Sprengel, der sich im vorigen Jahrhundert über die Stadt und 800 Pfarreien in 18 Decanaten erstreckte, umfaßt heute das Departement der

Rhone, mit Ausnahme des Kantons Villeurbanne, und das Departement Loire mit 1 345 000 Seelen in 74 Pfarreien erster und zweiter Klasse, 589 Succursalen und 374 vom Staate dotirten Vicariaten. Zur Heranbildung der Priester bestehen 7 Seminarien, nämlich das Diöcesanseminar zu Lyon, das philosophische Seminar zu Alix und 5 kleine Seminarien zu Lyon, l'Argentière, Verrières, St. Jodard und Montbrison; letztere werden von Weltpriestern, die höheren Seminarien von den Sulpicianern geleitet. An Congregationen gibt es: Priester vom hl. Irenäus zu Chartreux, Lazaristen zu Lyon und Valfleury, Cleriker vom dritten Orden des hl. Dominicus zu Oullins, Brüder vom heiligen Herzen zu Lyon, Hospitalbrüder vom hl. Johann von Gott mit Noviciat zu Guillotière, afrikanisches Missionsseminar zu Hirondelles und Lyon, christliche Schulbrüder zu Lyon mit Noviciat zu Caluire, Hospitalbrüder des Lyoner Hospitals, kleine Brüder Mariä mit Mutterhaus zu St. Genis-Laval, Cleriker von St. Viateur mit Mutterhaus zu Vourles, Brüder der Gesellschaft du Refuge de St. Joseph zu Briginais und Brüder der Gesellschaft vom Kreuze Jesu. Außerdem gibt es 66 verschiedene weibliche Congregationen. (Vgl. noch J. Severtii Chron. hist. archiantist. Lugdun., Lugd. 1628; P. de Saint-Aubin, Hist. eccl. de Lyon, publiée par Menestrier, Lyon 1666; J. M. de la Mure, Hist. eccl. du diocèse de Lyon, Lyon 1671; Gallia christ., Paris. 1728, IV, 1 sqq., et Instrum. 2 sqq.; E. J. Poullin de Lumina, Hist. de l'église de Lyon, Lyon 1770; M. C. Gaigue, Obituarium Lugdun. eccl. [IXe—XVe siècle], Lyon 1867; H. Fisquet, La France pontif., Lyon et Vienne, Paris 1867; Moroni, Dizion. XXXVIII, 268 sqq.; G. Petri, L'Orbe cattol. II, 63; P. Gams, Ser. Epp. 569 sqq.; La France eccl. pour l'an 1890.)

III. Zwei allgemeine Synoden daselbst. Die erste allgemeine Synode fand statt im J. 1245 (vgl. die Artt. Friedrich II. [IV, 2033] und Innocenz IV. [VI, 737 f.]). Nachdem die zwischen Innocenz IV. und dem Kaiser Friedrich II. geführten Verhandlungen durch die Schuld des letztern ohne Ergebniß geblieben, entfloh der Papst den ihm gelegten Fallstricken und begab sich mit Genehmhaltung Ludwigs IX. nach Frankreich. Hierauf schrieb er eine allgemeine Synode nach Lyon auf den 24. Juni 1245 aus. Der Papst ließ Einladungsschreiben ergehen an den Kaiser Balduin II. von Constantinopel, an die Könige von Frankreich, Spanien, England u. s. w., und forderte diese Fürsten auf, entweder selbst zu erscheinen oder Vertreter zu der Versammlung abzuordnen. Als besondere Zwecke der Synode werden in dem encyklischen Einberufungsschreiben hervorgehoben der traurige Zustand des römischen Reiches, die Verfolgungen der Tataren und die den bedrängten Christen in dem heiligen Lande zu bringende Hilfe. Am Vorabende des Festes der hll. Petrus und Paulus des Jahres 1245 wurde die Kirchenversammlung in dem Klostergebäude des hl. Justus eröffnet. Den Vorsitz führte Papst Innocenz IV.; ihn umgaben die Cardinäle, welche hier zuerst zur besondern Auszeichnung den rothen Hut trugen. Ferner waren drei Patriarchen anwesend, die von Aquileja, von Constantinopel und von Antiochien. Anwesend war auch der Kaiser Balduin II. von Constantinopel, ferner der Graf von Toulouse, Thaddäus von Suessa, kaiserlicher Kammerrichter, Procurator Friedrichs II., Gesandte (oratores) Ludwigs IX. von Frankreich, des Königs von England und anderer Fürsten. Aus Palästina war nur der Bischof von Berytus gekommen, niemand aus dem schrecklich verwüsteten, von den Mongolen zertretenen Ungarn, sehr wenige Bischöfe aus Deutschland und überhaupt den Ländern des Kaisers. Nach dem einleitenden Gottesdienste hielt der Papst eine Rede über den traurigen Zustand der Christenheit; wie Christus, das Haupt, so blute auch der Leib der Kirche dieser Zeit aus fünf Wunden. Diese Wunden seien der Einfall der Barbaren in die christlichen Länder, das Schisma der griechischen Kirche, die aufwuchernden Irrlehren, der Fall Jerusalems in die Hände der Chowaresmier und die feindlichen Thaten Friedrichs II. gegen die Kirche. Sonst füllten die erste Sitzung Anklagen des Papstes gegen den Kaiser und Entschuldigungen desselben durch Thaddäus. Der letztere bot unter anderm die Könige von Frankreich und England als Bürgen an, daß der Kaiser das halten werde, was er versprochen habe und verspreche. Dieß wollte der Papst nicht annehmen; denn wenn der Kaiser nicht Wort halte, so müsse der Papst gegen drei der mächtigsten Fürsten der Erde feindlich auftreten, und die letzten Dinge würden ärger als die ersten. Die zweite Sitzung war einige Tage nachher. Mehrere Bischöfe erhoben sich klagend gegen den Kaiser, welchen Thaddäus mit Energie vertheidigte. Letzterer bat auch inständig um Hinausschiebung der dritten Sitzung, weil der Kaiser persönlich zu erscheinen im Begriffe stehe. Dem Kaiser wurden zwei Wochen Frist gegeben. Die dritte Sitzung wurde zur bestimmten Zeit abgehalten. In dieser Sitzung verkündigte der Papst, daß von nun an das Fest Mariä Geburt mit einer Octav gefeiert werden solle. Dann ließ der Papst mehrere Bestimmungen verlesen, welche für die Wiedergewinnung des heiligen Landes, die Unterstützung des lateinischen Kaiserthums und zum Schutze der Christenheit gegen die Einfälle der Tataren von ihm erlassen waren. Die Constitution wegen des lateinischen Kaiserthums beginnt mit den Worten Arduis mens nostra occupata negotiis. Mit der gemeinsamen Billigung des Concils war dieses die Weise der Unterstützung: Die Hälfte der jährlichen Einkünfte der Dignitäten und der Personate wie der Präbenden und anderer kirchlichen Beneficien jener Personen, welche nicht wenigstens sechs Monate im Jahre Residenz halten, sei es, daß sie ein

oder mehrere Beneficien haben, solle dem lateinischen Kaiserthum als Beisteuern überlassen werden. Frei hiervon sind die persönlich bei dem Papste, bei den Cardinälen und anderen Prälaten angestellten Cleriker; sodann die, welche in Geschäften ihrer Kirchen oder der Studien wegen nicht Residenz halten können; frei sind natürlich auch die Kreuzfahrer oder die, welche dem Reiche von Constantinopel zu Hilfe eilen. Ausgenommen von der Befreiung, außer den zwei letzten Klassen, sind indeß diejenigen, welche über 100 Mark jährliches Einkommen beziehen; diese müssen auf drei Jahre den dritten Theil ihres Ueberschusses abtreten. Wer nicht beiträgt, wird mit dem Banne bedroht. Von den Einkünften der römischen Kirche verspricht der Papst, nach vorherigem Abzuge des Zehnten für das heilige Land, einen zweiten Zehnten zu diesem Zwecke. Abgesandte des apostolischen Stuhles werden diese Gelder einziehen. Die Theilnehmer an diesem frommen Werke erhalten dieselben kirchlichen Wohlthaten wie die Kreuzfahrer. Diese Beschlüsse, heißt es, erwirkte der Kaiser Balduin II. auf vieles Bitten. Die Constitution gegen die Tataren beginnt mit den Worten Christianae religionis cultum. Die christlichen Länder sollen gegen ihre Einfälle durch feste Plätze geschützt werden. Von der etwaigen Ankunft der Feinde möge der apostolische Stuhl in Kenntniß gesetzt werden. Er selbst werde für die Ausgaben und Opfer beisteuern und dafür sorgen, daß die Hilfe des christlichen Erdkreises den bedrängten Christen in reichlichem Maße zufließe. Die dem heiligen Lande zu bringende Hilfe war ein besonderer Gegenstand der Sorgfalt dieses Concils. Die betreffende Constitution beginnt Afflicti corde pro deplorandis terrae sanctae periculis. Die Priester und die Cleriker, welche sich in dem christlichen Heerlager befinden, sollen fleißig beten und ermahnen, sollen die Kreuzfahrer zur Reue über ihre Sünden, zur Mäßigung, zu gegenseitiger Liebe durch Wort und Beispiel erwecken, daß sie nicht bloß mit weltlichen, sondern auch mit geistlichen Waffen die Feinde Gottes niederwerfen. Diesen Clerikern verwilligt der Papst mit Zustimmung des Concils, daß sie ihr ganzes Einkommen durch drei volle Jahre beziehen sollen, wie wenn sie Residenz hielten. Die übrigen Geistlichen sollen zu persönlicher Theilnahme an den Kreuzzügen oder doch zu Opfern für dieselben alles Volk dringend ermahnen. Alle Cleriker, niedere und höhere, sollen den zwanzigsten Theil aller Einkünfte drei Jahre lang beisteuern zum Schutze des heiligen Landes unter Strafe der Excommunication, der Papst und die Cardinäle den zehnten Theil. Die Kreuzfahrer sind von den gewöhnlichen bürgerlichen Lasten exemt; ihre Personen und ihre Güter sind unter den Schutz des hl. Petrus aufgenommen. Wenn sie eidlich zur Entrichtung ihrer Zinsen sich verpflichtet haben, so sollen die Gläubigen ihnen den geleisteten Eid erlassen und sollen von Eintreibung der Zinsen abstehen; die Juden aber sollen zum Nachlasse der Zinsen durch den weltlichen Arm gezwungen werden. Die Seeräuber und ihre Beschützer werden mit dem Banne belegt; auch sollen die Prälaten den Bann über die Fürsten und Beamten aussprechen, welche ihre Untergebenen vom Seeraube nicht abhalten. Alle Strafgerichte der Kirche werden verhängt und alle Strafen über die herabgerufen, welche den Mohammedanern Schiffe, Waffen oder Munition liefern, ihnen mit Hilfe oder mit Rath zur Seite gehen zum Schaden des heiligen Landes. Sie sollen nicht absolvirt werden, wenn sie nicht das gewonnene Geld zum Nutzen des heiligen Landes verwendet haben. Vier Jahre lang solle durch die ganze Christenheit der Friede gehalten werden; die Prälaten sollen Allen Frieden oder Waffenstillstand befehlen unter Strafe der Excommunication gegen sie und des Interdicts gegen ihre Lande. Den Theilnehmern und Gehilfen an diesem heiligen Werke aber werden alle Schätze der kirchlichen Gnaden eröffnet. — In dieser Versammlung wurde sodann besonders verhandelt über die Gefangennehmung der Prälaten, welche zu dem durch Gregor IX. nach Rom ausgeschriebenen Concil reisen wollten. Alle Beredsamkeit des Thaddäus konnte den Kaiser nicht entschuldigen. Da er keinen andern Ausweg wußte, so appellirte er für seinen Herrn an das nächste allgemeinere Concil. Der Papst erwiederte: „Es genügt das allgemeine Concil so Vieler, welche deinen Herrn nicht ohne Beschwerlichkeit umsonst erwartet haben, so vieler Patriarchen, Erzbischöfe, Bischöfe und anderer Edlen aus verschiedenen Theilen der Welt oder deren Stellvertreter. Die Abwesenden sind deßwegen nicht hier, weil sie von den Stricken deines Herrn gebunden sind. Darum ist es nicht gerecht, daß der gegen ihn auszusprechende Urtheilsspruch der Entsetzung verzögert werde, damit er nicht noch aus seiner Bosheit einen Vortheil zu ziehen scheine, da doch niemandem sein Betrug nutzen soll." Am 17. Juli wurde sofort das Absetzungsurtheil gegen den Kaiser verkündet, welches beginnt Ad apostolicae dignitatis apicem. Alexander Natalis sucht weitläufig zu beweisen, daß der Papst diese Absetzung nur in seinem, nicht in dem Namen des Concils ausgesprochen habe. In diesem Urtheile wird der Kaiser vorzüglich wegen vier überwiesener Verbrechen entsetzt: 1. wegen vielfachen Meineids und Friedensverletzungen zwischen Staat und Kirche; 2. wegen dringenden, fast evidenten Verdachts der Häresie; 3. wegen Kirchenraubs in der Gefangennehmung und gewaltthätigen Zurückhaltung von Cardinälen und anderen kirchlichen Würdenträgern; 4. wegen Verletzung der päpstlichen Majestät durch seine Briefe an Gregor IX.; weil er ferner die Bewohner des Kirchenstaats gegen ihren rechtmäßigen Herrn aufgereizt und demselben Städte und Castelle weggenommen habe. Dazu kam die Anklage der Unterdrückung kirchlicher Freiheit, besonders in der Besetzung der kirchlichen Aemter; denn durch seine Schuld waren damals 11 Erzbisthümer und viele Bisthümer hirtenlos. Infolge

dieser und anderer Verbrechen wurden die, welche ihm den Eid der Treue geschworen hatten, von demselben entbunden. — Die meisten Bischöfe unterschrieben die Entsetzung des Kaisers. Die Verkündigung des über ihn verhängten Urtheils wurde später den Dominicanern übertragen, 21. December 1245. — Noch traf die Synode eine Reihe kirchlicher Bestimmungen, welche sich in dem L. VI Decret. finden, besonders über das Gerichtswesen, und andere sehr nützliche Bestimmungen über die Verwaltung und Erhaltung des kirchlichen Vermögens, welches, wie oben gezeigt, mit keinen geringen Lasten belegt war. Auch mehrere Privatverhandlungen kamen vor, z. B. Beschwerden der Engländer über Gewaltthätigkeiten eines dortigen päpstlichen Legaten Martin. (Vgl. Raynaldus ad a. 1245; Matthaeus Paris., Hist. Anglic. ad a. 1245; Harduin, Conc. VII, 375—406; Mansi XXIII, 605; Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl. V, 1105 ff.)

Die zweite allgemeine Synode (die 14. allgemeine). Kaum hatte Gregor X. (s. d. Art.) den päpstlichen Stuhl bestiegen (27. März 1272), als er die christlichen Fürsten und Prälaten zu einem allgemeinen Concil auf den 1. Mai des Jahres 1274 einlud. Zweck der Berufung waren die allgemeinen Anliegen der Christenheit, die bedrängte Lage des heiligen Landes und das griechische Schisma. Das Einladungsschreiben an die Prälaten im heiligen Lande ist vom 31. März 1272 datirt; sie werden streng aufgefordert, zu der bestimmten Zeit an dem Orte zu erscheinen, den ihnen der Papst erst später bekannt machen werde. Eine ähnliche Einladung erging an den griechischen Kaiser Michael Paläologus, der seit dem Jahre 1261 wieder in dem Besitze von Constantinopel war und schon im J. 1262 seine Geneigtheit zu einer Union mit den Abendländern an den Tag gelegt hatte. Der Papst sprach sein inniges Verlangen nach der Vereinigung, wie seine Hoffnungen auf Zustandekommen derselben aus. Unter demselben Datum erging eine Einladung an den Patriarchen Joseph von Constantinopel. Ueber das Nähere verwies er den Patriarchen an die längeren Briefe für den Kaiser. Der Kaiser antwortete im J. 1273 und erhielt von dem Papste eine bestimmtere Einladung von Lyon aus, datirt vom 24. December 1273. — Das Concil selbst wurde durch den Papst zu Lyon eröffnet den 7. Mai 1274 in der Cathedrale zum hl. Johannes. Anwesend waren der König Jacob von Aragonien, die Patriarchen Pantaleon von Constantinopel und Opizo von Antiochien, lateinischen Ritus. Unter den Cardinälen saß auch der hl. Bonaventura. Ferner waren die Gesandten der Könige von Frankreich, Deutschland, England und Sicilien zugegen. Der Papst hielt die Einleitungsrede unter dem Vorspruche: „Ich habe sehnlich danach verlangt, dieses Osterlamm noch vor meinem Leiden und Tode mit euch zu essen.“ Als Gründe der Berufung des Concils führte er an die Unterstützung des heiligen Landes, die Vereinigung mit den Griechen und die Verbesserung der Sitten. Nach seiner Rede erhob sich der Papst und schloß die erste Sitzung. Am 18. Mai fand die zweite Sitzung statt. Der Papst hielt eine Allocution, und es wurden Bestimmungen über Glauben und Regierung der Kirche vorgetragen. In der Zeit zwischen der ersten und zweiten Sitzung brachte es der Papst durch besondere Berathungen mit den kirchlichen Würdenträgern dahin, daß sie den Zehnten aller ihrer Einkünfte auf sechs Jahre zur Unterstützung des heiligen Landes abtraten. Vor der dritten Sitzung wurde die baldige Ankunft der griechischen Gesandten gemeldet; der Papst ließ darum alle Prälaten zusammenrufen, und der hl. Bonaventura hielt vor ihnen eine Rede mit dem Vorspruche: „Stehe auf, Jerusalem, stelle dich auf die Höhe und blicke im Kreise hin nach dem Lande des Morgens, und von da zähle deine Söhne vom Aufgang bis zum Niedergang.“ Nach diesem Vortrage wurden die Briefe über die Ankunft der Gesandten verlesen. Am 17. Juni wurde die dritte Sitzung gehalten. Vorher war der König von Aragonien abgereist. Der Cardinal Petrus von Ostia hielt eine Rede über den Text: „Erhebe im Umkreise deine Augen, und siehe, alle diese haben sich versammelt, sie sind zu dir gekommen.“ Hierauf wurde eine Anzahl von Constitutionen verlesen. Nach dieser Verlesung hielt der Papst eine Anrede an die Versammelten und gab hierauf allen Prälaten die Erlaubniß, Lyon bis auf sechs Meilen Entfernung zu verlassen. Den Tag der nächsten Sitzung bestimmte er nicht, weil die Ankunft der Griechen ungewiß war; so endete die dritte Sitzung. Am 24. Juni kamen die Gesandten des griechischen Kaisers Michael Paläologus an. Sie wurden unter allen Ehrenbezeigungen empfangen und zu der Wohnung des Papstes geleitet. Der Papst stand in dem Vorhofe mit allen Cardinälen und vielen Prälaten, und die Gesandten wurden von ihm mit dem Friedenskusse empfangen; sie übergaben die Briefe ihres Kaisers und der morgenländischen Bischöfe und sprachen in Gegenwart des Papstes, sie seien gekommen, um der heiligen römischen Kirche jeglichen Gehorsam zu leisten und den Glauben, welchen diese Kirche festhält, sowie ihren Primat zu bekennen. Einige Tage nachher, am 29. Juni, an dem Feste der Apostel Petrus und Paulus, hielt der Papst die feierliche Messe in der Hauptkirche des hl. Johannes, in Gegenwart aller Cardinäle und Prälaten, die zu der Synode berufen worden waren. Die Epistel wurde lateinisch und griechisch gelesen, ebenso das Evangelium gesungen; hierauf hielt der hl. Bonaventura einen Vortrag, und das Glaubensbekenntniß ward wieder lateinisch und griechisch gesungen. Der Artikel: „und an den heiligen Geist, welcher von dem Vater und von dem Sohne ausgeht“, wurde dreimal gesungen. — Am 4. Juli stellten sich dem Papste, umgeben von seinen Cardinälen, Abgesandte des Königs der Tataren

(Abagha) vor. Freitag den 6. Juli war die vierte allgemeine Sitzung. Nach der Predigt des Cardinals Petrus von Ostia hielt der Papst eine Anrede; unter Darlegung der drei Gründe zur Berufung des Concils sagte er, wie gegen die Meinung Aller die Griechen freiwillig zu dem Gehorsam und zu der Einheit des Bekenntnisses mit der römischen Kirche gekommen seien, und zwar ohne Forderung weltlicher Vortheile. Dann wurden die Briefe des griechischen Kaisers und der griechischen Bischöfe verlesen. Der Kaiser erkennt nach der ihm von dem Papste vorgelegten Glaubensformel den Primat des Papstes, den Ausgang des heiligen Geistes von dem Vater und dem Sohne und die Strafen des Fegfeuers an. Die Schreiben der Bischöfe waren ähnlichen Inhalts. Hierauf trat einer der Gesandten, der Logothet Georgius Akropolita, auf und sagte, er habe von seinem Kaiser den Auftrag, statt seiner den Glauben der römischen Kirche zu beschwören. Er schwur und bekräftigte einen körperlichen Eid auf seine und des Kaisers Seele, daß er den römischen Glauben als den wahren anerkenne, daß er ihn unverletzt bewahren, daß er nie von ihm abweichen werde; und wie den Glauben, so werde er den Primat der römischen Kirche, den er freiwillig bekenne, unverletzt bewahren. Nachdem das Te Deum gesungen worden war, hielt der Papst eine Anrede an die Versammlung, wieder mit den Anfangsworten: „Ich habe verlangt, dieses Osterlamm mit euch zu essen". Der Papst stimmte dann das Credo lateinisch an, und die Griechen sangen es griechisch, indem sie zweimal: „der von dem Vater und dem Sohne ausgeht", wiederholten. Nach diesem richtete der Papst wieder einige Worte an die Versammlung, worin er unter Anderem sagte, daß der König der Tataren Gesandte mit Briefen an ihn und die Versammlung geschickt habe; diese Briefe ließ er vorlesen. Am Schlusse kündigte der Papst zwei weitere Sitzungen und mit ihnen zugleich das Ende der Versammlung an. Am 7. Juli theilte der Papst den Cardinälen die neue Constitution über die Papstwahl mit; darüber entstanden Mißhelligkeiten zwischen ihm und den Cardinälen, die sich aber später ausglichen. Am 15. Juli starb der hl. Bonaventura zum Schmerz der ganzen Christenheit. Petrus von Ostia predigte über den Text: „Ich bin betrübt über dich, mein Bruder Jonathan". Viele Thränen und viele Seufzer folgten ihm nach: „denn diese Gnade hatte Gott ihm geschenkt, daß alle, die ihn sahen, sogleich von herzlicher Liebe zu ihm ergriffen wurden". Am 16. Juli war die fünfte Sitzung, vor welcher Petrus von Ostia einen der Gesandten der Tataren taufte. In der Sitzung wurde wieder eine Menge von Constitutionen verlesen. Nach dieser Lesung sprach sich der Papst in einer Anrede an die Versammlung über den unersetzlichen Verlust aus, welchen die Kirche in dem Hintritte des Bruders Bonaventura (s. d. Art.) erlitten habe. Er befahl allen Priestern durch die ganze Welt, eine Messe für ihn zu singen und eine andere für die Seelen aller derjenigen, welche auf der Her- und Rückreise, sowie während des Aufenthaltes bei dem Concil mit Tod abgegangen seien. Am folgenden Tage, den 17. Juli, war die sechste und letzte Sitzung. Mehrere Constitutionen wurden verlesen. Der Papst sprach über den Zweck der Berufung des Concils. Was zur Verbesserung der Sitten auf dem Concil noch nicht habe geschehen können, das werde er unverzüglich nachtragen. Die Sache wegen des heiligen Landes und der Vereinigung der Griechen sei glücklich begonnen und mit der Hilfe Gottes glücklich vollbracht. Damit endete dieses Concil. Die Union mit den Griechen wurde jedoch alsbald von den Griechen wieder aufgelöst (s. d. Art. Griechische Kirche), und dem heiligen Lande wurde von der Christenheit keine Hilfe gebracht. (Vgl. Hard. Concil. VII, 670 sq.; Mansi XXIV, 27 sq.; Leo Allatius, De eccles. occident. atque orientat. perpetua consensione 2, 15; Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl., VI, 125 ff.) [Neher.]

Lyon, Arme von, s. Waldenser.

Lyra, s. Nicolaus von Lyre.

Lysanias, im N. T. (Luc. 3, 1) Tetrarch von Abilene (s. d. Art.), zur Zeit Jesu, verschieden von einem ältern Lysanias, der von 40—34 v. Chr. zu Chalkis am Libanon herrschte (Dio Cass. 49, 32); denn Josephus erwähnt die „Tetrarchie des Lysanias" neben dem Vierfürstenthum des Philippus, des Sohnes von Herodes dem Großen (Antt. 18, 5, 10 extr.), welches nichts Anderes ist, als der Besitz des ältern Lysanias, der erst auf einen gewissen Zenodorus (Jos. Antt. 15, 10, 1), dann auf Herodes übergegangen war (l. c. 3). [Kaulen.]

Lysias, 1. im A. T. ein Mitglied des königlichen Hauses, welches durch Seleucus auf den syrischen Thron kam (1 Mach. 3, 32. 2 Mach. 11, 1), ward von Antiochus Epiphanes zum Statthalter des südlichen Syrien und Erzieher seines Sohnes Antiochus Eupator eingesetzt. In Ausübung dieser Aemter bot er eine bedeutende Macht gegen Judas den Machabäer auf. Zwei Abtheilungen dieses Heeres unter Nikanor und Gorgias wurden von den Juden bei Emmaus geschlagen (1 Mach. 4, 1 ff. 2 Mach. 8, 9 ff.). Im folgenden Jahre zog Lysias selbst mit einem viel größern Heere heran, ward aber zu Bethoron ebenfalls geschlagen (1 Mach. 4, 28 ff.), so daß Judas nunmehr daran gehen konnte, den Tempel zu reinigen und einen neuen Altar zu weihen. Bald nachher starb Antiochus Epiphanes, und sein Sohn Antiochus Eupator war ganz in der Gewalt des Lysias, der die Regierung eigenmächtig übernahm, während der von Antiochus Epiphanes zum Reichsverweser bestimmte Philippus und Demetrius Soter ebenfalls Ansprüche auf den Thron erhoben. Lysias begann sogleich den Krieg gegen die Juden von Neuem, belagerte Bethsura und lieferte Judas eine Schlacht, in welcher die Juden sich vor der Uebermacht zurückziehen mußten (1 Mach. 6, 32).

Nachdem Bethsura capitulirt hatte, zog Lysias gegen Jerusalem und würde dasselbe ausgehungert haben, wenn er nicht durch die Nachricht, daß Philippus gegen ihn heranrücke, zum Abzug bewogen worden wäre (1 Mach. 6, 55 ff. 2 Mach. 13, 1 ff.). Es gelang ihm, Philippus zu überwinden und von den Römern als Regent anerkannt zu werden; allein im nächsten Jahre fiel er mit seinem Mündel in die Hände des Demetrius Soter, und dieser ließ beide umbringen (1 Mach. 7, 2 ff. 2 Mach. 14, 2). — 2. im N. T. der römische Hauptmann, welcher Paulus zu Jerusalem in Gewahrsam nehmen und von da nach Cäsarea zur geordneten richterlichen Verhandlung bringen ließ (Apg. 23, 26; 24, 7 ff.). [Kaulen.]

Lysimachus, im Alten Testament 1. „der Sohn des Ptolemäus von Jerusalem", der griechische Uebersetzer des Buches Esther (Esth. 10, 21 griech.). — 2. ein Bruder des Hohenpriesters Menelaus, der während dessen Abwesenheit den Tempelschatz zu Jerusalem plünderte und deßwegen der Volkswuth zum Opfer fiel (2 Mach. 4, 29 ff.). [Kaulen.]

Lystra (Λύστρα, ἡ Apg. 14, 21, τὰ Apg. 14, 8. 2 Tim. 3, 11), Stadt in der kleinasiatischen Landschaft Lycaonien, nicht weit von Derbe und Iconium (Apg. 14, 6. 20; 16, 1), nimmt in der Geschichte des hl. Paulus eine wichtige Stelle ein, theils weil dort ihm auf der ersten Missionsreise göttliche Ehre erwiesen und er bald nachher gesteinigt wurde (Apg. 14, 8 ff.), theils weil daselbst sein treuer Gefährte Timotheus geboren war (Apg. 16, 1). [Kaulen.]

M.

Maacha (מַעֲכָה), im A. T. 1. Personenname für drei Männer und sechs Frauen. Diese sind wenig in die Geschichte eingetreten, ausgenommen die 3 Kön. 15, 2. 2 Par. 11, 20—22 genannte „Tochter", d. h. Enkelin Absaloms, die Lieblingsgemahlin Roboams, welche demselben den Thronfolger Abiam gebar. Da Absalom keinen Sohn, sondern nur eine Tochter Thamar hinterließ (2 Sam. 14, 27), welche mit Uriel aus Gibea verheiratet war, so muß Maacha aus dieser Ehe entstammt sein (Jos. Archaeol. 8, 10, 1), und es ist demnach auch ihr Name statt Michaja 2 Par. 13, 2 einzusetzen. Nach 3 Kön. 15, 10 bekleidete Maacha noch unter ihrem Enkel Asa die Stelle der Königin-Mutter, vielleicht weil derselbe in den ersten Jahren noch minorenn war, oder weil dessen Mutter frühzeitig gestorben war, und auf Maacha wäre dann die Ausdehnung des von Asa bekämpften Götzendienstes (2 Par. 14, 2) zurückzuführen, der in den drei Regierungsjahren Abiams wohl nicht so um sich greifen konnte.

2. Name eines Ländchens an der Nordgrenze des israelitischen Ostjordanlandes (2 Sam. 10, 6. 8. 4 Kön. 15, 29), so nach seinem ersten Besiedler genannt (Gen. 22, 24). Es wurde zu Syrien gerechnet und hieß daher auch Syria Maacha, „Syrien des Maacha" (אֲרַם מַעֲכָה, 1 Par. 19, 6). Noch bis zur israelitischen Königszeit bildete es ein eigenes kleines Reich, so daß Könige davon genannt werden (2 Sam. 10, 6. 1 Par. 19, 7). Die Hauptstadt dieses Ländchens, welche ganz nahe bei der palästinensischen Grenze lag, hieß Bethmaacha (2 Sam. 20, 14. 15. 3 Kön. 15, 20. 4 Kön. 15, 29 lies Abel, Domum Maacha, „Abel bei Bethmaacha"); die Einwohner wurden Maachati genannt (4 Kön. 25, 23. Jer. 40, 8). Letzteres kommt gewöhnlich als Collectivum vor und wird daher von der Vulgata mißverständlich in der Form Machati oder Machathi als Landesname gebraucht (Deut. 3, 14. Jos. 12, 5; 13, 11. 13. 1 Par. 4, 19). Nach Wetzstein (Reisebericht 82) ist Maacha „das spätere Hippene bis in die Nähe des ‚Roßhügels' (Tell el Faras)"; nach den Andeutungen der heiligen Schrift lag es zwischen dem Gebiet von Damascus und dem Hermon. [Kaulen.]

Mabillon, Johannes, Benedictiner aus der Congregation vom hl. Maurus, der größte und gelehrteste Mönch dieser Ordensgenossenschaft, wurde am 23. November 1632 zu St. Pierremont, in der Erzdiöcese Reims, als der Sohn einfacher Landleute geboren. Das kleine väterliche Haus ist noch heute in dem Zustande erhalten, den es vor 200 Jahren aufwies. (Vgl. L'abbé Gainet, Sur une Mission à Saint-Pierremont, Bulletin du diocèse de Reims, novembre 1869, und Jadart, La maison natale de Mabillon et son monument dans l'église de Saint-Pierremont [Ardennes], Caen 1885.) Den ersten Unterricht erhielt Mabillon von seinem Oheim, einem benachbarten Pfarrer. Da der gut beanlagte Knabe außergewöhnliche Fähigkeiten bekundete, wurde er nach Reims geschickt, um dort die humanistischen Studien zu vollenden. Propst Clement Boucher nahm ihn in sein Haus auf und sorgte für ihn wie ein zweiter Vater. Bald zählte Mabillon zu den besten Studenten der Reimser Universität. Während der Ferien, die er meist im bescheidenen Heim seiner Familie zubrachte, besuchte er gerne die Klöster der Nachbarschaft, besonders die Karthause von Mont-Dieu und die Prämonstratenserabtei Belval. An letzterem Orte fand er eine Bibelhandschrift, welche ihm wenig geschätzt zu sein schien. Als Kenner schrieb er in den jetzt zu Charleville aufbewahrten Codex Biblia sacra infiniti valoris et servatu dignissima. Ebenso durchforschte er die geschichtlich denkwürdigen Cömeterien und Kirchen der französischen Krönungsstadt, wo fast jeder Stein von den An-

fängen des Christenthums in Gallien zu ihm sprach. Als magister artium trat er in's Clericalseminar zu Reims und erhielt am 7. Januar 1651 die Tonsur. Der Fleiß und die Ausdauer, womit er dem Studium der verschiedenen theologischen Disciplinen oblag, hielt gleichen Schritt mit seinem Eifer für die gottesdienstlichen Uebungen und mit dem Bestreben, sich durch Tugend und Frömmigkeit auf das Priesterthum vorzubereiten. Es trat die Frage an ihn heran, ob er das Ordensleben oder den Weltpriesterstand wählen sollte. In seiner Unentschiedenheit besuchte er öfter die blühende Abtei St. Remy, welche sich seit 1627 der Congregation vom hl. Maurus angeschlossen hatte, und erkannte bald, daß in diesem Orden für seine idealen Bestrebungen volle Befriedigung zu hoffen sei. Am 29. August 1653 trat er in das Noviciat und legte im folgenden Jahre die feierlichen Gelübde ab. Jetzt schon wurde er von den Oberen dazu verwendet, die jüngeren Ordensleute in das Wesen der Liturgie einzuführen. Uebergroße Anstrengung aber verursachte ihm ein heftiges Kopfleiden, welches ihm längere Zeit jede geistige Thätigkeit unmöglich machte; einige Erholung fand er durch den Aufenthalt auf den ländlichen Höfen des Klosters. Später nahm er in der Abtei Corbie (s. d. Art.) seine Studien wieder auf und bereitete sich auf die Priesterweihe vor, welche er am 27. März 1660 zu Amiens empfing. Seinem wissensdurstigen Geist boten die Handschriften der Abtei reiche Anregung (Revue des questions histor., janv. 1891, 162, und Delisle, Le cabinet des mscr. de la Bibl. nation. II, 104—141); doch befiel ihn wieder sein Kopfleiden mit alter Heftigkeit, so daß die Oberen ihm die mehr zerstreuenden Aemter eines Pförtners, Eleemosynars, Procurators und endlich Cellerars übertrugen. Er verfaßte in dieser Zeit Hymnen auf die Klosterstifterin, die hl. Bathildis (s. d. Art.), und auf den hl. Adalhart, welche später im Officium der Kirche von Corbie Verwendung fanden. Von Corbie wurde Mabillon im Juli 1663 nach der Abtei St. Denys bei Paris geschickt und erwies sich hier auf der Kanzel wie im Katechismusunterricht und der Seelsorge auch als Mann des Volkes und Vater der Kleinen. Neben dieser seinem Herzen sehr zusagenden Thätigkeit übertrug man ihm das Amt eines Thesaurars oder Hüters der Alterthumsschätze und Reliquien der berühmten Abtei. In dieser Eigenschaft hatte er den zahlreich nach St. Denys strömenden Gästen die Merkwürdigkeiten und Königsgräber zu zeigen; doch fand er durch sorgfältige Ausnutzung jeder freien Minute noch Muße, die Werke der Väter und die ascetischen Schriften der besten Scholastiker und Mystiker des Mittelalters zu studiren. Da er erfuhr, daß man in seiner Congregation sich mit dem Gedanken trug, eine neue kritische Ausgabe der Kirchenväter vorzubereiten, so widmete er schon jetzt den Werken des hl. Bernhard seine besondere Aufmerksamkeit und dachte seine durch Vergleichung der Handschriften gewonnenen Resultate einem künftigen Arbeiter zur Verfügung zu stellen. Er ahnte in seiner Demuth nicht, daß er selber durch eine vorzügliche Ausgabe des Doctor mellifluus die ersten Lorbeeren ernten sollte.

Seine außerordentliche Begabung und sein Geschick für gelehrte Arbeiten bestimmte jetzt die Oberen, ihn 1664 dem berühmten Lucas d'Achery (s. d. Art.) in der Abtei St. Germain des Prés zu Paris als Mitarbeiter zur Seite zu geben. Zugleich erhielt er den Auftrag, die vom Mauriner Claude Chantelou begonnene Ausgabe des hl. Bernhard in erweiterter Gestalt und nach neuem Plane zu vollenden. Mabillon ging muthig an die keineswegs leichte Arbeit, und in weniger als drei Jahren konnte er die Erstlingsfrucht seiner wissenschaftlichen Studien in zwei starken Foliobänden der Oeffentlichkeit übergeben: S. Bernardi Abbatis primi Claraevallensis Opera omnia, 6 tomi in 2 voll., Parisiis 1667; zugleich erschien eine andere Ausgabe zum Handgebrauch in 9 Octavbänden. Auf Wunsch des Papstes Alexander VIII. mußte Mabillon bald noch eine dritte veranstalten. Weitere Auflagen erschienen zu Paris 1690 und 1719, zu Venedig 1726, 1750, 1760, 1765 und 1781; dann zu Besançon 1835—1836, Paris 1839, Mailand 1850 und zuletzt in der Patrologie von Migne, Paris 1862. Die bekannten Schriften des heiligen Lehrers sind in dieser kritischen Ausgabe bedeutend vermehrt, gesichtet, geordnet, mit gelehrter Vorrede und trefflichen Noten versehen. Hauréau sagt darüber: Mabillon bewies in seinen Noten zum hl. Bernhard einen solchen Geschmack, so viel Scharfsinn, Belesenheit und Erudition, daß man ihn nach dieser ersten Publication sofort unter die großen Gelehrten des Jahrhunderts zählte (Nouvelle biographie générale XXXII, 438), und daß ein Kritiker mit Recht sagen konnte, Mabillon schreibe Latein wie Bossuet Französisch.

Es harrte des jungen Gelehrten eine noch größere Arbeit, die zur Lebensaufgabe für ihn werden sollte. In den Klöstern des Benedictinerordens pflegte man von jeher die Ereignisse im Leben der Ordensfamilie, sowie auch die in die Geschichte des Klosters einschlägigen Begebenheiten aus Staat und Kirche mit emsiger Sorgfalt und Genauigkeit für die Nachwelt aufzuschreiben. Schon d'Achery hatte begonnen, solche Acten und Chroniken des Gesammt-Benedictinerordens, der sich über das ganze Abendland, ja über Constantinopel und das heilige Land erstreckte, zum Zwecke einer das ganze Mittelalter umfassenden Geschichte des Ordens zu sammeln; Mabillon trat ihm jetzt hilfreich zur Seite und gewann theils durch briefliche Gesuche, theils durch spätern persönlichen Besuch vieler Abteien in Nah und Fern reiches Material, welches neue und reiche Aufschlüsse über die Gesammtgeschichte des Mittelalters gewährte. Die scharfe Kritik, welche Mabillon übte, zog ihm freilich manchen Tadel zu; insbesondere nahm man es übel, daß er einige Heilige, die bisher als Benedictiner gegolten, „ohne nöthigenden Grund" anderen Or-

den zugetheilt habe. Das Rechtfertigungsschreiben Mabillons gibt nicht minder von seiner Demuth als von seiner Liebe zur Wahrheit und zur Kirche Zeugniß. Er legt darin die Gründe seines Verfahrens mit so viel Einfalt und Würde dar, daß in der Folge niemand mehr seine Arbeit zu kritisiren wagte (Oeuvres posthumes I, 435 ss.; Broglie I, 44 ss.). Der erste Band der Acta Sanctorum Ordinis sancti Benedicti erschien 1668 zu Paris, kaum ein Jahr nach der Herausgabe des hl. Bernhard. Er wurde in der Gelehrtenwelt freudig begrüßt; war es ja nicht eine einfache Sammlung von Heiligenleben, sondern ein Geschichtswerk ersten Ranges. Der Verfasser stellte sich darin die Aufgabe, die Chronologie zu berichtigen, viele controverse und dunkle Punkte der Kirchen- und Profangeschichte aufzuklären und namentlich die Gebräuche und Sitten der Vorzeit zu erläutern. Die weiteren acht Bände, welche im Laufe der folgenden dreißig Jahre in verschiedenen Zwischenräumen erschienen, steigerten stufenweise den Ruf des Verfassers (erste Ausgabe Paris 1668—1701; zweite Venedig 1733—1740, 9 Foliobände). Die Vorreden (Praefationes ad Acta), welche später gesammelt und in einem besondern Foliobande wiederholt gedruckt wurden (Trient 1724, Venedig 1732, Rouen 1733), erweckten um so höheres Interesse, weil sie abgerundete historisch-archäologische Tractate waren. Ein berufener Kritiker sagt von ihnen: Sie allein genügen, einem Gelehrten unsterblichen Ruhm zu sichern (Mémoires de Trévoux; vgl. Broglie I, 50). Daneben gab Mabillon in denselben Jahren eine Reihe anderer Werke heraus, von denen unten die Rede. Das Räthsel, wie dieser Mann bei seiner schwächlichen Gesundheit so Erstaunliches zu leisten vermochte, löst uns Ruinart, wenn er sagt: Mabillon verlor keinen Augenblick seiner kostbaren Zeit; er versagte sich jede Zerstreuung; kaum daß er seiner zarten Constitution die nöthige Ruhe und Erholung gönnte. Um 2 Uhr Morgens stand er auf, und nach den dem Gebete, der heiligen Messe und dem Chordienst gewidmeten Stunden wurde bis zum Mittag rastlos gearbeitet. Nicht weniger sorgfältig wurden die Nachmittagsstunden ausgenutzt; oft setzte er die Studien ohne Unterbrechung bis tief in die Nacht hinein fort (Abrégé de la vie de Dom Jean Mabillon, Paris 1709, 51). Im Verlaufe der Arbeiten für die Acta Sanctorum und der sich daran schließenden Annalen des Ordens ergab sich, daß für die Beurtheilung mancher Einzelheiten eine an Ort und Stelle vorzunehmende Prüfung der Inschriften und anderen Documente oder eine Besichtigung baulicher Monumente unerläßlich war. Mabillon unternahm daher in Begleitung eines Mitbruders, zuerst Michael Germain's, später Ruinart's, mehrere Reisen durch Frankreich, Flandern und die Niederlande, später durch Deutschland und Italien. Nichts, was für die Geschichte von Bedeutung war, entging dem scharfsichtigen Forscher; da aber Manches von dem in den Bibliotheken oder auf Monumenten Vorgefundenen auf die Ordensgeschichte keinen Bezug, wohl aber ein allgemeines Interesse hatte, so gab Mabillon das Wichtigste davon in gesonderten Bänden heraus. Auf diese Weise erschienen in vier Quartbänden die Vetera Analecta, seu Collectio veterum aliquot operum et opusculorum, Paris. 1675—1685. Sie enthalten vortreffliche Abhandlungen des Verfassers, Fragmente und ganze Werke, Reden u. dgl. älterer Kirchenschriftsteller, Conciliendecrete u. s. w. Eine zweite Ausgabe mit dem Leben Mabillon's von De la Barre wurde in Paris 1723 in Folio herausgegeben. Zu dieser Zeit nahm er auch, freilich ohne sonderliches Glück, an der Controverse über den Verfasser der Nachfolge Christi theil und schrieb: Animadversiones in vindicias Kempenses a R. P. N. Canonico regulari Congr. Gallicanae advers. D. Fr. Delfau, monach. Benedictin. Congr. S. Mauri, Paris. 1677, 2. ed. 1712.

Den größten Ruhm sollte ihm ein anderes Werk bringen, worin er die diplomatische Kritik und die Urkundenlehre zum ersten Male wissenschaftlich darstellte. Seit Laurentius Valla (1440) hatten manche Gelehrte versucht, sichere Grundsätze und Regeln für die Prüfung alter Urkunden und Handschriften zu gewinnen; da es aber zumeist an der systematischen Begründung und an umfassendem Beweismaterial fehlte, war der Erfolg gering. Auch der bedeutendste unter den Bollandisten, Daniel von Papebroek, trat 1675 in der Vorrede zum zweiten Aprilbande der Acta Sanctorum (Propyl. antiq. pars I ad tom. II April., no. 20 De diplomat. discernendis) mit einer Theorie hervor, welche die Grenzen einer gesunden Kritik überschritt; er stellte die Aechtheit vieler Urkunden, auf welchen bisher die Historiker ihre Schlüsse aufgebaut, und darunter auch die zu Gunsten der Benedictiner lautenden Documente der fränkischen Könige, in Frage. Die Sache war zu wichtig, als daß die Mauriner dieselbe hätten stillschweigend hinnehmen dürfen. Mabillon erhielt den Auftrag, eine Entgegnung zu schreiben. Statt bloß die Authenticität der angegriffenen Diplome zu vertheidigen, erachtete er es für würdiger und dem Interesse der Kirche wie der Wissenschaft dienlicher, sichere und unbestrittene Grundsätze der Diplomatik aufzustellen. Er that dieß in dem umfangreichen Werke De re diplomatica libri VI, fol. maj., Paris. 1681; einer Arbeit, die man sein Meisterwerk nennen darf. Hochherzigerweise erklärte Papebroek sich selbst für besiegt und schrieb an Mabillon einen schönen Brief. Der Verfasser der Diplomatik ließ sich an Großmuth nicht übertreffen und zollte in seinem Antwortschreiben sowohl der tiefen Gelehrsamkeit als auch der Demuth des Bollandisten gebührende Anerkennung. Von dieser Zeit an blieben die beiden Männer bis zu ihrem Ende in herzlicher Freundschaft verbunden, beriethen einander in schwierigen Fragen und theilten sich gegenseitig die Resultate ihrer Forschungen uneigennützig mit; Mabillon griff bald darnach zur Feder, um die

14 Bände März, April und Mai der Acta Sanctorum vor der ihnen drohenden römischen Censur zu bewahren. Seine Diplomatik fand verschiedene Gegner; insbesondere that sich, einige Jahre später, der Jesuit Germon durch heftige Angriffe auf dieselbe hervor. Dieß veranlaßte Mabillon, in einem Supplementum librorum de re diplom., Par. 1704. 1709, Neap. 1789, Einiges genauer zu präcisiren, Anderes durch neue Beweise zu stützen. Uebrigens ließ er sich in der Ueberzeugung, daß die Richtigkeit der von ihm aufgestellten Regeln mit der Zeit allgemeine Anerkennung finden würde, zu keiner weitern Entgegnung mehr bewegen. In der That war auch der Erfolg des Werkes durchschlagend, und wenn spätere Forscher die von Mabillon gewonnenen Resultate auch erweiterten, vertieften und theilweise modificirten, so bleibt das Werk doch heute noch die unentbehrliche Grundlage der Paläographie und Diplomatik (Th. Sickel, Acta regum et imper. Karolinorum, 1. Theil, Lehre von den Urkunden, Wien 1867, 34, n. 12). Dieses Werk machte den Minister Colbert auf Mabillon aufmerksam, und da Mabillon sich um die Geschichte der Könige Frankreichs so verdient gemacht hatte, trug Colbert ihm eine Pension von 2000 Livres aus dem königlichen Schatze an. Eine solche Unterstützung wies der genügsame Mann mit der Erklärung zurück, daß er die Armut gelobt habe und von dem Kloster das Nöthige empfange. Jetzt sandte ihn Colbert 1682 nach Burgund, um einige die Genealogie des königlichen Hauses betreffende Documente aufzusuchen und nach Paris zu bringen. Der glückliche Erfolg bewog ihn, bei Ludwig XIV. auszuwirken, daß Mabillon auf königliche Kosten Deutschland bereise und die dortigen Archive durchforsche. Mabillon trat 1683 diese Reise an. In Luxeuil, der ehrwürdigen Stiftung des hl. Columban, fand er den mehr als 1000jährigen Codex der altgallicanischen Liturgie (Lectionarium Luxoviense), den er nach seiner Rückkehr mit Commentar und Dissertationen veröffentlichte (De liturgia Gallicana libri III, accedit disquisitio de cursu Gallicano, Par. 1685. 1729), wobei er die Gottesdienstordnung der vorkarolingischen Periode des Reiches beleuchtete. Mabillon dehnte seine Reise über die nördlichen Theile der Schweiz, über Tirol, Schwaben, Bayern und das Gebiet von Salzburg aus. Einen Theil der reichen Ausbeute gab er im IV. Bande der Analecten als Iter germanicum. Inzwischen war Mabillon's Gönner Colbert gestorben und der Erzbischof Le Tellier von Reims an dessen Stelle getreten. In Würdigung der Verdienste, welche Mabillon erworben hatte, machte Le Tellier dem Könige den Vorschlag, denselben auch nach Italien zu senden, um theils Bücher und Handschriften für die königliche Bibliothek zu erwerben, theils durch neue Forschungen die Literatur zu bereichern. Ludwig, der hierin eine Erhöhung seines eigenen Ruhmes sah, gab sogleich Befehl, Mabillon solle nicht bloß auf königliche Kosten, sondern auch unter königlichen Auspicien, gleichsam als Legat seines Herrn, sich zur Reise nach Italien rüsten. Von M. Germain begleitet, trat Mabillon am 1. April 1685 die Reise an, besuchte Turin und Mailand, wo besonders die ambrosianische Liturgie ihn beschäftigte, ging über Verona, Padua, Venedig und Florenz, kam am 5. Juni nach Rom, von da nach Neapel, besuchte fast jede Bibliothek, Kunstsammlung und Kirche, welche etwas Merkwürdiges bot, und fand überall die ehrenvollste und herzlichste Aufnahme. Nachdem er 15 Monate lang die religiösen und wissenschaftlichen Schätze durchforscht, vergessene Werke der Literatur an's Licht gebracht, kostbare Bücher gesammelt und Handschriften, die um keinen Preis anzukaufen waren, abgeschrieben hatte, kehrte er im J. 1686 nach Frankreich zurück und bereicherte die königliche Bibliothek mit mehr als 3000 seltenen Büchern und Handschriften. Die Beschreibung der Reise und ihre Ergebnisse mit Beifügung von Documenten, insbesondere der neu entdeckten Ordines Romani seu antiqui libri rituales S. Romanae Ecclesiae, wurden im Museum italicum seu collectio veterum scriptorum ex bibliothecis italicis, Par. 1687 ad 1689, in 2 Bänden bekannt gemacht. Ein dritter Band mit den Briefen des Camaldulenser-Generals Ambrosius kam nicht zur Ausführung und wurde erst später bei Martène et Durand, Amplissima collectio veter. script. III, Par. 1725, abgedruckt.

Nach seiner Rückkehr lebte Mabillon wieder so zurückgezogen im Kloster von St. Germain, daß niemand in dem stillen und bescheidenen Klostergeistlichen den Mann erkannt haben würde, dessen Kenntnissen auch Deutschland und Italien gehuldigt hatten. Sein Wunsch, nur dem Studium und dem Gebete leben zu dürfen, sollte aber nicht erfüllt werden. Er wurde in eine literarische Fehde verstrickt, auf deren Ausgang die weitesten Kreise mit Interesse blickten. Abt Armand Le Bouthillier de Rancé, welcher in der alten Cistercienserabtei La Trappe die alten strengen Formen der Mönchsascese wieder einführte (vgl. d. Art. Trappisten), hielt dafür, daß eine wissenschaftliche Thätigkeit die Vollkommenheit der Mönche hindere, welche neben Hand- und Feldarbeit nur dem Gebete und dem Psalmengesange leben dürften. Zur Rechtfertigung seiner Ansicht schrieb de Rancé das Buch De la sainteté et des devoirs de la vie monastique, 2 vols., Paris 1683. Die Jansenisten und selbst andere hervorragende Männer, wie Bossuet, gaben dem Rigorismus des Abtes Beifall, während die Vertreter der klösterlichen Tradition, selbst die Karthäuser, gewichtige Bedenken gegen die neue Auffassung erhoben. Als nun de Rancé 1684 die angegriffenen Sätze noch schärfer in dem Schriftchen Eclaircissement de quelques difficultés que l'on a formées sur le Livre de la Sainteté (Neudruck Paris 1847), zur Darstellung brachte, wurde Mabillon von seinen Freunden bestürmt und von den Oberen aufgefordert, die wahre Ordens-

tradition klarzulegen. Es geschah dieses in dem Werke Traité des études monastiques, divisé en trois parties, avec une liste des principales difficultés qui se rencontrent en chaque siècle dans la lecture des originaux et un catalogue de livres choisis pour composer une bibliothèque ecclésiastique, Par. 1691. 1692 (sogleich auch in's Lateinische und in's Italienische übersetzt). Ohne die Thesen des Abtes von La Trappe direct anzugreifen, zeigt Mabillon, daß die im rechten Geiste betriebenen Studien zur Aufrechthaltung der klösterlichen Disciplin nöthig seien. Die Klöster hätten die Aufgabe, die christliche Vollkommenheit zu pflegen und damit auch dem Gesammtwohle der Kirche zu dienen. Ein wahrer Ordensgeist und eine festbegründete Religiosität werde aber durch wissenschaftliche Beschäftigung gefördert, während ihr Abgang nicht, wie Rancé meine, Demuth und Regularität, sondern Trägheit und Erschlaffung erzeuge. Seine Thesen bewies Mabillon aus der Regel des hl. Benedict selbst, aus den ausgezeichneten Leistungen der Ordensmitglieder, die beim tiefen Studium sich selbst heiligten und den Interessen der Kirche dienten, aus den reichen Bibliotheken, die vom Anfange an in den Klöstern angelegt wurden, und aus den vielen Handschriften und literarischen Quellen, die man fast einzig dem Fleiße der Mönche verdanke. Hierauf zählt er die Wissenschaften auf, deren Studium den Religiosen zu empfehlen sei, schreibt die Art des Studirens vor und macht mit den nöthigen Hilfsmitteln bekannt. De Rancé antwortete mit ungewöhnlicher Heftigkeit in der Réponse au Traité des études monastiques, Par. 1692, in welcher er gegen Mabillon und den ganzen Benedictinerorden vorging. Mabillon ignorirte alle persönlichen Angriffe, beleuchtete aber in seinen Reflexions sur la réponse de M. l'Abbé de la Trappe, Par. 1692, auf's Neue in 30 Artikeln die Controverspunkte und gab am Schlusse die Grundsätze an, nach welcher die Streitfrage beurtheilt werden müsse. Neben dem Vorzuge einer schlagenden Logik und gediegener Kenntnisse in der kirchlichen Literatur und Tradition zeigte das Werk eine solche Gewandtheit, die schwachen Seiten des Gegners aufzudecken, und so viel Leben und Grazie, daß Mabillon nach dem Gesammturtheile sich selbst übertraf. De Rancé wollte noch einmal antworten, als Mabillon eine persönliche Zusammenkunft suchte und den frommen Abt durch Versicherung seiner Liebe und Verehrung völlig entwaffnete.

Auch sonst blieb Mabillon von Angriffen nicht verschont. Seine Vorrede zum VII. Bande der Werke des hl. Augustinus (später im X. Bande abgedruckt) erlitt Angriffe, weil damals gerade die jansenistische Controverse im Vordergrunde stand. Als in England die Kunde sich verbreitete, ein französischer Mönch Gabillon sei apostasirt, wurde durch Namensverwechslung die Sache auf Mabillon übertragen, und die Angabe fand so viel Glauben, daß Mabillon 1698 ein Glaubensbekenntniß veröffentlichte; in demselben erklärte er, daß die Vertheidigung der katholischen Kirche und ihrer Interessen seine Lebensaufgabe sei, für die er sein Blut zu geben bereit sei. Andere Unannehmlichkeiten verursachte ihm eine Anfangs anonym erschienene Schrift Eusebii Romani ad Theophilum Gallum epistola de cultu Sanctorum ignotorum, 1698. Den Ausgangspunkt der Schrift bildete die in Frankreich aufgekommene Sitte, daß man den Reliquien namenloser Martyrer aus den römischen Katakomben, denen man bei ihrer Erhebung Namen gegeben hatte, besondere liturgische Festlichkeiten weihte, während nach einem Decrete von 1691 nur solche Heilige, die im Martyrologium stehen, in Messe und Officium gefeiert werden sollten. Man ging sogar so weit, Lebensbeschreibungen solcher unbekannter Martyrer zu verfassen. Mabillon tadelte aber auch, daß man in Rom manche in den Gräbern gefundene Gebeine ohne ausreichenden Grund als Martyrergebeine ausgebe. In seiner ersten Gestalt erregte das Schriftchen in Rom Anstoß und veranlaßte mehrere Gegenschriften. Mabillon änderte einige von der Index-Congregation beanstandete Sätze und übersandte 1705 an Papst Clemens XI. eine verbesserte Ausgabe. Hiermit war die Sache erledigt. — Mit Mabillon's Ruhme wuchs seine Correspondenz in's Uebermäßige. Aus allen Gegenden Frankreichs, aus Deutschland, Italien, Spanien und England kamen zahlreiche Briefe von Geistlichen und Laien, Professoren, Staatsbeamten, Cardinälen und Fürsten, in denen theils wissenschaftliche Fragen behandelt, theils Rath und Hilfe in Seelenangelegenheiten erbeten wurden. Allen diente Mabillon mit gleicher Liebenswürdigkeit. Noch jetzt bewahrt die Nationalbibliothek in Paris (Fonds de St.-Germain) viele Foliobände mit seinen Briefen, welche aber seine Correspondenz mit dem Auslande noch lange nicht erschöpfen. Der Briefwechsel mit verschiedenen Cardinälen, besonders mit Cardinal Bona, hatte unter Anderem das Resultat, daß Mabillon die Dissertatio de pane eucharistico azymo et fermentato, Par. 1674, schrieb; für andere verfaßte er ascetische Schriften: La mort chrétienne sur le modèle de celle de N. S. Jésus-Christ et de plusieurs Saints, Par. 1702; Instruction sur le renouvellement de vie (Rouen 1874); weitere Abhandlungen liegen noch als Manuscripte in der Nationalbibliothek (Fonds franç. 19649 ss.).

Die Leiden, von denen Mabillon in seiner Jugend heimgesucht worden war, fingen im Alter wieder an, mit erneuter Stärke sich zu zeigen. Die sichtbare Abnahme seiner Kräfte drängte ihn, am Abende seines Lebens an die Herausgabe der Annalen des Benedictinerordens ernstlich zu denken, eines Werkes, welches er durch den Fleiß vieler Jahre vorbereitet und zum Zielpunkte aller seiner Studien gemacht hatte, und das nicht nur über die Geschichte des Ordens, sondern auch über die Kirchen- und Profangeschichte bedeutendes Licht

verbreitet und als hiſtoriſche Fundgrube für jeden ſpätern Geſchichtſchreiber des Mittelalters wichtig und ergiebig iſt. Im J. 1703 erſchien der erſte Band dieſes großen Geſchichtswerkes, dem bis zum J. 1707 noch 3 andere Bände folgten. Schon war auch der V. Band beinahe vollendet, doch ihn herauszugeben war Mabillon nicht mehr geſtattet. Am 1. December 1707 begab ſich Mabillon früh Morgens in das Benedictiner-Nonnenkloſter zu Chelles, wo einige geiſtliche Verrichtungen ſeiner harrten. Auf dem Wege dahin erkrankte er an ſchmerzlichem Blaſenleiden, und das Uebel verſchlimmerte ſich durch die verkehrte Behandlung unwiſſender Landchirurgen ſo ſehr, daß der aus Paris herbeigeholte Arzt erklärte, Mabillon ſei unrettbar für dieſe Welt verloren. Hierin täuſchte er ſich nicht. Todkrank brachte man ihn nach Paris, und ſchon am 27. December 1707 hauchte er unter dem Gebete ſeiner Brüder ſeine fromme Seele aus. Treffend bezeichnet ſein Schüler Ruinart des geliebten Lehrers Leben und Streben mit den Worten: Sic moriebatur, ut vivere non recusaret, sic autem vivebat, ut supremum non metueret diem, et spiritu magno vidit ultima. Auf Wunſch des Papſtes Clemens XI. wurde die Leiche an einer hervorragenden Stelle der Kirche in St. Germain beigeſetzt, damit einſtmals, wenn die Unterſuchung ſeines Lebens beginne, ſeine Gebeine ohne Schwierigkeit erhoben werden könnten. Die Vollendung der Annales Ordinis S. Benedicti geſchah durch Maſſuet, der 1713 den V. Band zum Drucke brachte, und durch Martène, welcher 1739 den VI. Band beifügte (neue vermehrte Ausgabe zu Lucca 1739—1745). Ein Lebensbild gab Th. Ruinart (Abrégé de la vie de Dom Jean Mabillon, Par. 1709; auch in's Lateiniſche und Italieniſche überſetzt). (Vgl. Tassin, Hist. littér. de la Congr. de St. Maur, Bruxelles et Par. 1770; Nicéron, Mémoires VIII, Par. 1729; Seback in der Neuen theol. Ztſchr. von Pletz IV, Wien 1831, 190 ff. V, 1832, 24 ff.; Chavin de Malan, Hist. de D. Mabillon et de la Congr. de St. Maur, Par. 1843; Valéry, Correspondance inédite de Mabillon et Montfaucon avec l'Italie, 3 vols., Par. 1847; H. Jadart, Jean Mab., étude suivie de docum. inédits, Reims 1879; Darras, Hist. de l'Eglise, continuée par Bareille et Fèvre XXXVIII, Par. 1886, 467 ss., mit Documenten; E. de Broglie, Mabillon et la soc. de l'abb. de St. Germain, 2 vols., Par. 1888; Karker, Mabillon, Paderb. 1889; Bäumer in d. Hiſt.-pol. Blättern CV u. CVI. Ungedruckte Briefe veröffentlichte Goldmann in den Stud. u. Mittheil. a. d. Benedict.-Orden X u. XI, Raigern 1889 u. 1890; mit einer vollſtändigen Ausgabe der Briefe betraute das franzöſiſche Miniſterium den Archivar Stein in Paris. Ueber die Handſchriften und die kleineren Druckſachen ſ. Jadart l. c. 259 ss.) [S. Bäumer O. S. B.]

Macarius der Aegyptier, der hl., und Macarius der Alexandriner, der hl., zwei ägyptiſche Mönche des 4. Jahrhunderts, bei deren Wunderthaten Rufinus (Vitae patrum c. 28 ad 29, Migne, PP. lat. XXI, 449—455) und Palladius (Hist. Laus. c. 19—20 — PP. gr. XXXIV, 1043—1065; vgl. 177—200) mit beſonderer Vorliebe verweilen. Macarius der Aegyptier, um 300 geboren, begab ſich im Alter von 30 Jahren in die ſketiſche Wüſte und lebte hier noch 60 Jahre lang. Nach zehnjährigem Aufenthalte in der Einſamkeit wurde er zum Prieſter geweiht und wegen ſeiner überaus ſchnellen Fortſchritte in den Tugenden bereits „Knabengreis“ (παιδαριογέρων) geheißen. Glänzende Beweiſe ſeiner Heiligkeit waren die Gaben der Weisſagung, der Dämonenaustreibung und der Krankenheilung. In noch höherem Grade aber wurden dieſe und ähnliche Gaben ſeinem etwas jüngern Zeitgenoſſen, Macarius dem Alexandriner, zu Theil. Er war gleichfalls Prieſter und leitete ein Kloſter (oder die Klöſter?) in der nitriſchen Wüſte, dem berühmteſten Sammelpunkte des damaligen ägyptiſchen Mönchthums. Sein Tod wird um 395 anzuſetzen ſein. Zur Unterſcheidung von ſeinem Namensgenoſſen erhielt er den Beinamen „des Alexandriners“, weil er aus Alexandrien gebürtig war, während jener aus Oberägypten ſtammte (Socr. Hist. eccl. 4, 23 — LXVII, 513). Aus dem nämlichen Grunde ward er auch „der Städter“ genannt (ὁ πολιτικός, Soz. H. e. 3, 14 — LXVII, 1068). Die Bezeichnung „der Jüngere“ iſt erſt in neuerer Zeit in Aufnahme gekommen; bei Sozomenus (6, 29) und Nicephorus Calliſtus (H. e. 11, 35 — CXLVI, 697) führt ein anderer ägyptiſcher Mönch den Namen „Macarius der Junge“ (ὁ νέος, vgl. Pall. Hist. Laus. c. 17). Von Schriften des Aegyptiers und des Alexandriners iſt bei den alten Biographen nicht die Rede. Gennadius kennt Ein Lehrſchreiben des „berühmten ägyptiſchen Mönches Macarius“ an jüngere Mönche (Macarius monachus ille Aegyptius ... unam tantum ad juniores professionis suae scripsit epistolam, De vir. ill. c. 10 — PP. lat. LVIII, 1065—1066). In ſpäterer Zeit taucht eine größere Anzahl hier in Frage kommender Schriften auf. Den Namen Macarius' des Aegyptiers tragen 50 „geiſtliche“, d. i. das geiſtliche Leben betreffende Homilien (ὁμιλίαι πνευματικαί — PP. gr. XXXIV, 449—822) und eine zuerſt von Floß (1850) herausgegebene Epistola magna et pertutilis (ib. 409—442). Die Homilien, an deren Aechtheit wohl nicht zu zweifeln iſt, haben von jeher große Anerkennung gefunden, und der Verfaſſer gilt insbeſondere als hervorragender Vertreter der früheſten kirchlichen Myſtik. Sieben ascetiſche Tractate (De custodia cordis, De perfectione in spiritu, De oratione, De patientia et discretione, De elevatione mentis, De charitate, De libertate mentis — ib. col. 821 ad 968), welche Poſſinus (1683) als Schriften des Aegyptiers herausgab, ſind erſt von Simeon Logotheta (wahrſcheinlich im 10. Jahrhundert)

aus den geistlichen Homilien excerpirt worden. Unter dem Namen Macarius' des Alexandriners geht ein, allem Anscheine nach unächter, Sermo de exitu animae justorum et peccatorum, quomodo separantur a corpore et in quo statu manent (ib. 385—392). Mehrere kleinere Sentenzen-Sammlungen (Apophthegmata, ib. 229 ad 264) sind zumeist unter dem Namen des „ägyptischen Abtes Macarius" überliefert, und ein kurzes Gebet (445—448), drei lateinische Briefe (405—410. 441—446) sowie eine lateinische Regula ad monachos (967—970) werden in den Handschriften dem „hl. Macarius" zugeeignet. In der Migne'schen Sammelausgabe sind diesen Schriften verschiedene Dissertationes beigegeben, namentlich auch die Quaestiones criticae et historicae de Macariorum Aegyptii et Alexandrini vitis bei H. J. Floss, Macarii Aegyptii epistolae, homiliarum loci, preces. Primus ed. Fl., Coloniae 1850, 1—188. Eine deutsche Uebersetzung der genannten Schriften veröffentlichte M. Jocham, Salzbach 1839, 2 Bde.; und wiederum Kempten 1878 (Bibl. der Kirchenväter). Th. Förster (Macarius von Aegypten, in den Jahrbb. f. deutsche Theol., Jahrg. 1873, 439—501) handelt über den Lehrinhalt der geistlichen Homilien. Weitere Literaturangaben bei Chevalier, Répert. des sources hist. 1435—1436. 2721. Die beiden Fragmente, welche Floß in dem Bonner Universitätsprogramm zum 3. August 1866 unter Macarius' (des Aegyptiers) Namen edirte, gehören, wie Gildemeister erkannte, einer unter den Werken des hl. Ephräm stehenden Schrift an (im griechischen Theile der römischen Ausgabe der Werke Ephräms, 1732—1746, I, 41 B—61 F). J. Gildemeister, Ueber die an der königl. preuß. Universität Bonn entdeckten neuen Fragmente des Macarius, Leipzig 1866; H. J. Floß, J. Gildemeister und das Bonner Universitätsprogramm zum 3. Aug. 1866, eine kritische Würdigung der aus der Berliner Hdschr. Nr. 18 veröffentl. griech. Fragm., Freiburg i. Br. 1867; J. Gildemeister, Ueber die in Bonn entdeckten neuen Fragmente des Macarius, Zweites Wort, Elberfeld 1867.) [Bardenhewer.]

Macarius Chrysocephalus, Metropolit von Philadelphia in der Mitte des 14. Jahrhunderts, hat sich als Sentenzen-Sammler und als Erklärer der heiligen Schrift einen Namen erworben. Auch seinen Beinamen (χρυσοκέφαλος) soll er dem fleißigen Sammeln goldener Sprüche (χρυσᾶ κεφάλαια) aus der Literatur der Vorzeit verdanken. Nur ein verschwindender Bruchtheil seiner Werke ist bisher gedruckt worden. Migne (PP. gr. CL) gibt außer kleineren Stücken und Fragmenten eine umfangreiche Oratio in exaltationem venerandae et vivificae crucis (173—236). Ueber eine große Sammlung von Sprichwörtern, Sentenzen und Excerpten, vornehmlich aus Profanschriftstellern, unter dem Titel „Rosengarten" (ῥοδωνιά) vgl. K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur, München 1891, 290. [Bardenhewer.]

Macarius von Jerusalem, der hl., etwa 314—333 Bischof von Jerusalem, wird in alter wie in neuer Zeit deßhalb häufiger genannt, weil er nach der am meisten verbreiteten Legende an der Auffindung des heiligen Kreuzes betheiligt war und nach unzweifelhaften Zeugnissen die Kirche des heiligen Grabes erbaute (s. d. Art. Kreuzerfindung). Er wohnte auch dem ersten allgemeinen Concil zu Nicäa (325) bei (Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl., I, 292. 406. 438 f.). Ein Commentarius historicus de S. Macario episc. Hierosol. steht in den Acta SS. Mart. II, 1668, 34—35. [Bardenhewer.]

Macarius Magnes (d. i. der Magnesier), griechischer Kirchenschriftsteller um die Wende des 4. Jahrhunderts, ist erst durch die 1876 erfolgte erstmalige Herausgabe seines Hauptwerkes (Μακαρίου Μάγνητος Ἀποκριτικὸς ἢ Μονογενής. Ed. C. Blondel, Parisiis 1876) näher bekannt geworden. Dieses Werk, welches Blondel allerdings nur sehr lückenhaft und unvollständig vorlegen konnte, verfolgt eine apologetische Tendenz und berichtet in 5 Büchern über eine (jedenfalls fingirte) fünftägige Disputation des Verfassers mit einem heidnischen Philosophen. Letzterer macht eine Reihe von Stellen des Neuen Testamentes, vornehmlich der Evangelien und der Apostelgeschichte, zum Gegenstande seines Angriffes oder Spottes; ersterer rechtfertigt und erläutert den biblischen Text, nicht selten in einer etwas künstlichen Weise. (Vgl. L. Duchesne, De Macario Magnete et scriptis ejus, Paris. 1877, 13—27.) Die Einwürfe des Philosophen sind größtentheils den (verloren gegangenen) Büchern des Neuplatonikers Porphyrius (gest. um 304) „Gegen die Christen" entlehnt. (S. Wagemann, Porphyrius u. die Fragmente eines Ungenannten in der athenischen Macariushandschrift, in den Jahrbb. f. deutsche Theologie, Jahrg. 1878, 269—314; vgl. C. J. Neumann, Juliani Imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt, Lipsiae 1880, 14—23.) Der Titel des Werkes lautete ursprünglich wohl „Der Eingeborene oder Antwortgeber an die Heiden" (μονογενὴς ἢ ἀποκριτικὸς πρὸς Ἕλληνας, der erste Theil des Titels fand vermuthlich in dem nicht erhaltenen Eingange des Werkes nähere Begründung), und die Abfassung ist aus inneren Gründen wohl erst nach 410 zu verlegen. Der Verfasser aber ist höchst wahrscheinlich der Bischof Macarius von Magnesia (sei es nun Magnesia in Karien, sei es Magnesia in Lydien), welcher laut Photius (Bibl. cod. 59, Migne, PP. gr. CIII, 105) auf der sogen. Eichensynode bei Chalcedon im J. 403 (vgl. VI, 1614) als Ankläger gegen den Bischof Heraklides von Ephesus, einen Freund des hl. Chrysostomus, auftrat. (S. Th. Zahn, Zu Macarius von Magnesia, in der Zeitschr. f. K.-Gesch. II, 1877—1878, 450 bis 459; Duchesne, Vita S. Polycarpi Smyrn. episc. auctore Pionio, Parisiis 1881, 7—8.) Außer diesem Werke sind einige exegetische Frag-

mente unter dem Namen des Magneſiers überliefert, bei Duchesne, De Macario M. 39—43, ſowie bei Pitra, Analecta sacra et classica, Paris. 1888, pars I, 31—37. [Bardenhewer.]

Maceda (מַכְדָּה), im A. T. eine canaanitiſche Stadt, in deren Nähe Joſue ſeinen glorreichſten Sieg über die Canaaniter feierte (Joſ. 10, 10 ff.). Sie lag in dem ſpätern Gebiet des Stammes Juda (15, 41), jedenfalls im Norden desſelben, weil die von Süden nach Norden gehende Aufzählung (15, 41) mit ihrem Namen endigt. Neuerdings iſt ihre Stelle bei dem Dorf El Mogahr auf dem nördlichen Abhang des Thales Soref nachgewieſen worden. Hier finden ſich ſolche Höhlen, wie die heilige Geſchichte (Joſ. 10, 16 ff.) vorausſetzt; ſchon der arabiſche Name mogâr als Plural von mogr bedeutet „Höhlenort“ und ſtimmt mit dem ſyriſchen Namen Mokor überein, welcher in der Peſchittho für Maceda ſteht (Palest. Explor. Fund 1875, 165). [Kaulen.]

Macedo, Franz (ſpäter mit dem Zuſatz a S. Augustino), ein zu ſeiner Zeit viel genannter Theologe, geb. zu Coimbra 1594, trat, nachdem er längere Zeit (1614—1642) der Geſellſchaft Jeſu angehört hatte, zu den Franciscanern über und begann damit eine überaus rührige wiſſenſchaftliche Laufbahn. Er war Lector der Philoſophie und Theologie in ſeinem Orden, betheiligte ſich aber auch ſtark an den politiſchen Wirren, die das Haus Braganza in Portugal auf den Thron brachten. Nach Rom berufen, gewann er die Gunſt Alexanders VII., der ihn zum Profeſſor der polemiſchen Theologie in der Propaganda und der Kirchengeſchichte an der Sapienza beſtellte und ihn zum Conſultor der Inquiſition ernannte. Doch verſcherzte er dieſe Gunſt bald durch ſein feuriges Temperament, weßhalb er ſich nach Venedig begab. Hier zog er die Aufmerkſamkeit der Gelehrtenwelt durch einen gewaltigen wiſſenſchaftlichen Wettkampf auf ſich, indem er öffentlich in der dortigen Minoritenkirche acht Tage hindurch über faſt alle Zweige des menſchlichen Wiſſens disputirte, über die geſammten bibliſchen Disciplinen, die Kirchengeſchichte und Patrologie, namentlich über alle Werke des hl. Auguſtin, über Philoſophie und ſcholaſtiſche Theologie, und zwar im Sinne der thomiſtiſchen, ſcotiſtiſchen und moliniſtiſchen Schule, über Kirchen- und Staatsrecht, über die griechiſche, lateiniſche, italieniſche, franzöſiſche und ſpaniſche Literatur. Auch erklärte er ſich bereit, nach Belieben aus dem Stegreif zu dichten, und that dieß mit ſolcher Gewandtheit, daß er die Disputation mit einem Gedicht von 1000 Verſen beſchloß. Er bezeichnet ſelbſt dieſe Disputation als Leonis Marci rugitus literarii. Infolge davon erwarb er ſich das Bürgerrecht jener Stadt und die Lehrkanzel der Moralphiloſophie zu Padua. Hier beſchloß er hochbetagt ſein bewegtes Leben den 1. Mai 1681. Zahlreich ſind ſeine Werke. Man zählt deren 109 gedruckte und 30 ungedruckte, dazu kommt eine Unzahl von Epigrammen und Gedichten, da Macedo in ſeinem Myrothecium ex documentis moralibus, Patav. 1675, von ſich bezeugt: Carmina, quantum recolendo praeterita consequi possum, omnis generis quae scripsi et ex tempore fudi, ea opinor centum et quinquaginta myriades posse conficere h. e. sesquimillionem versuum. Doch dieſe Werke ſind größtentheils verſchollen, da ſie mehr eine ſtaunenswerthe Beleſenheit als Tiefe und Gründlichkeit bezeugen und viele Uebertreibungen enthalten. Daher ſagt Zaccaria in der Bibl. ritualis II, cap. 3 etwas ſcharf von ihm: thraso librarius potius quam vir literatus audiit. Von ſeinen bemerkenswertheren Schriften mögen hier genannt werden: Collationes doctrinae S. Thomae et Scoti (in die drei erſten Sentenzenbücher) cum differentiis inter utrumque, textibus utriusque fideliter productis, sententiis subtiliter examinatis, commentariis interpretum Cajetani in primis et Lycheti diligenter excussis et aliarum scholarum pene omnium, praesertim jesuiticae Suario et Vasquio auctoribus, controversiis apte probatis, 3 voll., Patav. 1671. 1673. 1680, ein ſehr ſeltenes Werk, das Scheeben (Handb. der kath. Dogm. I, 438) als ſehr einſeitig und hartnäckig ſcotiſtiſch bezeichnet. Scholae theologicae positivae ad doctrinam catholicorum et confutationem haereticorum apertae, Romae 1664; De clavibus Petri LL. 4, Romae 1660, auch von Roccaberti in ſeine Bibliotheca pontif. aufgenommen, worin er von einer vierfachen Schlüſſelgewalt redet, de clavi papalis dignitatis, potestatis et jurisdictionis; de clavi interpretationis ac intelligentiae s. paginae; de clavi fidei dogmaticae ad docendum; de clavi sacramentorum. Für die Gnadenlehre des hl. Auguſtinus trat er entſchieden ein, ſo daß er von ſich erklärt: Ego augustinianus sum, augustinianissimus sum. Indeß hielt er das richtige Maß nicht ein und ſtreifte an janſeniſtiſche Anſchauungen. Nachdem letztere durch Innocenz X. verworfen waren, lenkte er ein in dem Werke Mens divinitus inspirata ss. papae Innocentio X. super quinque propositionibus Corn. Jansenii, Londini 1655, worin er jedoch leider durch haarſträubende Sophismen und Ausreden ſo Manches wieder zu verdunkeln ſucht (vgl. Scheeben III, 770 f.). In dem Concentus euchologicus s. matris Ecclesiae in breviario et s. Augustini, Venet. 1668, ſtellt er auch einen eingehenden Vergleich durch 28 Kapitel an zwiſchen der Lehre des hl. Auguſtin und dem Exercitienbüchlein des hl. Ignatius, und ſtellt die Behauptung auf: Soleo idque expertus ac prudens dicere, haud facile inter sanctos reperiri alium Augustino cum doctrinae, quae a Deo est et mystica appellatur, tum institutae a se et aliis indictae vitae ratione quam Ignatium similiorem. Gegen Cardinal Bona erſchien Azymus eucharisticus sive Jo. Bonae . . . doctrina de usu fermentati in sacrificio missae per mille

et amplius annos a latina Ecclesia observato . . . examinata, expensa, refutata, Ingolst. (wahrscheinlich Padua oder Venedig) 1673, alsbald jedoch verboten, donec corrigatur. Maillon schrieb dagegen; Bona hielt diese Schrift einer Widerlegung nicht würdig. (Vgl. Nicéron, Mémoires XXXI, 317—333; Biogr. univ. XXVI, 34; Hurter, Nomenclator II, 341 sq 347.) [Hurter S. J.]

Macedonianer, s. Pneumatomachen.

Macedonien, die bekannte Landschaft in der Balkanhalbinsel, tritt in die heilige Geschichte erst mit Philipps Sohn Alexander dem Großen ein, dessen Siegeslaufbahn 1 Mach. 1, 1—8 kurz dargestellt wird, um zu der Diadochenherrschaft und der durch dieselbe herbeigeführten Judenverfolgung überzuleiten. Später werden nur gelegentlich die macedonischen Könige Philipp V. und Perseus als von den Römern überwunden erwähnt (1 Mach. 8, 5). Im N. T. erscheint Macedonien neben Achaja und Illyricum als römische Provinz (Apg. 19, 21). Bei der Eroberung des Landes durch Aemilius Paullus 168 war es nämlich erst in vier selbständige Republiken getheilt, später aber wegen unserer Unruhen zur Provinz erklärt worden. Augustus überwies dieselbe dem Senat, so daß sie durch einen Proconsul verwaltet wurde. Macedonien hat den Ruhm, das erste christliche Land in Europa zu sein. Auf seiner zweiten Missionsreise ward der hl. Paulus in wunderbarer Weise aus Kleinasien dorthin geführt (Apg. 16, 9 ff.) und fand daselbst für seine Lehre den fruchtbarsten Boden. Die ersten christlichen Gemeinden entstanden zu Philippi, Amphipolis, Thessalonica und Beröa (s. d. Artt.). Als Paulus weiterreisen mußte, ließ er für einige Zeit Silas und Timotheus zurück, um sein Werk fortzusetzen. Auf seiner dritten Missionsreise kam er wieder nach Macedonien (Apg. 20, 1 ff.), nachdem er Timotheus und Erastus vorher dahin geschickt hatte (2 Cor. 1, 16; 2, 13; 7, 5 ff.). Die macedonischen Gemeinden waren voll christlichen Eifers und werden in seinen Briefen wegen ihrer Liebesthätigkeit besonders gerühmt (2 Cor. 8, 1 ff.; 11, 9 ff. Phil. 4, 15). Ueber Macedonien in nachbiblischer Zeit s. d. Art. Griechenland. [Kaulen.]

Macedonier, der Name für die Bewohner des vorstehend genannten Landes, erscheint in der heiligen Schrift nicht bloß in dieser seiner eigentlichen Bedeutung (1 Mach. 1, 1. Apg. 16, 9. 2 Cor. 9, 2), sondern auch in allgemeinerem Sinne für die Angehörigen des syrisch-macedonischen Reiches (2 Mach. 8, 20) und durch Mißverständniß nach Vorgang der Septuaginta für Meder (Esth. 16, 10. 14; s. d. Art. Agagiter). [Kaulen.]

Macerata, Bisthum im Kirchenstaate. Die Stadt Macerata war bis auf die neueste Zeit Sitz einer päpstlichen Delegation in den Marken. Sie liegt 368 m ü. d. M. auf einer Anhöhe an der Straße von Rom nach Ancona, 5 Meilen südlich von letzterer Stadt, und hat 11 000 Einwohner, Cathedrale, 1 Collegiat- und 6 Pfarrkirchen, 13 ehemalige Klöster, ein Gymnasium, ein Jesuitencolleg und eine 1290 von Papst Nicolaus IV. (der diese Stadt überhaupt in Aufnahme brachte) gestiftete, 1548 und 1824 erneuerte Secundär-Universität. In der Nähe finden sich die Ruinen des alten Bischofssitzes Resina, Ricinia, Helvia (Elvia) Ricina, dessen letzter Oberhirte, der hl. Claudius, nach der Tradition auch die Regierung der Kirche von Macerata übernommen hat. Dieser Tradition zufolge wäre Macerata schon in den ersten Zeiten der Kirche Sitz eines Bischofs gewesen. Sicher ist erst, daß es durch die Constitution Sicut debito rationis vom 19. December 1320 durch Papst Johann XXII. an der Stelle des frühern Bisthums Tolentino mit einem bischöflichen Sitze geschmückt, und daß diesem zugleich der von Recanati incorporirt wurde. In Tolentino, am Chienti und am Fuße der Apenninen, südwestlich und 7 Meilen von Ancona, mit 4500 Einwohnern, einer Collegiat- und 2 Pfarrkirchen, dem Geburtsorte des hl. Nicolaus (s. d. Art.), geschichtlich merkwürdig durch den 1797 zwischen Frankreich und dem Papste hier abgeschlossenen Frieden, wurde das Evangelium durch den heiligen Martyrer Caterus verkündet. Der erste Bischof Probianus lebte um das Jahr 100; dann ist kein Bischof mehr bekannt bis auf Basilius (487—503). Friedrich, Bischof von Recanati, wurde am 20. December 1320 der erste Bischof von Macerata. Am 8. Januar 1356 wurde zwar das Bisthum Recanati wieder hergestellt; es blieb aber vorderhand noch mit Macerata unirt und wurde erst am 7. Januar 1516 ganz davon getrennt und nur zeitweilig wieder mit Macerata vereinigt (1571—1586). Als am 10. December 1586 Tolentino wieder restituirt und mit Macerata sofort unirt wurde, ward zugleich Recanati wieder von Macerata getrennt, aber nur um mit Loreto (s. d. Art.) vereinigt zu werden. Die Dioecesis Maceratensis et Tolentina, bisher unter Rom stehend, wurde zu gleicher Zeit der Kirchenprovinz Fermo zugetheilt, zu der sie heute noch gehört. Bischof Felix Centini (1613 bis 1641), der schon 1611 mit dem Purpur geschmückt wurde, errichtete das Seminar. Dominicus Spinucci (1777—1796) weihte die neue Cathedrale S. Juliani ein. Der gegenwärtige 48. Bischof ist Roberto Papiri, geb. zu Monte-fortino, Erzdiöcese Fermo, 21. März 1837, präconisirt 25. November 1887. Im Umfang seines Sprengels liegt auch die alte Bischofsstadt Urbisaglia, Urbs Salvia, von der nur Bischof Lampadius 499 bekannt ist (vgl. Colucci, Antichità Picene XII). Die Diöcese Macerata hat in 15 Pfarreien 28 000 und die Diöcese Tolentino in 8 Pfarreien 12 000 Seelen. (Vgl. P. Compagnoni, La Reggia Picena ovvero de' Presidi della Marca. Con tutti li Vescovi, Podestà e altri Giudici di Macerata, 1661, fol.; C. Santini, Saggio di memorie della città di Tolentino, Macerata 1789, und Append. 1790—1791; Ughelli II,

mente unter dem Nam
liefert, bei Duchesne
sowie bei Pitra, An
Paris. 1888, pars I

Maceda (מקדה)
Stadt, in deren Na
Sieg über die Can
Sie lag in dem spä
(15, 41), jedenfall
von Süden nach
(15, 41) mit ihr
ist ihre Stelle be
nördlichen Abha
worden. Hier
heilige Geschic
schon der arab
mogr bedeut
syrischen Na
Peschittho
Fund 187

Maceda
Augustin
Theologe
er länger
Jesu ang
und beg
schaftlic
sophie
sich ab
das H
brach
Alex
lemi
Kirc
zum
ver
Te
ga
we
ka
N
[illegible]

[illegible] der Machabäer beginnt
[illegible] und Gewaltthaten, welche
[illegible] Antiochus Epiphanes (s. d. Art.)
[illegible] Juden zum Abfall von ihrer Re-
[illegible] Im J. 175 v. Chr. gelangte An-
[illegible] über Syrien, zu dem auch Pa-
[illegible] stellte sich in letzterem Lande so-
[illegible] die jüdische Religion auszurotten
[illegible] um an ihre Stelle zu setzen. Viele
[illegible] bereitwillig in seine Pläne ein; die
[illegible] nicht thaten, waren den gröbsten Miß-
[illegible] und Verfolgungen ausgesetzt. Im J. 169
[illegible] selbst nach Jerusalem, ließ eine große
[illegible] Treugebliebenen hinrichten und plünderte
[illegible] den Tempel (1 Mach. 1, 12—28.
[illegible] 5, 1 ff.). Einige Zeit später ließ er durch
[illegible] wiederum ein großes Blutbad in Je-
[illegible] anrichten, den Tempel dem olympischen
[illegible] weihen und durch ein Decret verkünden,
[illegible] seinem ganzen Reiche bei Todesstrafe nie-
[illegible] eine andere Religion haben dürfe, als er
[illegible] (1 Mach. 1, 30—64. 2 Mach. 5, 24 bis
[illegible]). Um diese Zeit floh Mattathias, ein alter
[illegible] Priester, mit fünf Söhnen aus Jerusa-
[illegible] nach Modein, um hier, ungestört von den
[illegible] Beamten, nach ihrer Religion leben zu
[illegible]. Bald jedoch erschienen auch hier jene Be-
[illegible], und als ein jüdischer Mann vor Aller Augen
[illegible] ging, um den Götzen zu opfern, erschlug Mat-
[illegible] denselben am Altare, sowie auch den Be-
[illegible], der ihn zum Opfern genöthigt hatte, zer-
störte dann den Altar und floh in das Gebirge.
Hier sammelten sich bald viele Gleichgesinnte um
ihn, und er sah sich demnach im Stande, die heid-
nischen Altäre im Lande umher zu zerstören und
die Uebertreter des Gesetzes zu bestrafen (1 Mach.
2, 1—48). Nach kurzer Zeit jedoch starb er (166
v. Chr.), und seine Anhänger wählten seinen Sohn
Judas, mit dem Beinamen Machabäus, zu ihrem
Anführer (1 Mach. 3, 1—9). Dieser rechtfer-
tigte ihr Zutrauen vollkommen. Zuerst schlug er
das wider ihn ziehende, an Zahl weit überlegene
Heer des syrischen Feldherrn Apollonius, bald
darauf das noch größere des syrischen Feldherrn
Seron, dann die von Lysias gegen ihn gesendeten
Heere unter Ptolemäus, Nicanor und Gorgias
und im folgenden Jahre das mehr als fünfmal
überlegene syrische Heer unter Anführung des Ly-
sias selbst. Dieser führte zwar bald darauf ein
neues Heer gegen die Juden, ward aber auf's
Neue geschlagen und zum Abschlusse eines den Ju-
den vortheilhaften Friedens gezwungen (1 Mach.
3, 10 bis 4, 35. 2 Mach. 8, 9 ff.). Jetzt war
der Sieg der Machabäer entschieden. Judas begab
sich nach Jerusalem, reinigte den Tempel, stellte
den gesetzlichen Gottesdienst wieder her, brachte
am 8. Chaslev im J. 164 v. Chr. das erste Opfer
dar, feierte dann acht Tage lang das Fest der
Tempelreinigung und verordnete die jährliche
Wiederholung dieser Feier (1 Mach. 4, 36—61.
2 Mach. 10, 1—8). Jetzt erhoben sich aber die

benachbarten heidnischen Volksstämme gegen die Juden und unternahmen an verschiedenen Orten Feindseligkeiten gegen sie. Judas jedoch demüthigte sie im Norden und Süden des Landes in mehreren Treffen und zerstörte ihre Altäre und Götzenbilder (1 Mach. 5. 2 Mach. 8. 10. 12). Inzwischen starb Antiochus Epiphanes, nachdem er noch seinen Sohn Antiochus, der den Beinamen Eupator erhielt, zum Nachfolger bestimmt hatte (163 v. Chr.; vgl. 1 Mach. 6, 1—17. 2 Mach. 9). Dieser unternahm auf Zureden der abtrünnigen Juden einen Kriegszug gegen Judas, schloß aber nach einigen Schlachten Frieden mit ihm und sicherte den Juden freie Religionsübung zu (1 Mach. 6, 18—63. 2 Mach. 13). Im J. 161 v. Chr. wurde Demetrius Soter (s. d. Art.) sein Nachfolger; dieser ward durch abtrünnige Juden wieder gegen die Machabäer aufgereizt. Er sandte ein großes Heer unter Anführung des Bachides (s. d. Art.) gegen sie, das aber nichts ausrichtete. Ein anderes unter Nicanor verlor zwei Schlachten, und Nicanor selbst kam dabei um's Leben. Ein drittes endlich, wiederum unter Bachides, 20000 Mann zu Fuß und 2000 Reiter zählend, entmuthigte das Heer des Judas, das nur aus 3000 Mann bestand, so daß ihn Alle bis auf 800 Mann verließen. Mit diesen wagte er den ungleichen Kampf, unterlag aber der Uebermacht und verlor Schlacht und Leben (160 v. Chr.; vgl. 1 Mach. 7, 1 bis 9, 22. 2 Mach. 14, 1 bis 15, 37). Es traf ihn hiermit die Strafe dafür, daß er, der so herrlich die Macht des göttlichen Beistandes erfahren hatte, trotzdem bei den Römern eine menschliche Unterstützung gesucht hatte. Zu seinem Nachfolger wurde sein Bruder Jonathan gewählt. Dieser hielt sich gegen Bachides, brachte ihn zwei Jahre später (158 v. Chr.) in großes Gedränge und erlangte einen vortheilhaften Frieden (1 Mach. 9, 28—73). Als darauf Alexander Balas dem Könige Demetrius die syrische Krone streitig machte, wurde Jonathan von ersterem als Hoherpriester und Fürst der Juden feierlich anerkannt (1 Mach. 10, 1—47). Dasselbe geschah später von Demetrius Nicator im Anfange seiner Regierung. Jonathan leistete ihm dafür wichtige Dienste, wurde aber deßungeachtet in der Folge von ihm heftig angefeindet und bedrängt, bis endlich Antiochus, ein Sohn Alexanders, Demetrius vertrieb und selbst den syrischen Königsthron bestieg. Ihn jedoch suchte wiederum Tryphon vom Throne zu verdrängen, und um an Jonathan keinen Gegner zu haben, brachte er ihn mit List in seine Gewalt und tödtete ihn. Die Juden hatten schon während der Gefangenschaft Jonathans dessen Bruder Simon zum Anführer gewählt (1 Mach. 13, 8). Gegen diesen zog Tryphon mit einem starken Heere, richtete aber wenig aus und kehrte nach Syrien zurück, tödtete dort den König Antiochus und setzte sich selbst die Krone auf (1 Mach. 13, 12—32). Inzwischen brachte Simon die jüdischen Festungen wieder in guten Zustand, schloß mit König Demetrius Freundschaft und Bündniß und wurde von ihm als Hoherpriester und Fürst der Juden anerkannt und bestätigt; von da an beginnt die Unabhängigkeit der Machabäer (142 v. Chr.). Simon reinigte jetzt noch die Burg zu Jerusalem von der fremden Besatzung, und seine Regierung war von da an eine Zeit lang ruhig und glücklich. Das Volk selbst bezeugte in einem öffentlichen Denkmale die Wohlthätigkeit seiner Regierung (1 Mach. 13, 33 bis 14, 49). Auch Demetrius' Nachfolger Antiochus schloß Anfangs mit Simon Freundschaft und Bündniß und erkannte seine Herrschaft in Judäa an; bald jedoch begann er Feindseligkeiten und sandte Cendebäus mit einem großen Heere gegen die Juden. Dieser wurde jedoch von den beiden Söhnen Simons, Johannes und Judas, gänzlich geschlagen (1 Mach. 15, 1 bis 16, 10). Als Simon nunmehr das Land bereiste, um dessen Zustände und Bedürfnisse besser kennen zu lernen, wurde er zu Jericho von seinem Schwiegersohne Ptolemäus (135 v. Chr.) meuchlerisch umgebracht. Sein Nachfolger in der Regierung und im Hohenpriesterthume wurde sein Sohn Johannes, mit dem Beinamen Hyrcanus (1 Mach. 16, 11—24). Ueber seine und seiner Nachfolger Regierungen bis zum Sturze der machabäischen Herrschaft durch Pompejus s. Israeliten VI, 1044.

II. Von den schon im Alterthume erwähnten vier **Büchern der Machabäer** haben nur das erste und zweite canonische Dignität und darum hier Anspruch auf Berücksichtigung. Sie müssen aber wegen ihrer großen Verschiedenartigkeit abgesondert in Betracht gezogen werden. Das **erste Buch der Machabäer** hat zum Inhalt die eben vorhin kurz skizzirte machabäische Geschichte von Mattathias bis zu Johannes Hyrcanus. Die Ursprache dieses Buches ist die hebräische, ohne Zweifel in derjenigen Mundart, wie sie damals in Palästina üblich war. Origenes kennt ein hebräisches Buch der Machabäer mit der Ueberschrift Σαρβὴθ σαρβανέλ (Euseb. H. E. 6, 25, 2), und Hieronymus sagt geradezu: Machabaeorum primum librum hebraicum reperi (Prolog. gal.). Daß der griechische Text dieses Buches die Uebersetzung eines hebräischen sei, zeigen schon die vielen, zum Theil sehr harten Hebraismen, noch mehr aber einzelne Stellen, die sich nur als Uebersetzungsfehler aus einem hebräischen Original erklären lassen. Zu ersteren gehört, daß das Buch gleich mit καὶ ἐγένετο beginnt und öfters mit καὶ den Nachsatz anfängt, wie 5, 1; 9, 29, daß in Absichts- und Folgesätzen gern der Infinitiv gebraucht wird, entsprechend dem hebräischen Infinitiv mit ל, z. B. 2, 22. 29. 34; 3, 10. 15; 8, 18; daß Redensarten gebraucht werden, wie γίγνεσθαι εἰς φόρον (חָיָה לְמַס) 1, 4, δυνάμενος δυνήσεται πρὸς ἡμᾶς (יָכֹל יוּכַל לָנוּ) 5, 40, ἐπράθησαν τοῦ ποιῆσαι τὸ πονηρόν (vgl. חִתְאַבְּרָךְ לַעֲשׂוֹת הָרַע, 3 Kön. 21, 20) 1, 15. Noch auffallender ist der Gebrauch von οἱ λόγοι, τὰ ῥήματα, für Ereignisse, Begebenheiten, wie das hebräische דְּבָרִים (5, 37; 7, 33), von ἑτοιμάζω für das Befestigen der Herrschaft,

wie בית (1, 16), von οἶκος τῆς βασιλείας für das, was der königlichen Herrschaft unterworfen ist, wie בית הממלכה (2, 19). Als fehlerhafte Uebersetzung eines hebräischen Textes erscheint die Stelle: Καὶ ἐσείσθη ἡ γῆ ἐπὶ τοὺς κατοικοῦντας αὐτήν (1, 28), wo das ἐπὶ als ungenaue Uebersetzung von אל oder ל zu betrachten ist; ebenso der Ausdruck βιβλία (1, 44), sofern er im gegebenen Zusammenhang nur die Bedeutung „Brief" haben kann; in dieser kommt ספרים zuweilen vor (z. B. 4 Kön. 19, 14. Jes. 37, 14), und dieß ist ohne Zweifel wörtlich mit βιβλία, statt nach Sinn und Zusammenhang mit ἐπιστολή übersetzt worden; ebenso die Worte: ἔτι πληροῦντος Ἰούδα ταῦτα (4, 19), was nach dem Zusammenhange nur heißen kann: „Als Judas dieses noch redet", und somit ohne Zweifel auf einer Verwechslung von עוד mit אמר beruht. Solchen Erscheinungen gegenüber sind die Gründe von sehr geringem Belange, mit denen Hengstenberg beweisen will, daß der griechische Text unseres Buches der Urtext sei (vgl. Herbst, Einleitung II, 3, 70 ff.). Uebrigens zeigen jene Erscheinungen zugleich, daß der Uebersetzer sich streng nach seinem Original richtete und genau und wörtlich zu übersetzen suchte, daß wir also durch ihn eine im Ganzen richtige Uebersetzung der hebräischen Urschrift erhalten haben. Der Verfasser ist, nach der Sprache, in der er schrieb, und nach der genauen Kenntniß, die er überall vom Schauplatze der Begebenheiten zeigt, zu schließen, jedenfalls ein palästinensischer Jude. Seine Person aber näher zu bezeichnen ist bisher nicht gelungen, und die dießfalls aufgestellten Meinungen, daß Johannes Hyrcanus, oder einer der Söhne des Mattathias, oder die Männer der großen Synagoge das Buch verfaßt haben, haben weit mehr gegen als für sich. Das Zeitalter hat man aus dem Schlusse des Buches, aber auf mehr als Eine Weise zu bestimmen gesucht. Weil von den Unternehmungen und Kriegen des Johannes Hyrcanus gesagt wird, sie seien aufgezeichnet ἐν βιβλίῳ ἡμερῶν ἀρχιερωσύνης αὐτοῦ, ἀφ' οὗ ἐγενήθη ἀρχιερεὺς μετὰ τὸν πατέρα αὐτοῦ (16, 23 f.), so glauben die Einen, das Buch müsse noch vor dem Tode des Hyrcanus entstanden sein; die Anderen aber sagen, es seien ja dem Verfasser die Regierungsannalen des Hyrcanus als ein abgeschlossenes Ganzes vorgelegen. Allein letzteres liegt augenfällig nicht in den Worten der Stelle, vielmehr spricht das ἀφ' οὗ ἐγενήθη κτλ., das bloß den terminus a quo und nicht auch ad quem angibt, offenbar dafür, daß Hyrcanus noch am Leben war, und nach seinem Tode wäre diese Bemerkung in ihrer jetzigen Gestalt wenigstens sehr unpassend gewesen. Für eine Entstehung des Buches noch zur Zeit des Hyrcanus spricht auch der Umstand, daß nirgends die leiseste Hindeutung oder Rücksichtnahme auf spätere Zeiten und Zeitverhältnisse vorkommt, was doch zu erwarten stände, wenn der Verfasser erst nach Hyrcanus gelebt und geschrieben hätte. Die Entstehungszeit der griechischen Uebersetzung läßt sich nicht genau angeben. Jedenfalls ist sie vor Josephus entstanden, weil dieser sie bereits gebraucht. Jahn vermuthet, daß sie noch vor dem letzten Jahrhundert vor Christus entstanden sei, und dafür läßt sich anführen, daß ein auch für die auswärtigen Juden so wichtiges Buch wohl ziemlich bald nach seinem Erscheinen auch in's Griechische werde übersetzt worden sein. In Betreff der Quellen hat man behauptet, der Verfasser habe keine schriftlichen Quellen benutzt, weil er nie auf solche verweise und am Schlusse seines Buches zu verstehen gebe, daß er die Geschichte der früheren Machabäer nicht beschrieben haben würde, wenn über sie glaubwürdige ältere Aufschreibungen vorhanden gewesen wären. Allein das Schweigen von schriftlichen Quellen ist kein Beweis gegen die Benutzung von solchen; die Bücher Samuels z. B. verweisen auch nie auf schriftliche Quellen und ruhen doch auf solchen. Die Schlußbemerkung des Buches aber, daß über Hyrcanus' Regierung Tagebücher geführt worden seien, läßt vermuthen, daß unter seinen Vorgängern Aehnliches werde geschehen sein. Und wirklich wird in Bezug auf Judas bemerkt, daß seine Thaten, Kriege ꝛc. wegen ihrer Menge nicht alle haben aufgeschrieben werden können (9, 22), womit wenigstens die Aufschreibung von einigen indirect behauptet wird. Aber es wird überdieß auch noch ausdrücklich gesagt, Judas habe seine kriegerischen Thaten aufschreiben lassen (2 Mach. 2, 14). Verhalte es sich jedoch mit diesen Aussagen wie es wolle, die Benutzung schriftlicher Quellen bei unserem Buche liegt am Tage, denn es werden in demselben mehrere schriftliche Documente aus der Machabäerzeit theils wörtlich mitgetheilt, z. B. 8, 23—32; 10, 18—20. 25—45; 12, 6—23; 13, 36—40; 15, 2—9. 16—21 u. a., theils nur kurz dem Hauptinhalte nach gegeben, z. B. 10, 6; 15, 22 f., zum deutlichen Beweise, daß dem Verfasser schriftliche Quellen zu Gebote standen. Was er außer den ausdrücklich namhaft gemachten Quellen noch für anderweitige benutzt habe, läßt sich nicht sagen, aber noch weit weniger läugnen, daß solche Benutzung stattgefunden, und es ist immerhin am wahrscheinlichsten, daß Tagebücher, wenn auch fragmentarische, über die Thaten der ersten Machabäer seine Hauptquelle gewesen seien. (Vgl. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes II, Leipzig 1886, 579.) Die Glaubwürdigkeit des Buches kann keinem Anstande unterliegen, theils wegen der zuverlässigen Quellen, die dem Verfasser zu Gebote standen, theils wegen der geringen Zeitferne, die ihn von den berichteten Ereignissen trennt. Dazu kommt noch eine Menge sehr genauer Zeit- und Ortsangaben, welche eine sichere Sachkenntniß verrathen, und eine auffallende Uebereinstimmung mit griechischen und römischen Geschichtschreibern, welche die machabäische Geschichte berühren. Letztere hat sich namentlich infolge der dießfallsigen Erörterungen zwischen den Jesuiten Frölich und Khell und den beiden Wernsdorff (s. Herbst, Einleitung II, 3, 22 f.) im schönsten Lichte gezeigt. Die Bedenken, die immer noch

gegen einzelne Angaben des Buches gerichtet werden, nämlich daß Alexander sein Reich unter seine Feldherren getheilt habe (1, 7), daß Antiochus der Große in römische Gefangenschaft gerathen sei (8, 6), daß die Spartaner mit den Juden verwandt seien (12, 6 ff.), sind so unbedeutend, daß sie hier keine besondere Erörterung verdienen können. (Vgl. Herbst a. a. O. 23 ff.; Kaulen, Einl., 3. Aufl., 288.)

Das zweite Buch der Machabäer zerfällt in zwei nach Inhalt und Umfang sehr ungleiche Theile. Der erste enthält zwei Briefe von den palästinensischen Juden an die ägyptischen, durch welche letztere zur jährlichen Gedächtnißfeier der durch Judas vorgenommenen Tempelreinigung eingeladen werden (1, 1 bis 2, 19). Der zweite Theil (2, 20 bis 15, 40) ist der Hauptsache nach eine Ergänzung dessen, was das erste Buch der Machabäer zum Theil nur sehr kurz über Judas Machabäus berichtet. Die Ursprache dieses Buches ist ohne allen Zweifel die griechische. Hieronymus sagt: secundus (sc. liber Machab.) graecus est, quod ex ipsa quoque phrasi probari potest (Prolog. gal.), und Alles spricht für diese Aussage, Nichts gegen sie. Diejenigen Erscheinungen, welche bei griechischen Uebersetzungen hebräischer Texte sich sonst immer zeigen, fehlen hier, und die Schreibart verräth einen der griechischen Sprache mächtigen und selbständig schreibenden Verfasser. Dazu kommt, daß der Haupttheil des Buches (von 2, 20 an) ausdrücklich als ein Excerpt aus dem umfassenden Geschichtswerke Jasons von Cyrene bezeichnet wird (2, 24). Dieses aber war schon wegen seines Entstehungsortes griechisch geschrieben, weil die Landessprache von Cyrene die griechische war, und daß der Epitomator sich einer andern Sprache bedient habe als der Verfasser selbst, wird niemand annehmen wollen. Aber auch die zwei Briefe an die ägyptischen Juden, welche den ersten Theil ausmachen, müssen ursprünglich griechisch geschrieben worden sein, weil sie sonst von den Empfängern nicht verstanden worden wären. Denn die ägyptischen Juden verstanden die hebräische Sprache nicht, wie schon die Nothwendigkeit einer griechischen Bibelübersetzung für sie zeigt, wie aus den Schriften des Philo deutlich hervorgeht, und wie Justinus ausdrücklich bezeugt (Apol. 1, 31). In der That zeigen sich auch in den Briefen so wenig als in den nachherigen Berichten die Merkmale einer Uebersetzung aus einem hebräischen Original, und wenn Bertholdt namentlich in Bezug auf den ersten Brief das Gegentheil versichert, so hat er eine specielle Begründung dieser Versicherung gar nicht einmal versucht (Einl. III, 1072). Der wirklich angestellte Versuch würde ihn wahrscheinlich auf eine andere Ansicht gebracht haben. (Vgl. indeß Schlünkes, Epistolae, quae 2 Mach. 1, 1—9 legitur, explicatio, Coloniae 1841, 51.) Was das Zeitalter betrifft, so hat man in Hebr. 11, 35 eine Bezugnahme auf 2 Mach. 6, 18 ff.; 7, 8. 24 finden wollen, die allerdings wahrscheinlich, jedoch nicht sicher ist. Daß dagegen der Verfasser der Rede Εἰς Μακκαβαίους ἢ περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ, die dem Josephus zugeschrieben wird und jedenfalls von einem Israeliten noch vor der Zerstörung Jerusalems durch die Römer herrührt, das zweite Buch der Machabäer kenne, wird allgemein zugestanden. Somit ist wenigstens die Behauptung unbegründet, daß sich von demselben vor dem Zeitalter der Kirchenväter nirgends eine sichere Spur zeige. Da nun der zweite Brief das Jahr 188 (also 123 v. Chr.) als Datum hat, so kann das Buch begreiflich nicht vor diesem Jahre geschrieben worden sein. Eine erheblich spätere Entstehungszeit aber anzunehmen, verbietet der Umstand, daß die genaue Kenntniß der erzählten Ereignisse damals noch nicht sehr allgemein war, jedoch von Vielen gewünscht wurde (2, 26 f.), und daß eine Epitome des umfassenden Jason'schen Werkes wohl schon einige Decennien nach seiner Veröffentlichung wünschenswerth erscheinen mußte. Veröffentlicht wurde dasselbe aber wahrscheinlich bald nach dem Jahre 160 v. Chr., weil es (der Epitome zufolge) die Geschichte bloß bis auf dieses Jahr herabführt und nach der Beschreibung der Niederlage Nicanors bemerkt, daß die Juden von da an Jerusalem behauptet haben (15, 38). Demnach mag die Epitome, oder unser zweites Buch der Machabäer, gegen das Ende des 2. Jahrhunderts v. Chr. geschrieben worden sein. Der Verfasser desselben ist unbekannt, und die dießfalls geäußerten Vermuthungen sind theils entschieden unrichtig, theils wenigstens jeder nähern Begründung entbehrend. Unrichtig ist, daß Judas Machabäus selbst, oder daß Philo, oder daß Josephus der Verfasser sei, denn in all' diesen Fällen könnte seine Entstehung nicht in die vorhin bezeichnete Zeit fallen. Gegen Judas den Essener oder einen Freund und Zeitgenossen des Aristobulus würden zwar die Zeitverhältnisse nicht sprechen, aber es läßt sich auch kein irgend erheblicher Grund für den einen oder andern vorbringen. Die Quellen des Buches werden vom Verfasser selbst angegeben, und die Hauptquelle ist sogar etwas näher beschrieben. Deßungeachtet ist behauptet worden, der Verfasser habe bei den vier letzten Kapiteln nicht mehr Jasons Geschichtswerk, sondern eine andere Quelle benutzt. Allein der Hauptgrund für diese Annahme, daß nämlich 2, 20 f., wo der Umfang des Jason'schen Werkes angegeben werde, Demetrius nicht mehr genannt sei, ist von geringem Belange. Denn wenn ganz allgemein die Thaten Judas' und seiner Brüder (2, 20) als Gegenstand jenes Geschichtswerkes bezeichnet werden, so ist ihr Verhältniß zu Demetrius schon mitbezeichnet, wenn er auch nicht mehr ausdrücklich genannt wird; wenn aber Antiochus Epiphanes und sein Nachfolger ausdrücklich genannt werden, so ist nur der wichtigste Theil aus dem Ganzen hervorgehoben. Anderes, was noch zu Gunsten jener Ansicht gesagt wird, beruht auf unrichtiger Beobachtung oder Auslegung und spricht weit mehr gegen als für dieselbe (s. Herbst, Einl. II, 3, 37 ff.). Die Integrität des Buches

ist insofern geläugnet worden, als man die beiden Briefe im Anfang desselben für spätere Zuthat erklärt hat. Zu Gunsten dieser Ansicht ist auf „die falschen Zeit-Daten 1, 7. 10 und die Fabeln 1, 19 bis 2, 8" und den Widerspruch zwischen 1, 13 und Kap. 9 hingewiesen worden (de Wette, Einl., 8. Ausg., 570 f.). Allein daß die palästinensischen Juden erst im J. 169, also zwei Decennien nach der Tempelreinigung durch Judas, die ägyptischen Juden zur jährlichen Gedächtnißfeier derselben auffordern (1, 7), ist keineswegs unmöglich oder unglaublich, abgesehen davon, daß diese Aufforderung eine etwaige frühere derselben Art nicht ausschließt. Sodann könnte die Zahl 188 (1, 10) nur unrichtig sein, wenn der unter den Ausfertigern jenes Schreibens erwähnte Judas der Sohn des Mattathias wäre; dieß aber ist nirgends gesagt, und es anzunehmen ist nirgends ein Grund. Zwischen 1, 13 und Kap. 9 ist allerdings eine Differenz. Der Tod des Antiochus Epiphanes wird in dem Briefe des jerusalemischen hohen Rathes anders erzählt als in der Geschichte Jasons nach Maßgabe der Epitome; aber dieses konnte für den Epitomator, der ja nicht als selbständiger Geschichtschreiber auftreten will, kein Grund sein, jenen Brief, die Schrift einer hochstehenden amtlichen Genossenschaft, vorzuenthalten. Noch weniger konnten für ihn die angeblichen Fabeln ein solcher Grund sein. Denn diejenigen, welche in dem Briefe Fabeln finden, finden solche im ganzen zweiten Buche der Machabäer an verschiedenen Stellen; hätte der Epitomator dieselbe Ansicht und Scheu vor diesen „Fabeln" auch gehabt, so hätte er den ganzen Auszug unterlassen oder in anderer Weise vornehmen müssen. Die Aechtheit des Buches hat man insofern geläugnet, als man die in demselben mitgetheilten Documente denjenigen Personen abgesprochen hat, denen sie zugeschrieben werden. Dieß geschah zunächst in Bezug auf die eben berührten beiden Briefe, und man berief sich dabei 1. auf jene zwei Jahreszahlen (1, 7. 10), 2. auf die falsche Angabe über den Tod des Antiochus Epiphanes (1, 13), 3. auf die 1, 18 behauptete Erbauung des zweiten Tempels durch Nehemias, endlich 4. auf die offenbaren „Fabeln" über die Wiederfindung des heiligen Feuers durch Nehemias und die Verbergung der Bundeslade durch Jeremias. In all' diesen Punkten, sagt man, wäre der hohe Rath zu Jerusalem besser unterrichtet gewesen, als der Verfasser der fraglichen Briefe. Allein jene Jahreszahlen müssen wir dem vorhin Bemerkten zufolge als richtig ansehen. Sodann in Betreff der Todesart des Antiochus Epiphanes konnte sich in Judäa leichtlich eine falsche Nachricht verbreitet und auch bei den Mitgliedern des hohen Rathes Glauben gefunden haben. Die Erbauung des serubabelischen Tempels aber durch Nehemias wird mit den Worten: Νεεμίας οἰκοδομήσας τό τε ἱερὸν καὶ τὸ θυσιαστήριον, ἀνήνεγκε θυσίαν (1, 18) nicht nothwendig behauptet; sie können sich gar leicht auf wichtige bauliche Verbesserungen des Tempelgebäudes beziehen. Endlich gehören diejenigen, welche an den erwähnten angeblichen Fabeln Anstoß nehmen, am wenigsten zu denen, die den damaligen hohen Rath zu Jerusalem von Wunder-, Märchen- und Fabelsucht freisprechen, und sollten ihm daher eine Schrift, welche nach ihrem Dafürhalten Märchen und Fabeln enthält, nicht schon aus diesem Grunde streitig machen. Außerdem hat man auch noch die übrigen Briefe, welche in unserem Buche vorkommen, ihren ausdrücklich angegebenen Urhebern abgesprochen und für unächt, für bloße „Dichtung zur Dramatisirung der Geschichte" erklärt, allein aus so unerheblichen Gründen, daß sie hier füglich unberührt bleiben können (s. Herbst a. a. O. 47 f.). Die historische Glaubwürdigkeit hat man zunächst und sehr zuversichtlich beim zweiten Briefe geläugnet und dabei theils auf die bereits berührten und erledigten angeblichen Unrichtigkeiten in demselben, theils und besonders auf seine Angaben über die Wiederfindung des heiligen Feuers und die Verbergung der Stiftshütte und Bundeslade Gewicht gelegt. Jene Wiederfindung ließe sich aber sehr leicht und ohne alles Wunder begreifen, wenn das „fette Wasser" (1, 20) etwa Naphtha war, und das wird man wegen 1, 36 nothwendig annehmen müssen. Der babylonische Talmud, dem nachher die Rabbinen folgen, nennt allerdings das heilige Feuer unter den Gegenständen, die im zweiten Tempel gefehlt haben, aber der jerusalemische Talmud nennt es nicht unter denselben. Ersterer kann übrigens nur dasjenige Feuer meinen, welches im vorexilischen Heiligthum wunderbar angefacht und ununterbrochen unterhalten worden war; von diesem aber konnte er sagen, es habe im zweiten Tempel gefehlt, wenn ihm auch die fragliche Angabe des Briefes bekannt war und als richtig galt. Am meisten ist die Nachricht über die Verbergung der Stiftshütte und Bundeslade angefochten und für fabelhaft erklärt worden, weil 1. die Bundeslade im zweiten Tempel fehlte, 2. Jeremias dieselbe nicht sammt der Stiftshütte hätte fortschaffen können, und 3. die Bundeslade nach 4 Kön. 24, 13 von den Chaldäern geplündert und zerstört worden sei. Allein der erste Punkt ist nicht gegen den Bericht, denn dieser sagt nicht, daß die Bundeslade im zweiten Tempel sich befinde, oder verborgen worden sei, um später in denselben gebracht zu werden. Der zweite Punkt ist insofern richtig, als behauptet wird, Jeremias selbst hätte die Stiftshütte und Bundeslade nicht fortschaffen können, aber unrichtig, sofern angenommen wird, der Prophet hätte keine Helfer bekommen und wäre durch die Chaldäer gehindert worden, da doch bekannt ist, daß er immer seine Freunde und Anhänger hatte und die Gunst Nabuchodonosors besaß (Jer. 39, 11 f.), so daß er von ihm wohl die Bundeslade und den Rauchopferaltar (2, 4. 5) sammt der Stiftshütte, die noch im salomonischen Tempel aufbewahrt wurde (3 Kön. 8, 4. 2 Par. 5, 5), erhalten konnte. Daß endlich die Bundeslade nicht

unter den von den Chaldäern geraubten Tempelgeräthen sich befand, erhellt daraus, daß sie, wo dieselben speciell aufgezählt werden, nie genannt wird (Jer. 52, 17. 1 Esdr. 1, 7—11). Auch über den zweiten Theil oder die Epitome des Jason'schen Werkes ist in Bezug auf historische Glaubwürdigkeit sehr ungünstig geurtheilt worden. Bei De Wette heißt es noch in der achten Ausgabe seiner Einleitung (S. 571): „Die Erzählung ist voll von abenteuerlichen Wundern (III, 25 f. V, 2. XI, 8. XV, 12), historischen und chronologischen Fehlern (vgl. X, 3 ff. mit 1 Macc. IV, 52. I, 20. 29; XI, 1 mit 1 Macc. IV, 28 ff.; XIII, 24 ff. mit 1 Macc. VI, 31 ff.; IV, 11 mit 1 Macc. VIII), übertriebenen und willkürlichen Ausschmückungen" (VI, 18 ff. VII, 27 ff. IX, 19—27. XI, 16—38). Eine gründliche Würdigung dieses weitgreifenden Tadels müßte natürlich in einer speciellen Betrachtung und Vergleichung all' der vielen angeführten Stellen bestehen, auf die er sich zu stützen sucht. Allein eine solche gestattet der Raum hier nicht, und es wird daher eine einfache Verweisung auf Herbsts Einleitung II, 3, 52—62; Kaulen, Einl. 288 ff. genügen müssen. Auch sogar der Lehrgehalt des Buches ist beanstandet worden; es finde sich in demselben der alexandrinisch-jüdische Irrthum, daß Gott von der Welt absolut getrennt sei und nur durch Mittelwesen auf sie einwirken könne. Allein die wunderbare Erscheinung, welche Heliodor am beabsichtigten Tempelraube hinderte (3, 24. 29 f.), ist augenfällig mit Unrecht als ein Beweis dafür geltend gemacht worden, da sie weit eher dagegen spricht und mit manchen ähnlichen Erscheinungen, die schon in den ältesten Büchern des hebräischen Canons berichtet werden, ganz auf gleicher Linie steht. Die Bemerkung aber, daß im jerusalemischen Tempel eine gewisse Kraft Gottes (θεοῦ δύναμις) sei, die den Ort beschütze (3, 38), will diese Kraft Gottes keineswegs als ein philonisches Mittelwesen gedacht wissen; denn der folgende Vers (3, 39), der die θεοῦ δύναμις nur näher erklärt, läßt geradezu Gott selbst unmittelbar den Ort beaufsichtigen und Verletzungen desselben bestrafen. Die Kraft oder Macht Gottes wird also nur in ähnlicher Weise neben Gott selbst als das genannt, wodurch er sich wirksam erweist, wie z. B. Ps. 20, 14; 65, 7; 67, 35. 1 Paral. 16, 11, und an ein selbständiges, von Gott substantiell verschiedenes Wesen ist nicht im Entferntesten gedacht. — Als exegetische Hilfsmittel sind zu nennen außer den Commentarien über die ganze Bibel, namentlich dem II. Band der Apocrypha in The Speaker's Bible, London 1888, die Commentare von Nic. Serarius, Kasp. Sanctius, J. E. Fullo über beide Bücher der Machabäer, und die oben berührten Schriften von Frölich und Khell. Dann J. D. Michaelis, Das erste Buch der Maccabäer, Göttingen 1772, und Hasse, Das andere Buch der Maccabäer ꝛc., Jena 1786; J. M. A. Schölz, Die Bücher der Makkabäer übers. u. erkl., Frankfurt 1835; Grimm, Das 1. und 2. Buch der Makkabäer erklärt, Leipzig 1853; Keil, Commentar über die Bücher der Makkabäer, Leipzig 1875. Auch Schürer, Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi, I, Leipzig 1890, 138 bis 202, kann hierher gerechnet werden. [Welte.]

Machati, s. Maacha.

Machmas (מִכְמָס, מִכְמָשׂ), im A. T. eine durch ihre Lage wichtige Stadt im Stamme Benjamin, das heutige Dorf Mukhmas, östlich von Bethel, 42 km nördlich von Jerusalem. Es beherrschte den nördlichen Eingang eines Engpasses, der durch zwei steile Felszacken Boses (בּוֹצֵץ) und Sene (סֶנֶה) gebildet wurde. Die Philister hatten diesen Engpaß besetzt und sich von hier aus über das ganze nördliche Gebiet von Juda (1 Sam. 13, 5 ff.), zunächst den Stamm Benjamin, verheerend ausgebreitet, während Saul mit seinen 600 Mann im Süden des Engpasses lag. Erst später erscheint er zu Magron (ebd. 14, 2) im Angesichte der Philister, die Jonathan nach muthvoller Uebersteigung des Engpasses zum Rückzuge brachte. Die Beschreibung des assyrischen Heereszuges bei Is. 10, 28—32 ist ideal, aber auch aus ihr erhellt, daß mit der Besetzung von Machmas das letzte Hinderniß, Jerusalem zu erreichen, gehoben war. Der Machabäer Jonathan residirte in Machmas, bis er in Jerusalem selbst einziehen konnte (1 Mach. 9, 73). Die ganze Umgegend war wegen ihrer Fruchtbarkeit hoch berühmt. Große, behauene Steine, eine gewölbte Cisterne und uralte Gräber bezeichnen jetzt die Stätte des alten Machmas. Eine Beschreibung der heutigen Situation s. Palest. Explor. Fund 1874, 62. [Schegg.]

Machsor (מחזור, Zurückkehr, Kreisbewegung, von חזר, zurückkehren), Name des hebräischen Gebetrituals für das ganze Jahr, im Gegensatze zum gewöhnlichen Gebetbuche der Juden, welches man schlechthin Tephilla (Gebet, תפלה) zu nennen pflegt. Es unterscheidet sich vom letztern, dem es für den täglichen und jährlichen Gottesdienst mit entsprechender Einrichtung ergänzend zur Seite geht, nur durch verschiedene Zusätze, namentlich religiöse Festgesänge. Ein vollständiges Machsor enthält außer den in Prosa geschriebenen Gebeten: 1. Festgesänge verschiedener Verfasser; 2. die Abschnitte aus dem Pentateuch und den Propheten, welche an den Festtagen vorgelesen werden; 3. die sogen. חמש מגילות (fünf Rollen, fünf Bücher, d. i. das Buch Ruth, das Hohe Lied, die Klagelieder Jeremiä und den Prediger); 4. die Pirke Aboth, Sprüche der Väter, den bekannten Tractat aus der Mischna. Es gibt aber auch kürzer abgefaßte Machsorim, welche nur die Gebete und die Festgesänge enthalten. Auch haben, je nach den verschiedenen Nationen und Ländern, zu deren Gebrauch sie bestimmt sind, die Machsorim verschiedene Gestalt. Es gibt daher italienische, deutsche, polnische, spanische und portugiesische, die sich nach den Gebräuchen und dem Ritus dieser oft in einer und derselben Stadt und Gemeinde sich findenden

verſchiedenen Volksgenoſſen richten. Der werthvollſte Theil des Machſor iſt der poetiſche, nämlich die vielfach eingewebten Feſtgedichte. Dieſe Feſtgeſänge, gewöhnlich Pijjutim genannt (פיוטים, ein Lehnwort, das mit poeta zuſammenhängt), enthalten einerſeits talmudiſche Ideen, andererſeits ſind ſie Ausflüſſe der mittelalterlichen ariſtoteliſch-ſcholaſtiſchen Religionsſpeculation, weshalb auch gewöhnliche Juden ſie nicht verſtehen. Der Form nach ſind ſie Nachahmungen arabiſcher Poeſie; viele ſind ſehr gelungen, manche aber ſind Erzeugniſſe eines geſunkenen Geſchmackes, gefallen ſich in eitlen Wortſpielereien und enthalten wenig Ideen. Leider iſt das ſchönſte Gedicht des außerbibliſchen Hebraismus כתר מלכות (deutſch herausgegeben unter dem Titel „Königskrone von ben Gabirol", metriſch überſetzt von Leopold Stern, Frankfurt a. M. 1838) in den neueren Ausgaben ausgelaſſen. Die Verfaſſer dieſer Feſtgedichte, Peitanim (פיטנים) genannt, welche mit näheren Angaben in der hebräiſch geſchriebenen Einleitung zur Heidenheim'ſchen Ausgabe des Machſor alphabetiſch aufgeführt ſind, kann man in zwei Klaſſen theilen: 1. in ſpaniſche, die beſonders zwiſchen 1070 und 1170 gelebt haben, und an deren Spitze Salomo ben Gabirol, Iſaac ben Giath, Moſes ben Esra, Jehuda Hallevi, Abraham ben Esra ſtehen; 2. in deutſch-franzöſiſche, ungefähr von 1040—1293, größtentheils Nachahmer des Italieners Kalir. — Manuſcripte und Ausgaben vom Machſor ſind unzählbar. Die erſte und ſeltenſte Ausgabe iſt die von Soncino und Caſalmaggiore 1486, welche in vielen Abdrücken zu Peſaro wiederholt wurde. Für die vollſtändigſte und geſchätzteſte von allen Ausgaben gilt die von Bologna 1541. Alle dieſe ſind nach italieniſchem Ritus. Die erſte Ausgabe nach deutſchem Ritus iſt die Augsburger von 1536, die erſte nach polniſchem Ritus die aus Prag 1533. Neuere Ausgaben ſind: Machſorim nach polniſchem Ritus von Heinemann, 2 Bde., Leipz. 1838; dieſelben mit deutſcher Ueberſetzung, 10 Theile, Wien o. J.; Machſor nach altem deutſchem Ritus, 2 Bde., Leipzig 1838. Die jetzt in Deutſchland gebräuchlichſte Ausgabe iſt die von Heidenheim in 5 Theilen (nach den fünf Feſten: Neujahr, Verſöhnungstag, Laubhüttenfeſt, Oſtern, Pfingſten) mit deutſcher Ueberſetzung und hebräiſchem Commentar; die beſten Ausgaben davon ſind in 9 und 5 Bdn. zu Rödelheim bei Lehrberg o. J. erſchienen. Andere Ausgaben ſind: in 2 Theilen Wien 1826; von Fränkel, 3 Bde., Berlin 1855; überſ. und erkl. von Letteris, 9 Bde., Prag 1845—1848; in 5 Bdn. Sulzbach 1845; Die täglichen Gebete von Bähr, Rödelheim 1854; Mich. Sachs, Feſtgebete, 4 Theile, 4. Aufl. Berlin 1860. In den Ausgaben des Index ſeit 1596 wird im Anſchluß an die Verordnungen über den Talmud bemerkt, daß alle Ausgaben des Machſor in der Volksſprache ſchon ſeit Langem verboten ſeien und nur Ausgaben in hebräiſcher Sprache von den Biſchöfen und Inquiſitoren geduldet werden dürften. (Vgl. de Rossi, Dizion. stor. II, 17; Dukes, Zur Kenntniß der neuhebräiſch-religiöſen Poeſie, 1842; Zunz, Die ſynagogale Poeſie des Mittelalters, Berlin 1855; Derſ., Literaturgeſchichte der ſynagogalen Poeſie, Berlin 1865.) [Richter.]

Macrina, zwei heilige Frauen aus Cappadocien. 1. Macrina die Aeltere, die Großmutter des hl. Baſilius d. Gr. und des hl. Gregor von Nyſſa, gehörte einer altadeligen Familie aus Neo-Cäſarea an, wurde durch den dortigen Biſchof Gregor den Wunderthäter (ſ. d. Art.) für das Chriſtenthum gewonnen und duldete (304) während der Verfolgung unter Galerius Vieles für den Glauben. Mit ihrem Manne hielt ſie ſich hierauf ſieben Jahre in der Verborgenheit, bis wieder Friede für die Chriſten eintrat. Ihr Tod erfolgte zwiſchen 330 und 340. Baſilius d. Gr. rühmt die tiefen Eindrücke, welche die Reden und das Beiſpiel ſeiner heiligen Großmutter in ſeiner Kindesſeele gewirkt hätten, ſo daß er ſpäter bei reiferem Urtheile nichts Neues mehr zu erwerben, ſondern nur das Empfangene zu vertiefen und zu vervollkommnen gebraucht habe (Ep. 204. 223, Migne, PP. gr. XXXII, 752. 825). Durch Baronius iſt ihr Name in das Martyrologium zum 14. Januar aufgenommen worden. (Vgl. Boll. Jan. I, 952 sq.) — 2. Macrina die Jüngere, die ältere Schweſter des hl. Baſilius, empfing hauptſächlich durch ihre fromme Mutter Emmelia eine tief religiöſe Erziehung, durch welche ſie ſelbſt wieder auf die jüngeren Brüder, den hl. Petrus von Sebaſte und den hl. Gregor von Nyſſa, einwirkte. Als ihr Bräutigam, ein adeliger Jüngling, der ſich ſchon als Sachwalter einen Namen gemacht hatte, ihr durch ſchnellen Tod entriſſen wurde, ſchlug ſie alle neuen Anträge aus; denn gemäß der Hoffnung künftiger Auferſtehung betrachte ſie den Geſchiedenen wie einen, der nicht todt, ſondern bloß verreist ſei. Mit ihrer Mutter ſtiftete ſie im Pontus zwei Klöſter, eines für Männer, welches der hl. Baſilius eine Zeitlang leitete, ein anderes für Jungfrauen, in welchem ſie ſelbſt in großer Abtödtung und in Heiligkeit lebte. Unter dem Beiſtande ihres Bruders, des hl. Gregor, ſtarb ſie daſelbſt im December 379. Als Erbe nahm Gregor ihren Ring in Empfang, in welchem ein Stückchen vom heiligen Kreuze eingeſchloſſen war; er ſelbſt gab ihr ſeinen Mantel als Todtenkleid. Ihr Feſt fällt auf den 19. Juli. (Vgl. ihr von Gregor gezeichnetes Lebensbild bei Boll. Julii IV, 592 sq.; Migne, PP. gr. XLVI, 960 sq.) [Streber.]

Macrus, Dominicus, ſ. Magri.

Madagascar, ſ. Afrika I, 307.

Madian (מִדְיָן), der vierte Sohn Abrahams von Ketura, Stammvater der Madianiter, welche mit den Ismaelitern (ſ. d. Art.) das nordweſtliche Arabien (Nabatäa) bewohnten und zu den Moſtarabern (Araba Moſtaraba, d. i. durch Verſchwägerung gewordene Araber) gegenüber den Ururabern (Arab al Araba), d. i. den Kindern

und Nachkommen Kaihtans (Joctans der Bibel), gezählt wurden. Ihre erste Heimat verlegen die arabischen Schriftsteller übereinstimmend an das östliche Ufer des älanitischen Meerbusens, auf die 23. Station der ägyptischen Meccapilger, Maghair Schoaib, 27.° n. Br., im Norden von Ajin Unne (dem Ὄννη des Ptolemäus) an. Das arabische Itinerar bei Seetzen (v. Zach, Monatl. Correspondenz, 1809, XX, 310) sagt ausdrücklich: „Madajin war eine Stadt an der Küste des Meeres, wo man noch Reste vormaliger Gebäude finden soll. Es ist hier ein großer, schlechter Brunnen und daneben ein Teich, aus dem Moses die Schafe des Schoaib (Jethro) tränkte. In einer hier befindlichen Grotte, Mgar (Maghair) Schoaib genannt, verrichten die Pilger ihr Gebet und setzen dann ihre Reise weiter fort." Dieses Maghair Schoaib ist identisch mit dem Wadi Beden, worin Rüppel zahlreiche Gruppen von Katakomben und die Trümmer einer antiken Cultur fand, welche von der des übrigen Arabien ganz verschieden war. Auch Ptolemäus kennt ein Μοδιάνα, dessen Lage hiernach bestimmt werden muß. Die Araber, wie Rüppel, bezeichnen diese Gegend als eine der lieblichsten Stationen, ein Thal voll süßen Wassers, mit Dattelpflanzungen und vielen Bäumen zwischen den Felsen. Die Madianiter hatten somit zu ihren östlichen und nordöstlichen Nachbarn die Bruderstämme Thema (Gen. 25, 15) und Kedar (Is. 21, 17; s. Schegg, Isaias I, 226), und waren ganz an dem Platze, den Karawanenhandel aus dem Innern von Arabien nach Aegypten (Gen. 37, 28) und Palästina (Is. 60, 6) zu vermitteln, indem noch heutzutage die ägyptischen Meccapilger mitten durch ihr Gebiet ziehen. Die biblische Erzählung, nach der Moses im Lande Madian sich vor Pharao verbarg, nöthigt uns nicht, die arabische Tradition aufzugeben. Da nach Ibn Said, den Abulfeda anführt, das Meer bei Madian eine Tagfahrt breit ist, so konnte Moses auf seiner Flucht hier leicht über die Meerenge setzen. Indeß hatte Madian als ein nomadisirender Stamm in der frühesten Zeit kein streng begrenztes Gebiet; kam ja Moses mit den Heerden Jethro's bis an den Sinai. Schon damals scheint sich ein Theil von seiner ursprünglichen Heimat losgerissen zu haben und nach Norden, dem östlichen Ufer des todten Meeres entgegen, gerückt zu sein. In Verbindung mit den Moabitern (Num. 31, 2) und später mit den Amalekitern (Richt. 6, 3) standen sie den Israeliten feindlich gegenüber, bis sie durch die Siege Gedeons (s. d. Art.) völlig aufgerieben wurden. Die einzelnen Schwärme ohne Anführer (Richt. 7, 25) verloren sich. Von diesen sind die Madianiter (Is. 60, 6. Hab. 3, 7), welche friedlich in ihrer Heimat geblieben waren, zu unterscheiden. Als Beute gewannen die Israeliten von den Madianitern (nach Num. 31, 22) „Gold und Silber und Erz und Eisen und Blei und Zinn", nach V. 52 goldene Schmucksachen im Gewicht von 16 750 Sekel, nach Richt. 8, 26 bloß an Ringen 1700 Sekel Gold. Alle diese Angaben setzen bei den Madianitern einen außerordentlichen Reichthum an Metallen voraus, welcher auf die geologische Beschaffenheit ihres Landes zurückzuführen ist. In neuester Zeit hat der englische Capitän Burton durch zweimalige Expedition in das alte Madian den Beweis geliefert, daß noch heute in den ehemals madianitischen Bergen ungewöhnlich reiche Metalladern zu finden sind, welche nach den vorhandenen Spuren schon in ältester Zeit ausgebeutet wurden und hie und da noch heute bergmännisch aufgeschlossen werden. (S. Palest. Explor. Fund 1878, 141.) [Schegg.]

Madruzz, Christoph, zuletzt Cardinalbischof von Porto (nicht zu verwechseln mit seinem Neffen, dem etwas jüngern Cardinal und Fürstbischof von Trient, Ludwig von Madruzz), war ein Mann von großen Geistesgaben, sehr gewandt in weltlichen Geschäften, bei Kaiser Karl V. und seinem Bruder König Ferdinand sehr beliebt, von den größten Männern seines Jahrhunderts hoch geachtet, beseelt von großem Eifer für Herstellung einer bessern Kirchenzucht. Nur Ein Schatten haftet an seinem Charakter, nämlich daß er gegen die Kirchengesetze zu viele Bisthümer in seiner Person zu vereinigen suchte; doch läßt sich dieß durch die Umstände, in denen er lebte, etwas entschuldigen. Er war im J. 1512 geboren, machte seine Studien auf der Hochschule zu Bologna und schloß dort Bekanntschaft mit Männern, welche nachmals zu den höchsten kirchlichen Würden emporstiegen und ihm stets in Liebe und Achtung zugethan blieben; aus diesen sind besonders hervorzuheben Alexander Farnese, Hugo Buoncompagno (Papst Gregor XIII.), Otto Truchseß und Stanislaus Hosius. Schon während er noch als Siebzehnjähriger in Padua studirte, überließ ihm sein älterer Bruder sein Canonicat in Trient und die Pfarre Tirol bei Meran, welche er dann durch einen Stellvertreter versehen ließ. Einige Jahre später bekam er dazu noch ein Canonicat in Salzburg (1536) und ein Canonicat in Brixen (1537), während er um diese Zeit bereits Domdecan in Trient geworden war und als Gesandter des römischen Königs Ferdinand an die Republik Venedig sowohl die Wünsche seines Herrn glücklich erfüllt, als auch die Achtung des Dogen von Venedig (P. Lando) in ausgezeichnetem Grade sich erworben hatte. Bald danach starb der berühmte Fürstbischof von Trient und Cardinal Bernhard von Cles. Kaiser Karl V. empfahl Madruzz, das Domcapitel von Trient wählte ihn, der Papst bestätigte ihn 1539 zum Fürstbischof von Trient, obwohl er nur Subdiacon und erst 27 Jahre alt war. Hierauf machte er dem Kaiser in den Niederlanden einen Besuch, verfügte sich nach kurzer Frist als königlicher Botschafter auf den Reichstag zu Regensburg und trat hier als eifriger Kämpfer gegen Luthers Irrlehre auf. Im J. 1542 ließ er sich endlich zum Diacon, Priester und Bischof weihen. Nicht lange darauf postulirte und erhielt ihn das Domcapitel von Brixen als Bisthums-

Administrator (1543 im Januar). Im nämlichen Jahre (1543) erhob ihn Papst Paul III. zum Cardinal (Presbyter Cardinalis tituli S. Caesarii), mit besonderer Rücksicht auf sein Verhältniß zu der demnächst in Trient abzuhaltenden allgemeinen Kirchenversammlung. Von dieser Zeit an nahm er während der ganzen 18jährigen Dauer des Conciliums von Trient eine in vielfacher Beziehung äußerst wichtige und einflußreiche Stellung ein als Cardinal, als Bischof und Fürst von Trient, als vertrauter Freund und Rathgeber des Kaisers, ja selbst durch mehrere Jahre, in welchen das Concilium durch ungünstige Zeitverhältnisse unterbrochen war, als königlicher Statthalter in Mailand (1555—1558). Einige Jahre nach dem Schluß des Conciliums (1567) resignirte er auf das Bisthum Trient zu Gunsten seines Neffen Ludwig von Madruzz. In Brixen hatte er schon früher mit Genehmigung des Papstes seinen Neffen Johann Thomas von Spaur als Coadjutor angenommen, behielt aber dieses Bisthum bis zu seinem Tod. Die letzten Jahre seines Lebens brachte er in Italien zu als Cardinalbischof von Sabina, später von Präneste und zuletzt (seit 1570) von Porto. Er starb zu Tivoli am 5. Juli 1578. — Mit Beiseitlassung seiner politischen Verdienste um Kaiser und Reich, welche ihm das besondere Wohlwollen des Kaisers Karl V., des römischen Königs Ferdinand und dessen Sohnes Maximilian sicherten, möge hier nur seiner Bedeutung auf dem Concilium von Trient und seiner reformatorischen Thätigkeit im Bisthum Brixen gedacht werden. Auf dem Concilium vertrat er mit großem Nachdruck die auch vom Kaiser kräftig unterstützten Forderungen der Deutschen in Betreff der Reform der Kirchendisciplin, durch deren Gewährung man von einer Seite her immer noch eine Vereinigung und friedliche Verständigung mit den Protestanten vermitteln zu können glaubte. Deßhalb wollte er im Auftrag des Kaisers die Verbesserung der tief gesunkenen Kirchenzucht vor den Differenzen im Glauben behandelt wissen. Schon neigten sich die meisten Bischöfe auf seine Seite, als der erste päpstliche Legat erklärte, er habe auch nichts dawider, aber dann müßten vor allem die anwesenden Cardinäle und Bischöfe mit gutem Beispiel vorangehen, jeder nur Ein Bisthum behalten und auf das zweite resigniren, allen Prunk und weltliche Eitelkeit ablegen (Madruzz war sehr prachtliebend), den Hofstaat entlassen; er sei für seine Person gerne hierzu bereit. Das wirkte; Madruzz und die übrigen Bischöfe auf seiner Seite ließen von ihrem ungestümen Drängen etwas nach, und man kam endlich dahin überein, die Glaubenslehre und die Herstellung der Kirchenzucht in jeder Sitzung neben einander zu behandeln. Auch auf die Uebersetzung der heiligen Schrift in die Volkssprache drang Madruzz mit großem Eifer und verwendete sich mit Kraft für die Deutschen, daß ihnen gestattet werden möchte, die heilige Communion unter beiden Gestalten zu empfangen. Während des Conciliums und nach demselben ließ er sich, namentlich im Bisthum Brixen, die Erhaltung des wahren Glaubens und die Herstellung einer bessern Kirchenzucht sehr angelegen sein. Zu dem Ende drang er ernstlich auf die Erfüllung des Kirchengebots über die jährliche Beicht und Communion, auf den Empfang der letztern nur unter Einer Gestalt und auf die Entfernung verdächtiger Schullehrer und gefährlicher Bücher; hierfür nahm er auch den kräftigen Beistand der landesfürstlichen Regierung in Anspruch. Sodann veranstaltete er öftere Versammlungen des Clerus, ließ Pastoral-Visitationen vornehmen und suchte so rasch als möglich die Beschlüsse des Conciliums von Trient durchzuführen. Deßhalb ließ er dem einberufenen Clerus zunächst Dreierlei bedeuten: daß jeder innerhalb 14 Tagen jede verdächtige Person aus seinem Hause entferne, sich vor den Wirthshäusern und der Unmäßigkeit im Trinken hüte und alle Obliegenheiten seines Beneficiums treulich erfülle; den Uebertretern dieser Vorschriften wurde die Excommunication angedroht. Das vom tridentinischen Concilium für jede Diöcese vorgeschriebene Priesterseminar suchte er mit allem Eifer ins Leben zu rufen, wenn auch sein Bemühen an ungünstigen Umständen immer wieder scheiterte. Für sein Fürstenthum Trient gab er eine eigene Gerichtsordnung heraus, genannt Constitutiones Christophorinae. Für das Bisthum Brixen ließ er das ältere Obsequiale (von Melchior v. Mekau) mit einigen Verbesserungen 1555 als Norm bei Ausspendung der Sacramente und Sacramentalien neu auflegen (Obsequiale secundum consuetudinem et statuta Brixinensis dioecesis, Dilingae excudebat Sebaldus Mayer 1555), mit dem gemessenen Auftrag an alle Priester, bei Verwaltung der Sacramente, sowie bei Vornahme von Benedictionen und anderen gottesdienstlichen Handlungen genau danach zu achten. Uebrigens war er nicht nur selbst sehr gebildet, sondern auch ein besonderer Gönner der Wissenschaften, dabei außerordentlich freigebig. Wenn man erfährt, welche große Ausgaben ihm seine Stellung als Fürst von Trient, wo die allgemeine Kirchenversammlung mit so vielen Bischöfen, fürstlichen Gesandten u. s. w. tagte, zur Pflicht machte, und in welch hohem Maße er die Gastfreundschaft gegen den Kaiser und seine Leute wie gegen die des Papstes übte, so wird man gerne entschuldigen, daß er nicht nur während der Dauer des Conciliums zwei Bisthümer besaß, sondern auch überdieß noch seit 1546 durch die Gnade Kaiser Karls V. aus den Einkünften des spanischen Erzbisthums Compostela eine jährliche Pension von 2000 Ducaten bezog. Die Wissenschaft hat den Hingeschiedenen tief betrauert und ihm ehrende Denkmale gesetzt; seine allfälligen Schwächen entschuldigen die Verhältnisse. Ausführlicheres über ihn gibt Bonelli, Monumenta Ecclesiae Tridentinae III, 2, Tridenti 1765, 195—211, und in dem zunächst vorausgehenden Band des-

selben Werkes mit dem Titel Notizie Istorico-Critiche della Chiesa di Trento III, 1, in welchem 399—448 eine eigene Sammlung von Documenten: Memorie Madruziane, vorkommt. (Vgl. Die Kirche des hl. Vigilius und ihre Hirten [von Schnitzer], Bozen 1825, I, 316—344; Sinnacher, Beiträge zur Geschichte der bischöflichen Kirche Säben und Brixen in Tirol, VII, Brixen 1830, 392—616; Pallavicini, Historia Concilii Tridentini lib. 5. 6. 7 et 8.) [Feßler.]

Mähren (slavisch Morava), Markgrafschaft und österreichisches Kronland, umfaßt in seiner heutigen Ausdehnung von 22 229 qkm fast das gesammte Flußgebiet der March (Morava, Maraha, Marus) und hat von ihr auch seinen Namen, unter welchem es zum ersten Male bei Einhard (Annales ad a. 822) in der Literatur erscheint. In der ältern Geschichte spielt das Marchland nur zeitweilig eine Rolle als Land der Marcomannen und der Quaden, welche nach Verdrängung der Bojer (seit 80—70 v. Chr.) als Nachbarn der Provinzen Noricum und Pannonien in wechselnde Beziehungen zu dem Römerreiche traten. Ob und inwieweit bis zu Anfang des 4. Jahrhunderts, da die römischen Grenzländer bereits Martyrer von bischöflichem Stande, wie die hll. Victorinus und Quirinus, aufwiesen, das Christenthum auch in diese Gegenden vorgedrungen war, darüber ist nichts Bestimmtes überliefert. Gegen Ende dieses Jahrhunderts soll jedoch mit der Marcomannenkönigin Fritigild, die sich vom hl. Ambrosius christliche Lehrer erbeten hatte, auch deren Gemahl und das Volk dem Christenthume beigetreten sein (Paulini Vita S. Ambrosii 36, Migne XIV, 42). Bald nachher verlieren sich sowohl Marcomannen als Quaden aus der Geschichte; die Hunnen vernichten alles, was an Cultur etwa hier vorhanden war, und unter der Avarenherrschaft setzen sich Slaven im Gebiete der March wie im benachbarten Böhmen fest. Diese hatten an dem Glanze des durch den Thüringer Samo von 627—662 zusammengehaltenen großen Slavenreiches (vgl. Fredegarii Chron.) wesentlichen Antheil; dann aber herrscht wieder über ein Jahrhundert lang geschichtliches Dunkel bis auf die Zeit Karls d. Gr. und seiner Feldzüge gegen die Avaren. In dessen siegreichen Erfolgen mußten zwar die Slaven Mährens und Böhmens die Befreiung von ihren eigenen Bedrückern erblicken; dennoch ließen sie sich, nachdem sie 791 den fränkischen Truppen den Durchzug gewährt, schon beim nächsten Aufstande der Sachsen und Avaren auch wieder zur Theilnahme an diesem fortreißen, und als nun nach gänzlicher Niederwerfung der Avaren deren Hauptgebiet, das alte Pannonien, zum fränkischen Reiche geschlagen wurde, mußten alsbald auch die slavischen Nachbarn derselben, somit zunächst die Marchslaven, den Franken Tribut geloben. Dieß war zugleich für die Frage des religiösen Bekenntnisses dieser Völkerschaften entscheidend, und bereits 803, wie nachmals 829 wieder, wurde das Gebiet nördlich und westlich von der Raab, somit nebst Oberpannonien auch das Marchland, dem Jurisdictionssprengel des Bisthums Passau, das ost- und südwärts davon gelegene oder Unterpannonien dem des Erzbisthums Salzburg zugewiesen. Mit der jetzt beginnenden christlichen Zeit beginnt zugleich auch eine geordnete (monarchische) Regierung und eine zusammenhangende Geschichte des Landes und Volkes; doch ist die mährische Geschichte noch auf lange hin bei gänzlichem Mangel einheimischer Quellen nur auf fremde, zumeist fränkische und byzantinische Berichte angewiesen, zu denen eine kleine Anzahl auch nicht immer unverdächtiger Papstbriefe die für das Kirchengeschichtliche nothwendigste Ergänzung bilden. Der erste näher bekannte Mährenfürst ist Moimir; er war unter fränkischer Mitwirkung erhoben worden, wußte seine Herrschaft durch Verdrängung seines Nachbars Privina auch über Oberpannonien auszudehnen, kam aber schließlich in den Verdacht, sich vom fränkischen Reiche freimachen zu wollen, und wurde darum 846 von Ludwig dem Deutschen bekriegt, überwunden und abgesetzt. An seine Stelle wurde sein Neffe Rastiz (Rostislaw) erhoben. Auch Rastiz verfolgte bald Unabhängigkeitspläne, leistete dem deßhalb 855 neuerdings in Mähren einfallenden Könige Ludwig erfolgreichen Widerstand und suchte sich weiterhin durch Verbindungen mit den Gegnern Ludwigs, so mit dessen über die Ostmark gesetztem treulosen Sohne Karlmann, wie späterhin mit dem ebenso treulosen Ludwig dem Jüngern, zu schützen. Als ein ganz besonders geeignetes Mittel zur Erreichung einer politischen Unabhängigkeit faßte er aber die kirchliche Selbständigkeit seines Landes in's Auge, und in dieser Absicht erbat er sich vom griechischen Kaiser Michael III. Glaubensboten, welche sein Volk „im Lesen und im Gesetze" vollkommen zu unterrichten vermöchten. Daß die deutschen Missionspriester unter einer jedenfalls der Mehrzahl nach slavischen Bevölkerung nicht immer viel mehr als ein bloß äußerliches Christenthum herzustellen im Stande gewesen sein mochten, läßt sich denken, und es wird auch durch die Worte der Mainzer Synode von 852 bestätigt, wo das Christenthum der Mähren als ein noch rohes (rudis adhuc christianitas gentis Marahensium) erwähnt wird. Michael III. mußte nicht ungern dem Ansuchen entsprechen, und so wurden die aus dem theilweise slavischen Thessalonich stammenden Brüder Constantin und Method veranlaßt, nach Mähren zu gehen (vgl. d. Art. Cyrillus und Methodius). Die Sprachzweige, welche von den damals vom Westen des byzantinischen bis zum Osten des karolingischen Reiches angesiedelten Slavenstämmen gesprochen wurden, waren in jener Zeit bei Weitem nicht so von einander verschieden, wie in der Neuzeit; sämmtliche Slaven entbehrten aber damals noch einer Bücherschrift und gebrauchten zum Zählen und Wahrsagen, zu Haus- und Hofmarken nur ihre Runen. Daher schuf Constantin oder Cyrill vorerst ein eigenes,

dem Slavischen angepaßtes Alphabet, das gegenwärtig unter dem Namen des glagolitischen bekannt ist, und begann mit Uebertragung des Johannesevangeliums eine slavische Bibelübersetzung herzustellen. Die weiteren Nachrichten über die Wirksamkeit der beiden griechisch-slavischen Glaubensboten im mährischen Gebiete beruhen fast nur auf einer Reihe von Legenden, welche spätern und zum Theile schismatischen Ursprungs sind und mit ihren höchst widerspruchsvollen Angaben sehr viel zur Verwirrung, aber nur sehr wenig zur Aufhellung des wirklichen Sachverhaltes beitragen. Daß die Anwendung der slavischen Sprache beim Volksunterrichte und bei kirchlichen Andachten unter der mährischen Bevölkerung vielen Anklang fand, ist natürlich; auch konnten, so lange keine bedenklicheren Neuerungen vorkamen, die deutschen Priester und ihre Oberhirten gegen das Wirken griechischer, sich getreu an die Kirchengesetze haltenden Priester nicht viel einwenden. Daß diese aber schon in der Zeit ihrer ersten Anwesenheit zwischen 863 und 869 irgendwo eine slavische Meßliturgie einzuführen versucht hätten, wird von keiner glaubbaren Quelle behauptet.

Die Schicksale Mährens und seiner Kirche waren weiterhin wesentlich von den wechselnden Erfolgen beeinflußt, welche die Karolinger im Kampf für die Erweiterung ihrer Macht gegen Osten mit der nicht minder selbstsüchtigen byzantinischen Politik errangen, während beiden gegenüber der römische Stuhl durch seine Maßnahmen das Wohl der allgemeinen Kirche wahrzunehmen bemüht war. Den Franken war Rastiz mit seiner ganzen Haltung alsbald derart verdächtig, daß schon 864 König Ludwig, nachdem er sich der Bulgaren durch einen Friedensbund versichert hatte, ein Heer gegen ihn führte, ihn in seiner Hauptfeste einschloß und zu neuer Unterwerfung nöthigte; aber erst 870 gelang es, den immer wieder gegen Ludwig conspirirenden Mährenfürsten durch den Verrath seines eigenen Neffen Swatopluk zu überwältigen. Er wurde in Regensburg zum Tode verurtheilt, jedoch nur geblendet und in ein Kloster gesperrt. Ihm folgte von 870—894 Swatopluk (Zwentibald) als fränkischer Vasall oder Lehensfürst über Mähren. Durch neue vielfältige Ueberlistung der Deutschen verstand dieser, sich allmälig eine mächtige Stellung zu gründen; binnen Kurzem reichte seine Herrschaft über das Gebiet zu beiden Seiten der March und der Donau bis hinab an die Save und die Drau, nördlich über Böhmen bis gegen die Saale, und nach dem Forchheimer Vertrage von 874 stand er in einem Bundesverhältnisse zu Deutschland. Gewöhnlich wird dieses Reich Swatopluks das „großmährische" genannt; der Ausdruck „Großmähren" wird jedoch ursprünglich von Constantin Porphyrogenetos nur auf das untere Pannonien angewandt. In der Zwischenzeit war von Seiten des päpstlichen Stuhles ein höchst wichtiger Schritt geschehen, der unter anderen Umständen am sichersten hätte dazu dienen müssen, dem von West und Ost umworbenen Slavenreiche eine freie Stellung zu verschaffen. Es war dieß die Errichtung einer eigenen pannonischen (bezw. mährischen) Erzdiöcese und die Verleihung derselben an den 869 in Rom selbst zum Bischof geweihten Method. Hierdurch sollte das Slavenreich dauernd an die römische Kirche gebunden, der übergroßen Ausdehnung der gerade damals für Rom bedrohlichen Macht Deutschlands wie auch der deutschen Metropoliten eine Schranke gesetzt, die Eifersucht Constantinopels aber und das Mißtrauen des zwischen deutschem und byzantinischem Einfluß schwankenden Bulgarien beschwichtigt werden. Diese Absicht wurde jedoch nicht erreicht. Zuerst ging Bulgarien für Rom verloren, indem es, kaum gewonnen, sich schon 870 an das griechische Patriarchat anschloß. Den wiederholten Protesten Salzburgs und Passau's gegenüber, die sich auf eine 75jährige Ausübung ihrer Jurisdiction in den von Karl dem Großen eroberten Ländern beriefen, konnte allerdings auf das ältere Recht des apostolischen Stuhles hingewiesen werden, der die Errichtung des neuen Erzsprengels nur als eine Erneuerung der alten, bloß durch die Invasion der Avaren unterdrückten, sirmischen Diöcese betrachtet wissen wollte. Bis 874 war auch die Anerkennung der pannonisch-mährischen Erzdiöcese von Seiten des Königs Ludwig erreicht. Swatopluk vertrieb um dieselbe Zeit die deutschen Priester aus dem Lande, und für Methods Thätigkeit stand nun ein sehr weites Gebiet vollständig offen. In der Folge war es aber Swatopluk selbst, der, überhaupt unfähig, das kühn Erworbene auch zu erhalten, der ruhigen Weiterentwickelung des mährischen Kirchenthums eher Hindernisse als Förderung bereitete. Ueber die Einzelheiten der Wirksamkeit Methods in der Zeit von 874—885 gibt es keine einzige, ächt historische Nachricht; nur aus römischen Quellen ergibt sich, daß ihm Bedrängnisse aus der Anwendung der slavischen Meßliturgie erstanden, welche er als Erzbischof mit seinen Schülern einzuführen begonnen hatte. Zweimal wurde dieselbe auf die Klagen der Deutschen hin von Johannes VIII. verboten, zuerst 873 durch den Legaten Paul von Ancona, dann wieder durch päpstliches Schreiben von 879; sollte aber, was jedoch sehr bezweifelt werden muß, infolge der Rechtfertigung Methods derselbe Johannes VIII. dieser slavischen Liturgie die Approbation später ertheilt haben, so würde dieses keine wesentliche Aenderung der Verhältnisse herbeigeführt haben. Das deutsch-lateinische Kirchenwesen war insbesondere in Ober- und Unterpannonien, wo die slavische Bevölkerung überhaupt nur dünn war, doch zu mächtig; dazu nahm der 880 für Neutra in Oberpannonien aufgestellte Suffraganbischof Methods, Wiching, ein Günstling Arnulfs von Kärnthen, eine offen feindselige Haltung gegen Method an, und Swatopluk, viel zu sehr durch die Rücksicht auf die deutschen Oberlehensherren gebunden, zeigte sich in keiner Weise als Methods Gönner. Als dieser dann 885 starb, wurde der von ihm ge-

wünschte Nachfolger Gorazd, ehe er ordinirt werden konnte, eingekerkert und 886 mit den anderen 200 Schülern Methods über die Donau geschafft, wo sie sich bald unter den schismatischen Bulgaren verloren. Die Geschichte hat auch nicht einmal eine Kunde von der Stätte aufbewahrt, an welcher der Slavenapostel sein Grab fand; überhaupt schweigt fortan jede Erinnerung an ihn, bis erst im 14. Jahrhunderte mit der Einführung seines Festes sein Andenken wieder auflebt. Die Macht Swatopluks nahm immer noch zu, besonders als Arnulf, wohl zum Lohne für die bei der Erwerbung der Kaiserwürde geleisteten Dienste, ihm Böhmen vollends abtrat. Aber auch diese Freundschaft nahm ein Ende; Swatopluk starb 894 nach einer Demüthigung, und seine drei Söhne, unter die seine Herrschaft dann getheilt wurde, verloren ein Stück Land nach dem andern. Schon 895 stellte sich Böhmen förmlich unter Deutschland und erscheint seitdem auch kirchlich als zur Diöcese Regensburg gehörig. Für das übrige Mährenreich machte noch Johannes IX., dem nach dem Einfall der Magyaren in Italien an der Erhaltung eines starken Slavenreiches um so mehr gelegen sein mußte, einen Versuch, die von den Vorgängern getroffene Einrichtung fortzuerhalten, indem er 899 einen Erzbischof, Johannes, und zwei Bischöfe, Benedict und Daniel, nach Mähren sandte, welche das Reich in vier Sprengel theilten und einen Erzbischof und drei Bischöfe für dieselben weihten. Allein weder die Namen dieser Bischöfe noch deren Sitze werden irgendwo genannt. Wohl aber ist ein neuer Protest des Salzburger Erzbischofs und seiner Suffragane bekannt, welche von einer selbständigen pannonischen Erzdiöcese nach wie vor nichts wissen wollten, und 901 ziehen schon wieder Bischof Richar von Passau und Graf Udalrich, vom König Ludwig geschickt, nach Mähren. Von 905 beginnt dessen weitere Zerstückelung durch die Magyaren, mit denen dann Polen und Böhmen den Besitz theilen. Von einer kirchlichen Administration findet sich jetzt keine Spur mehr bis auf die Errichtung eines Bisthums in Prag 973, welches nebst Böhmen auch Mähren umschließt. Das Jahr 1063 bringt dann wieder ein eigenes Bisthum für Mähren mit dem Sitze in Olmütz. (Von hier vgl. für das Kirchengeschichtliche d. Art. Olmütz.) Politisch kam Mähren 1028 durch Eroberung gänzlich unter Böhmen, sollte 1182 als Markgrafschaft von diesem wieder unabhängig werden und nur unter kaiserlicher Lehenshoheit stehen, blieb aber dennoch Böhmen lehenspflichtig. Mit dem Tode Ludwigs II. von Ungarn kam es 1526 an Oesterreich und hatte seitdem keine eigenen Markgrafen mehr, sondern theilte sowohl politisch wie kirchlich die Geschicke Oesterreichs. Im Jahre 1890 zählte die Markgrafschaft 2 272 856 Einwohner; davon sind 663 962 deutsch, die übrigen Slaven, welche sich zwar der böhmischen (czechischen) Schriftsprache bedienen, aber abweichende Dialekte (mährisch und slovakisch) sprechen und sich vorherrschend zur römisch-katholischen Religion bekennen. (Vgl. Codex diplomat. et epistolaris Moraviae, ed. Boczek, I—V Olomucii et Brunae 1836—1850, fortgef. v. Chlumecky u. Chytil VI—VII, Brünn 1854—1864, von Brandl VIII bis XI, ebd. 1874—1885; Dudik O. S. B., Mährens allgem. Gesch., 12 Bde. und 2 Registerbde., Brünn 1860—1888; Ginzel, Gesch. der Slavenapostel Cyrill und Methud, Leitmeritz 1857 und Wien 1861; Derf., Kirchenhistorische Schriften, Wien 1872, II, Art. 6.) [Lukfch.]

Mährische Brüder, f. Böhmische Brüder.

Maes, Alexander, S. J., Theolog, geb. zu Antwerpen 1649, lehrte Philosophie, dann Theologie zu Antwerpen und Löwen und starb 1694. Da er kaum etwas von Bedeutung herausgegeben hat, wäre sein Name längst verschollen, wenn nicht eine jesuitenfeindliche Partei ihn der Vergessenheit entrissen hätte. Er hatte nämlich zu Antwerpen am 20. Juni 1690 eine These über die sog. philosophische Sünde vertheidigen lassen kurz vor der durch Alexander VIII. am 24. August desselben Jahres ausgesprochenen Verurtheilung. Uebrigens hat nicht Maes diese Meinung zuerst ausgesprochen; sie wurde bereits unter dem Vorsitz des P. Musnier S. J. 1686 zu Dijon vertheidigt, von Ant. Arnauld gierig aufgegriffen und mit der den jansenistischen Parteiführern eigenthümlichen Scheinheiligkeit durch verschiedene Schriften förmlich beim Papst, den Bischöfen und Parlamenten denuncirt. Die vom Papst als scandalosa, temeraria, piarum aurium offensiva und erronea verworfene These lautet: Peccatum philosophicum seu morale est actus humanus disconveniens naturae rationali et rectae rationi; theologicum vero et mortale est transgressio libera divinae legis. Philosophicum quantumvis grave in illo, qui Deum vel ignorat, vel de Deo actu non cogitat, est grave peccatum, sed non est offensa Dei neque peccatum mortale dissolvens amicitiam Dei neque aeterna poena dignum. Diese These gab Anlaß zu zahlreichen Streitschriften (f. Backer, Biblioth. des Ecriv. de la C. d. J. II, 948 ss., 2e éd.; Reusch, Index II, 536 ff.). Wenn auch einer oder der andere Jesuit sich mehr oder weniger für diese Meinung vor ihrer Verurtheilung ausgesprochen haben sollte, so ist es durchaus unrichtig, ja eine Verleumdung, wenn man dieselbe als Ordenslehre ausgibt; denn wie Crétineau-Joly berichtet (Histoire de la Comp. de J. IV, 428), befindet sich in dem Archiv des römischen Collegs noch das Verzeichniß der Gutachten über die in Rom vom Orden censurirten Bücher. Darin ist nun bereits vom Jahre 1619 eine von vier Revisoren abgegebene Erklärung zu lesen, daß diese Ansicht, die damals ein Professor in einer Schrift ausgesprochen, obwohl sie von katholischen Auctoren vorgetragen worden, von ihm zu widerrufen und seinen Schülern das Gegentheil zu dictiren sei. Ein ähnlicher Entscheid wurde auch im J. 1659 von den Ordensrevisoren ab-

gegeben. Diese Meinung wurde nicht einmal von einem Jesuiten zuerst ausgesagt, da schon Franz Zumel, der zu Ende des 16. Jahrhunderts lehrte, und Franz de Victoria O. Pr. (gest. 1546) solcher gedenken (vgl. Tanner II, disp. 4, q. 1, dub. 3), welche sie vorgetragen; und zur Entschuldigung Musnier's bemerkt Viva (Damnatae thes. zu dieser prop. § 3), daß er diese Ansicht nicht so unbedingt, sondern nur unter gewissen Beschränkungen, unter Voraussetzung wirklicher unverschuldeter Unkenntniß Gottes ausgesprochen habe. [Hurter S. J.]

Maestricht, Bisthum, s. Lüttich.

Mäßigkeitsvereine (Temperanzgesellschaften) sind Vereine, deren Mitglieder sich entweder aller geistigen Getränke oder nur des Branntweins ganz und für immer oder bis zu einem gewissen Grad enthalten und zugleich der Trunksucht überhaupt zu steuern suchen. Ein solcher Verein wurde zuerst 1517 zu Graz in Steiermark durch Siegmund von Dietrichstein gegründet und erhielt den Namen St. Christophsorden. Gegen den Unfug des Zutrinkens, den schon Kaiser Max I. auf dem Reichstag 1511 streng verboten hatte, rief Cardinal Otto Truchseß am 27. December 1545 die St. Johannisgesellschaft in's Leben. In neuerer Zeit sind Mäßigkeitsvereine besonders in Nordamerika entstanden. Der amerikanische Arzt Dr. Rush machte durch sein 1785 veröffentlichtes Buch „Gegen die alkoholischen Getränke" solches Aufsehen, daß begeisterte Männer über sein Buch in verschiedenen Städten Amerika's Vorlesungen hielten. Infolge davon wurde 1803 ein Mäßigkeitsverein zu Boston gestiftet; gewöhnlich aber gilt die von Greenfield, einem der Mäßigkeitsapostel, zu Saratoga in den Vereinigten Staaten 1808 gegründete als die erste „Temperanzgesellschaft". Eine andere Gesellschaft, die American Temperance Society (1826), fand auch in Irland durch Edgar von Belfast und in Schottland durch Dunlop von Glasgow Verbreitung, aber erst vier Jahre später dehnte sich die Bewegung auch auf England aus. Joseph Livesey von Preston ging weiter als seine Vorgänger und führte 1832 die gänzliche Enthaltung von allen geistigen Getränken (Teetotalism) ein. Manche, nicht zufrieden mit der gänzlichen Enthaltung, verpflichteten sich zur Unterdrückung des Genusses geistiger Getränke; sie versprachen, nicht nur niemandem berauschende Getränke zu verabreichen, sondern auch durch alle gesetzlichen Mittel den Besuch der Wirthshäuser einzuschränken oder ganz zu verbieten. In der That ist es in einigen Staaten Amerika's, in einigen englischen Colonien und anderswo gelungen, den Verkauf von geistigen Getränken abzuschaffen; aber der Trunksucht wurde mit nichten gesteuert, denn die dem Trunk ergebene Bevölkerung hat Mittel und Wege gefunden, dem alten Laster noch ferner zu fröhnen. Weiser sind die Gesetze in einigen Provinzen Australiens, welche die Wirthe streng controliren, das Ausschenken für Kinder, Unmündige, Trunkenbolde streng bestrafen und den Wirth zwingen, die Verwandten eines Betrunkenen schadlos zu halten, falls dem Betrunkenen ein Unfall begegnet.

Alle religiösen Denominationen in Amerika und England haben sich die Pflege der Mäßigkeit und Bekämpfung der Trunksucht zum Ziele gesetzt und haben größere oder geringere Erfolge erzielt. Unter den Dissenters sind es namentlich die Methodisten und Salutisten, welchen Teetotalism als eine Religion in sich selbst, als die fast einzige christliche Tugend gilt; manche Mitglieder ihrer Vereine glauben aller übrigen Sittengesetze enthoben zu sein und machen sich bemerklich durch Zügellosigkeit. Dünkel und Verachtung aller Nicht-Teetotalers ist ein bei allen diesen Mäßigkeitsvereinen häufiger Fehler. Gerade die dauernde Bekehrung von Trunkenbolden gelingt verhältnißmäßig selten, dagegen wird von manchen, welche schon als Kinder den Pledge (ein Versprechen, der geistigen Getränke sich zu enthalten) übernehmen, die Gefahr abgewendet. Cardinal Manning, einer der eifrigsten und einflußreichsten Mäßigkeitsapostel, hat darum die Priester Englands aufgefordert, die heranwachsende Generation vor dem Laster der Trunksucht durch die Verpflichtung zur gänzlichen Enthaltung zu schützen; die katholischen Bischöfe Irlands haben das Nämliche gethan und namentlich durch das Verbot des Wirthshausbesuches an Sonntagen Großes erreicht. Von 1833 bis 1845 übte ein einfacher Priester, der bekannte „Father" Theobald Mathew (1790—1856), eine ungemein große Wirksamkeit auf Irland und Großbritannien überhaupt aus; im J. 1842 hatten 5 Millionen auf seine Veranlassung das Temperanz-Gelübde abgelegt. Durch die große Hungersnoth von 1846 jedoch und die Vertreibung der kleinen Pächter von Haus und Hof wurden in Irland die Früchte seiner großartigen Thätigkeit wieder zerstört. Das Elend und die Verzweiflung trieb die rath- und hilflose arme Bevölkerung dem Laster wieder in die Arme, dem sie früher abgesagt hatte.

Die bedeutendste Vereinigung bildet für Amerika gegenwärtig die National Temperance Society, für Großbritannien die United Kingdom Society. Für die Katholiken steht obenan das große Werk des Cardinals Manning, The League of the Cross, 1886 bereits 160 Zweigvereine umfassend. Dieß ist eine von Pius IX. und Leo XIII. gutgeheißene kirchliche Bruderschaft, die sich über alle Länder englischer Zunge erstreckt. Außerdem sind zu nennen: der Schottisch-Presbyterianische Verein (1845), der Englisch-Staatskirchliche, der Order of Good Templars (1868), eine Art Freimaurerorden, der besonders zahlreich in den englischen Colonien ist und ungefähr 500 000 Mitglieder hat, Sons of Temperance (1842) mit ungefähr 200 000 Mitgliedern (nach Anderen nur 80 000). Unter den Frauenvereinen sind erwähnenswerth The Woman Christian Temperance Union (1874), The World Woman Temperance Union (1883). Auch in Deutschland ist man mit Anstrengungen gegen die furchtbaren Verheerungen des Alkohols

nicht zurückgeblieben. In Preußen bestand, angeregt durch den von Amerika gekommenen presbyterianischen Prediger R. Baird und begünstigt durch die Regierung, ein Verein (seit 1837), der Flugschriften verbreitete und eine eigene Zeitschrift „Mancherlei gegen den Branntwein" herausgab. Im selben Jahre begann zu Leipzig „Das Mäßigkeits-Journal für Deutschland", das später unter dem Titel „Centralblatt für die Mäßigkeitsangelegenheit in Deutschland" und „Organ der deutschen Mäßigkeitsvereine" zu Quedlinburg fortgesetzt wurde. Das 13. Heft behandelte insbesondere die Enthaltsamkeits- und Mäßigkeitsvereine im Regierungsbezirk Erfurt. Ebenso erschien in Oldenburg seit Mai 1839 „Der Branntwein-Feind, eine Zeitschrift für die Angelegenheiten der Mäßigkeitsvereine im nordwestlichen Deutschland". Auch in Mecklenburg, den Hansestädten und dem Fürstenthum Lippe bildeten sich Vereine. In Westfalen begann 1843 J. W. Seling, Kaplan bei St. Johann in Osnabrück, mit staunenswerthem Erfolg in Wort und Schrift gegen den Branntweingenuß zu eifern. Nach dreijährigen Wanderungen hatte er in etwa 150 Städten und Dörfern 82 000 Personen, das „Hoffnungsheer", in seinen Mäßigkeitsverein aufgenommen. Auf Mariä Lichtmeß 1844 folgte seinem Beispiel der Erzpriester Fiezek zu Deutsch-Piekar, der sich zunächst an seine eigenen Pfarrkinder wendete, dann aber auch auf die Umgegend seine Thätigkeit ausdehnte. Die wirksamste Hilfe fand er an dem polnischen Kapuziner Stephan Brzozowski. In wenigen Monaten hatte sich die Bewegung über die ganze Provinz ausgedehnt, und man zählte eine halbe Million solcher, die sich durch Gelöbniß zur Mäßigkeit verpflichtet hatten. Im August 1844 nahm der Erzbischof von Olmütz für seine Diöcese die Sache in die Hand; die Bischofsadministration von Krakau förderte sie durch eindringliches Hirtenschreiben, und auf Verwendung des Cardinals Diepenbrock erhob Gregor XVI. den Mäßigkeitsverein zu einer kirchlichen Bruderschaft und stattete denselben mit reichen Ablässen aus. Die Bruderschaftsstatuten forderten gänzliche Enthaltung von Branntwein, mäßigen Genuß von Wein, Bier, Meth u. dgl., Verpflichtung, Andere für den Verein zu gewinnen. Der Verein stand unter dem besondern Schutze Maria's (C. D. Lorinser, Der Sieg über die Branntweinpest in Oberschlesien, Oppeln 1845). Im J. 1845 besaß Deutschland 872 Vereine und 12 Mäßigkeitszeitungen; 1852 rechnete man auf Norddeutschland ungefähr 1500 Mäßigkeitsvereine mit $1^1/_2$ Millionen Mitgliedern (Hist.-polit. Bl. XXIX, 834). Wie hier der Haupterfolg vermöge der Volksmissionen erzielt worden war, so übten diese auch fernerhin eine höchst segensreiche Wirkung im gleichen Sinne. Es hat sich noch in späteren Jahren namentlich P. Ketterer S. J. (gest. 1875) als Apostel der Mäßigkeit und Verbreiter der Mäßigkeitsvereine großes Verdienst erworben. Die 28. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands (Bonn 1881) empfahl „dringend die Gründung kirchlicher Mäßigkeitsvereine oder Bruderschaften zur Verhütung und wirksamen Bekämpfung der Trunksucht". Neuerdings ist 1883 in Kassel der „Deutsche Verein gegen den Mißbrauch geistiger Getränke" in's Leben getreten; er hat in Bremen seinen Sitz und bekämpft durch Flugschriften, wissenschaftliche Vorträge und monatliche „Mittheilungen" die Trunksucht. Doch übernehmen die Mitglieder keine bestimmte Verpflichtung der Enthaltung für sich selbst, und erstreben nicht die gänzliche Enthaltung, sondern nur „Mäßigkeit" überhaupt. Gegenüber dieser sogenannten „zweiten deutschen Mäßigkeitsbewegung", die sich lediglich auf den Standpunkt der Humanität stellt und nicht Enthaltung, sondern nur Mäßigkeit sich zum Ziele setzt, haben sich jedoch im nördlichen Deutschland namhafte Reste der alten Vereine erhalten, so viel dieselben auch durch die Stürme von 1848/49 gelitten hatten. Der protestantische Pastor Böttticher, der 1857 auf dem internationalen Wohlthätigkeitscongreß zu Frankfurt a. M. die Sache der Vereine warm verfochten hatte, konnte 1863 zu Hannover einer größern Generalversammlung derselben präsidiren. Im J. 1883 gelang es Pastor Rindfleisch von Trutenau, die in Preußen bestehenden 11 Enthaltsamkeitsvereine protestantischer Confession zu dem „Centralverbande der evangelisch-christlichen Enthaltsamkeitsvereine in Deutschland zur Bekämpfung der Trunksucht" zu vereinigen, dessen Organ auch jetzt noch das 1837 gegründete „Centralblatt" ist. Am 27. April 1887 wurde im Dom zu Berlin das 50jährige Jubiläum der preußischen Vereine religiös gefeiert. Diese Vereine aus der Zeit der „ersten deutschen Mäßigkeitsbewegung" wollen auf religiöser Grundlage stehen und verlangen die völlige Enthaltsamkeit von Branntwein. In Rußland wurden unter Kaiser Nicolaus die Mäßigkeitsvereine verboten als schädigend für die heimische Industrie. Da gleichwohl nicht selten ganze Bauerngemeinden durch Gelübde sich zur Enthaltung von Branntwein verpflichteten, wurde mit Gewalt gegen sie vorgegangen (Kolb, Handb. der vergleichenden Statistik, Leipzig 1871, II. Abth. S. 124). In Holland, Schweden, der Schweiz u. s. w. konnten dagegen ungestört Versuche solcher Vereine gemacht werden. In Schweden entstand 1857 die berühmte „Schwedische Mäßigkeitsgesellschaft", und in den ersten zehn Jahren stieg die Zahl der Vereine auf 500. Einen Verein mit dem Grundsatz völliger Enthaltung gründete zuerst Samuel Owen in Stockholm. In Frankreich wurde am 29. December 1871, namentlich durch die Bemühungen Bergeron's, ein Mäßigkeitsverein gegründet, aus dem am 2. März 1872 die Association française contre l'abus des boissons alcoholiques hervorging. In Holland bildete sich 1842 die „Niederländische Gesellschaft zur Abschaffung der starken Getränke", die in den siebenziger Jahren ca. 15 000 Mitglieder zählte. Neben ihr wirkt seit 1881 der Volksbond. In Oesterreich er-

scheinen monatlich die „Mittheilungen des österr. Vereins gegen Trunksucht". In der Schweiz begann eine erfolgreiche Vereinsthätigkeit 1867 in Neufchatel, 1871 in Lausanne, 1874 in Bern. Die am 21. September 1877 zu Genf gegründete Société de Tempérance de la Croix-bleue, welche die volle Enthaltung von geistigen Getränken verlangt, gründete seit 1885 auch Zweigvereine in Belgien und Deutschland und sucht ebenso ihre Wirksamkeit auf die romanischen Länder auszudehnen. In Dänemark war 1843 ein „Totalenthaltsamkeitsverein" und ein „Mäßigkeitsverein" entstanden, die sich jedoch durch gegenseitige Befeindung bald zu Grunde richteten. Erst 1879 wurden neue Vereine gegründet, die jetzt in Blüte sind. Im Allgemeinen haben bei den Völkern nicht-englischer Zunge die Bestrebungen für völlige Enthaltung von geistigen Getränken (Teetotalers) wenig Fortschritte gemacht; man begnügt sich, Mäßigkeit und Enthaltung von Branntwein zu empfehlen, und erzielt weit bessere Resultate als in England und Nordamerika. Wahrhaft lächerlich ist dort das Bedenken mancher Teetotalers, welche sich weigern, beim Abendmahle Wein zu kosten; noch lächerlicher, daß die protestantischen Geistlichen an die Stelle des Weines für das Abendmahl ein Getränke gesetzt, das den Teetotalers keinen Anstoß gibt. Die Genfer Société de la Croix-bleue hat in ihrer Verpflichtung zur Totalabstinenz den religiösen wie den medicinischen Gebrauch geistiger Getränke ausdrücklich ausgenommen. Die Bemühungen, die Regierungen Englands und der Vereinigten Staaten zur Unterdrückung aller Wirthshäuser zu vermögen, den Verkauf aller berauschenden Getränke zu untersagen, sind bis jetzt noch erfolglos geblieben. Es sind in Amerika besonders die Deutschen, welche ihre Sonntagsvergnügen und ihr Bier nicht aufgeben wollen und durch ihren politischen Einfluß die Gegner des Teetotalismus gestärkt haben. Auch in Deutschland konnten bis jetzt die Teetotal-Gesellschaften nicht zu größerem Einfluß kommen, da die öffentliche Meinung gegen eine Beschränkung der Freiheit ist, und da nur das Branntweintrinken eine sociale Gefahr in sich birgt.

Die Temperänzler sind besonders rührig in Verbreitung von Schriften gegen die Trunksucht, wovon jedoch die wenigsten wissenschaftlichen oder stilistischen Werth haben; eine Würdigung der Gegengründe findet man selten; in Amerika und England wird von ihnen fast jeder Nicht-Teetotaler den Gottlosen beigezählt, die Schattenseiten der Mäßigkeitsvereine werden nie hervorgehoben. Aus der zahlreichen Literatur heben wir hervor: P. T. Winskill, History of the Temperance Reformation. One hundred years of Temperance, New York 1886; Centennial Temperance Volume, Philadelphia 1877; Martius, Der Kampf gegen den Alkoholmißbrauch, Halle 1884; Derf., Die zweite deutsche Mäßigkeitsbewegung, Heilbronn 1886; Lammers, Die Mäßigkeitsgesetzgebung in ihrer Wirksamkeit, Bonn 1885; A. Baer, Die Trunksucht und ihre Abwehr, ein Beitrag zum derzeitigen Stand der Alkoholfrage, Wien 1890; Dr. W. Martius, Handbuch der deutschen Trinker- und Trunksuchtsfrage. Ein Beitrag zur socialen Reform, Gotha 1891. In Bremerhaven erscheint seit 1. Januar 1891 „Internationale Monatsschrift zur Bekämpfung der Trinksitten", herausgeg. v. Propst Th. Sörensen, Standerborg (Dänem.), Dr. Aug. Forel, Professor a. d. Universität Zürich u. A. [A. Zimmermann S. J.]

Mäßigung, Mäßigkeit (temperantia) ist diejenige sittliche Tugend, durch welche der Mensch im Gebrauch der natürlichen Güter die rechte Ordnung wahrt; sie gehört zu den Cardinaltugenden, in denen das gesammte sittliche Leben wie in seinen Angelpunkten sich bewegt, und von denen keine einem freien Acte fehlen darf, wenn er wahrhaft sittlich gut sein soll. Zum Unterschiede von den anderen Cardinaltugenden kommt der Mäßigung die rechte Ordnung des Begehrens zu; sie duldet kein Begehren in der Seele, welches nicht mit der von Gott als Urheber der Natur und der Gnade gesetzten Zweckordnung im Einklange steht. Sie muß mithin rücksichtlich aller begehrenswerthen irdischen Objecte geübt werden (Temperantia est refrenatio cupiditatis ab iis, quae temporaliter delectant, S. August. Quaest. LXXXIII, q. 61, n. 4) und ist nach dem hl. Thomas (S. Th. 2, 2, q. 141, a. 2) eine virtus generalis, welche den Menschen anregt, in allen seinen Neigungen und daraus entspringenden Handlungen hinsichtlich der geschaffenen Dinge das rechte Maß einzuhalten. Der Maßstab hierfür ist nur die Beziehung des Geschöpfes auf das einzige Finalgut, die ewige Seligkeit in Gott. Jedes geschaffene Gut ist nur so weit begehrenswerth, als es zur Erreichung derselben dienen kann oder ihr wenigstens nicht hinderlich ist. Daher das schöne Wort des hl. Augustin (De mor. eccl. 1, n. 25): Temperantia est amor sese integrum Deo incorruptumque servans. Nichts darf um seiner selbst willen begehrt werden, sondern jedes Ding darf man nur verlangen, insoweit es um Gottes willen gewollt werden kann, und nur zu dem von Gott bestimmten Zwecke (S. Aug. l. c. 21 circ. fin.). Eines solchen Maßhaltens bedarf nun die Seele in ganz besonderer Weise bei dem Begehren nach sinnlichen Genüssen. Denn die Concupiscenz dieser Art widerstrebt im Zustande der aus dem Falle erlösten Natur am meisten den ihr vom natürlichen und göttlichen Gesetze angewiesenen Schranken. In dieser Beziehung wird daher die temperantia zu einer virtus specialis, Mäßigkeit im engern und gewöhnlichen Sinne des Wortes, während zur Bezeichnung der Cardinaltugend das Wort Mäßigung vorzuziehen sein dürfte. Si consideratur antonomastice temperantia, secundum quod refrenat appetitum ab his, quae maxime alliciunt hominem, sic est specialis virtus, utpote habens specialem materiam (S. Th. l. c.).

Das Subject der Mäßigkeit als specieller Tugend ist der appetitus concupiscibilis; sie ist in natürlicher Beziehung die erworbene, in übernatürlicher die vom heiligen Geiste gewirkte Kraft des Begehrungsvermögens, nicht dem blinden Triebe der sinnlichen Natur, sondern der von der Vernunft und Gnade gezeigten Ordnung im Verlangen nach Sinnengenüssen zu folgen. Ihre Objecte bilden die zur Erhaltung der leiblichen Natur vom Schöpfer bestimmten Thätigkeiten und die damit verbundene Lust — Genuß von Speise und Trank zur Erhaltung des Lebens der Individuen und Zeugung zur Erhaltung des Geschlechtes (art. 4). Es kommt der Tugend der Mäßigkeit, namentlich in Beziehung auf das sexuelle Gebiet, eine besondere Würde zu, weil sie das niedere leibliche Leben in der Unterordnung unter das höhere geistige erhält, und die moralische Freiheit kräftigt und bewahrt gegenüber den mächtigsten Trieben, in welchen die menschliche Natur der thierischen sich annähert, und welche dem Geiste fortwährenden Kampf bereiten. Insoferne sie aber nur die im Leben des Einzelnen liegenden Beziehungen zwischen dem niedern und höhern geistigen Gebiete des menschlichen Wesens regelt, steht sie denjenigen Tugenden an Werth nach, durch welche der Mensch in die rechte Ordnung zur Gesellschaft gebracht wird (Gerechtigkeit und Tapferkeit); vor diesen gebührt der Vorrang den Tugenden des rein geistigen Lebens und vor allen den theologischen (art. 8). Die der Mäßigkeit entgegenstehenden Laster entwürdigen dagegen den Menschen am meisten und machen ihn unfähig höherer geistiger Vervollkommnung, da er durch sie zum Thiere herabsinkt (q. 142, a. 4).

Damit die Mäßigung vollkommen und beharrlich geübt werde, bedarf sie der Scheu (verecundia) vor allem, was ungeziemend und unehrbar ist (q. 144), und des Zartsinnes (honestas) für dasjenige, was ehrbar und wohlanständig ist (q. 145). Beide sind die ihr beigegebenen partes integrales. — Ihre Unterarten (partes subjectivae sive species) sind: in Beziehung auf Genuß von Speisen die Enthaltsamkeit (abstinentia) und rücksichtlich der Getränke die Nüchternheit (sobrietas); in Beziehung auf geschlechtlichen Verkehr die Keuschheit und die Schamhaftigkeit (q. 143). Im Einzelnen ist hierüber Folgendes zu sagen.

a. Enthaltsamkeit (abstinentia) ist die Tugend, welche den Menschen habituell dazu anregt, im Genusse der Speise der rechten Ordnung der Vernunft zu folgen (2 Petr. 1, 6) und Speise nicht um des Sinnengenusses willen zu nehmen (S. Th. q. 146). Am vollkommensten bethätigt sie sich im Fasten, d. i. in freiwilliger Enthaltung von Nahrung um eines höhern Tugendmotives willen, unter Berücksichtigung der Verhältnisse des Berufes und der Gesundheit nach den Grundsätzen der Tugend der Klugheit (q. 147). Fasten im Allgemeinen (jejunium) fällt unter das Naturgesetz; eine bestimmte Art und Weise, es zu üben, ist Gegenstand des positiven Gesetzes. Außerdem ist es auch freiwillige Abtödtung zur Erlangung und Bewahrung höherer Vollkommenheit (s. d. Artt. Fasten, Abtödtung). Der Abstinenz entgegen ist Unmäßigkeit im Essen (gula). Sie gehört unter die peccata mortalia ex genere suo, wird aber nur dann zur Todsünde, wenn man in Befriedigung der Eßlust so sehr seine Seligkeit sucht, daß man bereit wäre, ihretwegen selbst unter schwerer Sünde verpflichtende Gebote zu übertreten (quorum Deus venter est, Phil. 3, 19), oder wenn man wissentlich und freiwillig dadurch die Gesundheit schwer schädigt oder sich unfähig macht zur Erfüllung wichtiger Pflichten. Die verschiedenen Unordnungen im Nahrungsgenusse faßt der hl. Gregor d. Gr. zusammen (Mor. 30, 60): Quinque modis nos gulae vitium tentat: aliquando namque indigentiae tempora praevenit; aliquando lautiores cibos quaerit; aliquando quae sumenda sunt, praeparari accuratius expetit; aliquando in ipsa quantitate sumendi mensuram refectionis excedit; aliquando ipso aestu immensi desiderii aliquis peccat, — welche fünf Arten von Unmäßigkeit kurz mit dem Hexameter bezeichnet werden: Praepopere, laute, nimis, ardenter, studiose. Die ungeordnete Eßbegierde gehört unter die sieben Hauptsünden (s. d. Art. Laster), und als Folgen (filiae) derselben bezeichnet der hl. Gregor d. Gr. (Mor. 31, 88) eine nicht von der Vernunft geleitete Fröhlichkeit (inepta laetitia), Ausgelassenheit im Benehmen (scurrilitas), Unlauterkeit (immunditia), ausgelassene und thörichte Geschwätzigkeit (multiloquium), Schwächung der Intelligenz (hebetudo sensus circa intelligentiam).

b. Nüchternheit (sobrietas) erhält den Menschen in der rechten Ordnung in Beziehung auf den Genuß von Getränken und ist specifisch verschieden von der Abstinenz, weil sie ein specifisch anderes Object hat. Ihr Gegensatz ist die Sünde der Trunkenheit (ebrietas). Diese bildet zwar zusammen mit der Unmäßigkeit im Essen (gula) eine Hauptsünde — ist aber doch der Species nach von ihr verschieden, weil sie in einer ganz andern Weise der Ordnung der Vernunft entgegengesetzt ist als jene; sie beraubt selbst des Vernunftgebrauches. Todsünde ist die freiwillige und vollkommen zurechenbare Selbstberauschung (ebrietas perfecta), durch welche nicht für Augenblicke, sondern für Stunden und noch längere Zeit alle Fähigkeit vernünftigen Denkens und Handelns aufgehoben wird. Ihre Sündhaftigkeit liegt darin, daß der niedern sinnlichen Lust die totale Herrschaft über das höhere geistige Leben eingeräumt wird (S. Th. 1, 2, q. 88, a. 5 ad 1). In einem geringern Grade (ebrietas imperfecta) ist sie an sich noch läßliche Sünde, wird aber zur Todsünde, wenn dadurch schweres Aergerniß gegeben oder die Uebertretung wichtiger Pflichten verschuldet wird. — Die hl. Schrift spricht sich über das Laster der Trunkenheit aus: Spr. 20, 1; 21, 17; 23, 20. 21. 29—32. Eccli. 19, 2. Is. 5, 11; 28, 7. Os. 4, 11. Luc. 21, 34. Röm. 13, 13.

Gal. 5, 21. 1 Cor. 6, 10. 1 Petr. 4, 3. Gänzliche Betäubung kann auch eintreten infolge des Genusses von Wein, welchen der Arzt in einer dem Patienten nicht gewöhnlichen Quantität verordnet hat. Darin aber liegt nicht eine beabsichtigte Befriedigung sinnlichen Genusses, also auch keine Sünde. Es wird nur ein für die Heilung des Kranken, also für einen erlaubten Zweck, nothwendiges Mittel angewendet, aus welchem nebenbei und ohne alle Absicht die physische Wirkung der Betäubung erfolgt (2, 2, q. 150, a. 2). Ebenso wenig kann der ebrietas gleichgestellt werden Betäubung durch narkotische Mittel zur Erleichterung von Operationen; an sich ist solche vom Standpunkte der Moral nicht zu beanstanden. Durch ähnliche Mittel Sterbende in Bewußtlosigkeit versetzen, damit sie das Gefühl für den Schmerz verlieren, ist mit den christlich-ethischen Grundsätzen nicht vereinbar; ob das Nämliche bei den Gebärenden, allem christlichen Gefühl entgegen, erlaubt sei, muß als sehr zweifelhaft bezeichnet werden. — Die Sünde der Trunkenheit, namentlich wenn sie zur Gewohnheit geworden ist, zieht die oben aufgeführten Folgen der gula in weit höherem Grade als diese nach sich. Die Schuld der im Zustande der Berauschung begangenen Sünden, wie Fluchen, unkeusche Reden, Unlauterkeit u. s. w., erscheint insoweit gemindert, als es der Vernunftgebrauch ist (also ganz ausgeschlossen, wenn dieser ganz aufgehoben ist), außer der Schuldige habe schon im Acte seiner Unmäßigkeit gewußt, daß er in der Trunkenheit leicht solche Sünden begehe, und ihn gleichwohl nicht unterlassen.

c. Ueber die **Keuschheit** (castitas) und die entgegengesetzten Sünden s. d. Art. Keuschheit. Die vollkommenste Uebung derselben ist die Jungfräulichkeit (s. d. Art.).

Es gibt auch viele Tugenden, welche der Mäßigung ähnlich sind, insoweit ihr Wesen Maßhalten in Befriedigung natürlicher Neigungen in sich schließt, und welche unter ihrem Einflusse sich entfalten und bethätigen, in ihr also quasi in potentia enthalten sind (partes potentiales). Diese sind 1. **Selbstbeherrschung** (continentia) im Sinne moralischer Festigkeit der Seele selbst gegenüber heftigem Ansturme der Leidenschaften (q. 155). Sie ist eine dem Werthe nach der Mäßigkeit nachstehende Tugend, insoferne der Zustand voller Unterwerfung der leiblichen Natur unter den Geist dem Zustande des Kampfes vorzuziehen ist. Ihr Subject ist der Wille, welchen sie kräftigt in der Wahl, in die er gestellt ist, mit Entschiedenheit sich dem höhern geistigen Begehren (bonum rationis) hinzugeben. Die Macht der Leidenschaft, gegen welche es schwer ist, sich zu behaupten, bietet aber auch im Falle des Unterliegens (incontinentia) mehr oder weniger Entschuldigung (q. 156, a. 3). Unenthaltsamkeit gegenüber der sinnlichen Begierlichkeit ist schuldbarer als gegenüber der Zornmüthigkeit, weil in ihr die geistige Thätigkeit ganz erlahmt und die Seele ganz vom Fleische geknechtet ist, und weil man sich leichter der sinnlichen Begierlichkeit erwehrt, als des plötzlich entbrennenden Zornesfeuers. Ferner geht der Zornmüthige gerade und offen zu Werke, während der Lüstling sich in Nacht und Dunkel einhüllt und häufig unter dem Deckmantel der Lüge und Heuchelei sich verbirgt (q. 156, a. 4).

2. Die der Zornmüthigkeit entgegengesetzten Tugenden **Milde** (clementia) und **Sanftmuth** (mansuetudo) schließen Mäßigung in sich in der Weise, daß erstere den strafwürdigen Untergebenen gegenüber Schonung und Erbarmung walten läßt, letztere aber für die von gleichgestellten Personen erlittene Unbild sich mit mäßiger Genugthuung begnügt, oder sie selbst mit voller Verzeihung und Wohlthun erwiedert (q. 157). Indessen wäre nicht nur ungeordnete Zornmüthigkeit, übermäßige Strenge und Grausamkeit Sünde (s. d. Art. Laster), sondern auch Gleichgültigkeit, Apathie und schwächliche, Schaden bringende Nachsicht gegenüber den Fehlern, gegen welche aufzutreten und deren Besserung zu erzielen man verpflichtet ist (inirascentia).

3. **Bescheidenheit** (modestia, q. 160) im Allgemeinen ist die Tugend, welche den Menschen befähigt, in Ansehung alles dessen, was nicht so sehr, wie die Sinnlichkeit und die Zornmüthigkeit, das Begehren sollicitirt, die rechten Grenzen einzuhalten. Im Einzelnen wird sie modificirt nach den verschiedenen Objecten. Bezüglich des gebührenden Vorrangs vor anderen erscheint sie als Demuth (s. d. Art.), der entgegengesetzt ist Stolz und Hoffart (s. d. Art. Laster). — Als rechte Ordnung der Wißbegierde wird sie Fleiß (studiositas), womit man gründliches, dem Berufe entsprechendes Wissen sich aneignet; ihm entgegen steht die Neugierde (curiositas), welche auch das zu wissen verlangt, was nicht pflichtgemäß ist, wohl aber der Tugend hinderlich ist und selbst verderblich werden kann. — Im äußern Benehmen ist sie Bescheidenheit im gewöhnlichen Sinne des Wortes. Auch das Aeußere des Menschen, Kleidung, Geberde, Gang u. s. w. muß geregelt werden durch die Vernunft unter Rücksicht auf Stand und Beruf und die Beziehungen zu anderen Menschen, und daraus resultirt die Wohlanständigkeit (ornatus). Sie ist ein Abbild und Zeichen der guten Ordnung des innern Menschen (Eccli. 19, 27). Aus dem hl. Ambrosius (De off. 1, 18) führt der hl. Thomas die Worte an: Habitus mentis in corporis statu cernitur ... vox quaedam animi est corporis motus. Entgegengesetzte Sünde ist aber außer dem Mangel an Wohlanstand (per defectum) eitle Ziererei (per excessum) als Ausdruck des Stolzes und der Gefallsucht, oder, was am schuldbarsten wäre, mit dem Bewußtsein oder selbst der Absicht, daß man in Anderen dadurch unreine Begierden hervorrufe (1 Tim. 2, 9). — Begehrenswerth ist für den Menschen auch Erholung und Spiel; aber auch hierin ist gar sehr nothwendig Maßhaltung. Die darauf bezügliche Tugend wird bezeichnet mit dem Worte eutrapelia. (Vgl. außer der Summe des

hl. Thomas 1, 2 und 2, 2 den Commentar von Gregor von Valentia; SS. Augustinus, De moribus Eccl. cath.; Ambrosius, De offic.; Gregorius M., Mor. in Job; S. Bonaventura, Breviloquium und Centiloquium; Lessius, De jure et justitia.) [Pruner.]

Maffei, Name mehrerer gelehrten Italiener. 1. Bernardino Maffei, Cardinal, geb. 1514, Dichter, Stilist, Redner und Alterthumsforscher, wurde erst Secretär bei Cardinal Alexander Farnese, dem Nepoten Pauls III., dann Canonicus von St. Peter, Bischof von Massa, Erzbischof von Chieti und Secretär des Papstes selbst. Im April 1549 wurde er Cardinal. Er wird gerühmt wegen großer Gelehrsamkeit und Frömmigkeit. Bei Julius III. stand er in hohem Ansehen; zum hl. Ignatius von Loyola war er in besonders freundlichen Beziehungen. Außer zahlreichen Briefen und einigen Reden hinterließ er einen vielgerühmten Commentar zu den Briefen Cicero's und als Frucht seiner antiquarischen Forschungen sein Hauptwerk De Inscriptionibus et imaginibus antiquorum numismatum. Er starb 1. August 1553 in frühem Alter. (Vgl. Ciaconi-Oldoini, Vitae et Res gestae PP. III, 737; Phil. Bonamici, De claris Pontiff. epistolarum Scriptoribus, Rom. 1753, 237; Tiraboschi, Storia della Letter. ital. VII, 2, 214.) [O. Pfülf S. J.]

2. Francesco Scipione Maffei, Marchese, italienischer Geschichtsforscher, Polyhistor und Dichter, geb. 1. Juni 1675 in Verona, gest. daselbst 11. Febr. 1755, war im adeligen Convict zu Parma herangebildet, ging 1699 nach Rom, widmete sich hauptsächlich literarischen Studien und wurde Mitglied der Akademie der Arcadier; 1704 machte er bei einer bayerischen Heeresabtheilung unter Marlborough und Prinz Eugen den Feldzug gegen die Franzosen mit und kämpfte mit Auszeichnung bei Donauwörth. Nach Verona zurückgekehrt, veröffentlichte er (Venedig 1710) seine erste Schrift Della Scienza chiamata Cavalleresca, libri tre, eine treffliche Abhandlung gegen das Duell, welche, durch einen sogen. Ehrenhandel seines Bruders hervorgerufen, nicht wenig dazu beitrug, die Duelle in Italien in Abnahme zu bringen. Im selben Jahre gründete er mit Apostolo Zeno und Ant. Vallisnieri die epochemachende Literaturzeitschrift Giornale de' Letterati d'Italia, die bis 1750 auf 40 Bände anwuchs und zu der er (Verona 1737—1740) eine selbständige Fortsetzung schrieb (Osservazioni letterarie). Um das italienische Theater zu heben, gab er eine Sammlung älterer Dramen heraus (Teatro italiano, 1723—1725) und verfaßte selbst Lustspiele und die Tragödie „Merope" (Modena 1713), die in Italien ungeheuren Beifall fand, von Goldsmith als the most finished tragedy of the world gepriesen, von Voltaire verkappt, von Alfieri offen angegriffen, von Lessing (Hamburgische Dramaturgie, 36.—50. Stück) treffend und maßvoll beurtheilt wurde. Maffei vertheidigte auch das Theater gegen die Uebertreibungen des Rigoristen Concina durch die Schrift De' teatri antichi e moderni, die den Beifall des Papstes Benedict XIV. hatte. Durch die antiken Denkmäler seiner Vaterstadt, besonders das dortige Amphitheater angeregt, verlegte er sich aber hauptsächlich auf archäologische und historische Forschungen, verweilte zu diesem Zweck (von 1732—1736) in Frankreich, bereiste dann die Niederlande, England und Deutschland und ließ sich zuletzt bleibend in Verona nieder. Nach einigen kleineren Schriften (Commentatio de fabula equestris ordinis Constantiniani, Tiguri 1712, welche 1714 auf den Index kam und später ohne Maffei's Namen darauf blieb; Dell' antiqua condizione di Verona, Venezia 1719; Degli anfiteatri, Verona 1728) folgte sein bedeutsames Hauptwerk Verona illustrata, 2 voll., Veron. 1731—1732. 4 voll., Milan. 1825—1827, eine umfassende Darstellung der Monumente, der Geschichte und Literaturgeschichte seiner Vaterstadt, auch für die Kirchengeschichte von Bedeutung. Daran reihten sich andere historische Schriften, zum Theil werthvolle Quellenforschungen enthaltend: Galliae antiquitates quaedam selectae, Paris. 1733; Istoria diplomatica che serve d' introduzione all' arte critica, Mantova 1727; Graecorum siglae lapidariae, Verona 1746; Museum Veronense, Verona 1749; Dittico Quiriniano, ib. 1754. Ferner edirte er die Werke des hl. Hilarius, mit mehreren Fragmenten bereichert (Verona 1731), und Cassiodori senatoris complexiones in epistolas et acta Apostolorum ex vetustissimis membranis erutae (Florent. 1721). Den Jansenismus bekämpfte er in seiner Istoria teologica delle dottrine e delle opinioni corse nei cinque primi secoli della chiesa in proposito della divina grazia, del libero arbitrio e della predestinazione, Trento 1742. Seine Schrift Dell' impiego del danaro, worin er gegen die allgemeine Anschauung der Zeit unter bestimmten Bedingungen die Erlaubtheit des Zinsdarlehens vertheidigte, erschien 1744 in Verona und 1746 in Rom und erlebte daselbst mehrere Auflagen (s. F. X. Funk, Scipio Maffei und das kirchliche Zinsverbot, Tüb. Theol. Quartalschr. 1879, 3). Gesammelt erschienen Maffei's Werke in 28 Bänden 8°, Venedig 1790. (Vgl. J. Pindemonte, Elogio del marchese Sc. Maffei, Verona 1784; Lombardi, Storia della Letteratura italiana nel secolo XVIII, Moden. 1827; Hurter, Nomenclat. liter. II, 1362 sq.; Reusch, Index II, 152. 154. 770. 794—796. 847—850; Moroni XLI, 231 s.; Maffei, Storia della Letteratura italiana III, 281 s.; J. L. Klein, Geschichte des Drama's, Leipzig 1865 ff., V, 461 f. VII, 150 f.) [A. Baumgartner S. J.]

3. Giampietro Maffei S. J., vorzüglicher Stilist und Sprachkenner, wurde zu Bergamo 1535 aus altem Patriciergeschlecht geboren. Nachdem er treffliche Jugendbildung genossen und im Dienste

eines hohen Prälaten seine Laufbahn begonnen, verschaffte er sich die angesehene und einträgliche Stellung eines Lehrers der Rhetorik, bald auch eines Staatsschreibers in Genua 1563. Schon nach zwei Jahren entsagte er seinen glänzenden Aussichten, um sich vom hl. Franz Borgia die Aufnahme in die Gesellschaft Jesu zu erbitten. Bald übernahm er für den nach Paris berufenen P. Perpinian den Lehrstuhl der Rhetorik am römischen Colleg und begründete seinen Ruf durch Herausgabe der dem Cardinal Otto Truchseß gewidmeten Uebersetzung von Emm. Acosta's Werk über Indien. Die Folge war seine Berufung durch den Cardinal Prinzen Heinrich von Portugal nach Lissabon, wo er unter Benutzung der dortigen Archive eine allgemeine Geschichte Indiens verfassen sollte. Auch nach dem Tode des Prinzen-Cardinals ermöglichte ihm die Huld Philipps II. die Vollendung seines Werkes (1588). Gemäß dem frühern Auftrag seines Ordensgenerals Eberhard Mercurian vollendete er nach seiner Rückkehr die Lebensbeschreibung des hl. Ignatius von Loyola, die wegen ihrer Sprachschönheit hochgerühmt ist (I, Kap. 12 berühmte Beschreibung Venedigs), und widmete sich überhaupt mit Vorliebe der Lebensbeschreibung der Heiligen, zu deren Abfassung er auch Andere ermunterte. Auf Ansuchen des Jacob Boncompagni, Fürsten von Sora, übertrug ihm der Ordensgeneral auch eine Geschichte Gregors XIII. noch zu dessen Lebzeiten, die er in italienischer Sprache begann und später auch zur Vollendung brachte. Aber erst 140 Jahre später (1742) wurde dieselbe aus den Archiven der Boncompagni hervorgezogen und veröffentlicht. Aus Siena, wo er ganz der Frömmigkeit und seinen schriftstellerischen Arbeiten lebte, rief ihn ein Befehl Clemens' VIII. in den päpstlichen Palast nach Rom, wo er, mit allen denkbaren Hilfsmitteln und Auszeichnungen umgeben, eine Geschichte der Pontificate nach Gregor XIII. schreiben sollte. Doch vollendete er nur die ersten drei Bücher bis zum Tode Sixtus' V. Er starb zu Tivoli im November 1603. Bei den angesehensten Gelehrten und Prälaten seiner Zeit stand er in hoher Achtung; als lateinischen Stilisten stellte man ihn den Auctoren des goldenen Zeitalters an die Seite; als italienischen Prosaisten verglich man ihn mit dem Dichter Tasso. Er pflegte am Ausdruck so sorgfältig zu feilen, daß er in späteren Jahren kaum mehr als 10—15 Zeilen in einem Tage zu Papier gebracht haben soll. Beständige Kränklichkeit lähmte übrigens seine Arbeitskraft. Man rühmt seine Kenntniß auch der japanischen Sprache; als Historiker ist er nicht bedeutend. Einer Sammelausgabe seiner lateinischen Schriften, J. P. Maffeji Bergomatis S. J. Opp. omn. latine scripta, 2 voll., Bergomi 1747, ist eine von P. A. Serassi verfaßte Lebensgeschichte beigegeben. (Vgl. Tiraboschi, Storia d. Letter. ital. VII, 2, 339 ss.) [O. Pfülf S. J.]

4. Raffaele Maffei, aus Volterra, geb. 1451 (nicht zu verwechseln mit Raphael Maffei O. P. von Castelvetere, der über die Wahl Urbans VI. geschrieben, 1385), war Sohn Gherardo Maffei's, der unter Pius II. Professor der Rechte in Rom gewesen, und Bruder Mario Maffei's, des Bischofs von Aquino, dann von Cavaillon. Sein ganzes Leben widmete er gelehrten Studien; seit 1466 war er Secretär mehrerer Päpste. Er übersetzte mehrere Schriften der griechischen Väter, gab auch eine Prosa-Uebersetzung der Odyssee, des Procop und der Oeconomie des Xenophon heraus, ebenso eine Schrift über die Alterthümer Roms. Sein Hauptwerk, das er Julius II. widmete, sind die Commentarii rerum urbanarum libri XXXVIII, die mehrere Auflagen in verschiedenen Ländern erlebten. Es ist eine Encyklopädie alles für jene Zeit Wissenswürdigen; gruppenweise werden alle Wissenschaften behandelt. Den Entdeckungen der Spanier und Portugiesen wie dem Leben berühmter Männer sind darin viele Bücher gewidmet. Die drei Haupttheile sind Geographia, Anthropologia (Geschichte), Philologia. Zuletzt schloß sich Raffaele den Augustinern an. Er starb 25. Januar 1522 im Ruf eines frommen und ernsten Mannes. B. Falconini, Bischof von Arezzo, hat in einer eigenen Lebensbeschreibung seine Tugenden verherrlicht. (Vgl. Falconini, Vita di Raffaello detto il Volaterrano, Roma 1722; Tiraboschi, Storia della Letteratura ital. VII, 2, 165.) [O. Pfülf S. J.]

5. Timoteo Maffei, Prior der regulirten Stiftsherren von Fiesole, zeitweise Secretär Pauls II., 1467 bis zu seinem Tode (April 1470) Erzbischof von Ragusa, stand im Rufe großer Frömmigkeit und Gelehrsamkeit und war bei Nicolaus V. und Paul II. in Ansehen. Zu einer Zeit, da die Bestrebungen des Humanismus von Seite der Orden noch angefeindet wurden, trat er mit einer eigenen Schrift hervor über den Nutzen der class. Studien für die Mönche. (Vgl. Pastor, Gesch. d. Päpste I, 412; Tiraboschi, Storia della Letter. ital. VI, 1, 329.) [O. Pfülf S. J.]

Magdala (Μαγδαλά), am westlichen Ufer des Sees von Genesareth, ist das heutige Medschdel, ein elendes, schmutziges Dorf (Schubert III, 250). Alte Gemäuer bezeichnen noch den Umfang und die Bedeutung des ehemaligen Magdala. Nach den Rabbinen lag es der Stadt Tiberias so nahe, daß man gegenseitig die Ausrufer vernehmen konnte (Hieros. Scheviit fol. 38, 4); jetzt liegen die Ruinen beider Städte ungefähr eine Stunde weit auseinander. Statt Μαγδαλά (Matth. 15, 39) hat die Vulgata Μαγεδάν gelesen; B, D, Syr. Cant. haben (von allen neueren Herausgebern adoptirt) Μαγαδάν. Dieser Name findet sich nicht mehr, konnte aber leicht durch das von Maria Magdalena her bekanntere Magdala verdrängt werden. Indeß ist auch Magedan, wie das rabbinische מגדלא, auf die Westseite des Sees zu verlegen (vgl. d. Art. Dalmanutha); nur die Lage läßt sich, wenn nicht beide Orte identisch sind, nicht mehr genauer nachweisen. [Schegg.]

Magdalena, Personenname, s. unter Maria.

Magdalenerinnen oder Orden von der Buße der hl. Magdalena, ein ehemals blühender Frauenorden. Die ältesten und zahlreichsten Klöster dieses Ordens fanden sich in Deutschland, und zwar schon im Anfange des 13. Jahrhunderts, ohne daß jedoch ihr Stifter bekannt wäre. Schon die Päpste Gregor IX. (1227—1241) und Innocenz IV. (1243—1254) beehrten dieselben mit bedeutenden Privilegien. Die ursprüngliche Bestimmung dieser Stiftung war Aufnahme und Bekehrung öffentlicher Sünderinnen; nachmals wurden jedoch bloß unbescholtene Mädchen aufgenommen; sie behielten aber den Namen Büßerinnen bei, um damit ihr der Welt abgestorbenes Leben zu bezeichnen. Die Kleidung dieser Büßerinnen war weiß, weßhalb sie auch gewöhnlich weiße Frauen genannt wurden. Das erste Haus mit diesem Zwecke wurde zu Marseille 1272, zu Paris 1472 errichtet und unter die Regel des hl. Augustin gestellt. Den geistlichen Beistand des letztern besorgten Religiosen desselben Ordens. Aehnliche Anstalten entstanden zu Neapel (1314), Metz (1432). Von der bereits genannten Stiftung zu Paris ist eine spätere vom Jahre 1618 zu unterscheiden, nämlich das Kloster der Magdelonetten, wie es denn überhaupt zu Paris mehrere Häuser zur Aufnahme und Besserung gefallener Mädchen gab, z. B. vom guten Hirten, vom hl. Pelagion, hl. Theodor u. s. w. Im J. 1629 wurde die oberste Leitung der Magdalenenstiftung Klosterfrauen vom Orden der Heimsuchung Maria's übertragen; nachmals kam dieselbe an die Ursulinerinnen und endlich an die Hospitaliterinnen von der Barmherzigkeit Jesu. Die im J. 1637 entworfenen Satzungen erhielten 1640 kirchliche Genehmigung, und das Haus wurde zu einem Kloster erhoben; von ihm aus wurden noch zwei andere, zu Bordeaux und Rouen, gegründet. Die Einrichtung dieser drei Häuser kennen wir genauer. Bei Strafe des Bannes durften bloß lasterhafte Mädchen aufgenommen werden; nur konnten auf Ansinnen der Eltern auch solche Mädchen Aufnahme finden, deren Sittlichkeit bedroht war. Die Mitglieder selbst zerfielen in drei Klassen; unter die erste gehörten diejenigen, welche nach einer hinlänglichen Probezeit die Gelübde ablegen durften und ihren Namen von der hl. Magdalena, diesem erhabenen Vorbilde einiger Sünderinnen, erhielten; ihre Satzungen waren ziemlich strenge. Die zweite Klasse, von der hl. Martha benannt, umfaßte solche, welche die Gelübde nicht ablegen durften, sei es, weil man sie hierfür nicht würdig hielt, oder weil sie es aus einer andern Ursache, z. B. weil sie verehelicht waren, nicht thun konnten. Dem Uebertritte von der zweiten in die erste Klasse ging ein zweijähriges Noviciat voraus. Die Mitglieder der zweiten Klasse brachten den Tag unter Gebet, Betrachtung und zweckdienlichen weiblichen Arbeiten hin; waren sie gebessert und in der Tugend erstarkt, so war es ihnen freigestellt, in die Welt zurückzukehren oder in die erste Klasse einzutreten. Die dritte Klasse, genannt von dem hl. Lazarus, faßte lauter solche Mitglieder in sich, welche gegen ihren Willen der Anstalt zum Zwecke der Besserung übergeben worden waren. Hier sollten sie sich bei strenger Clausur, bei Kasteiung, Gebet und Arbeit an dem guten Beispiele der Schwestern der zweiten Klasse erbauen und wieder auf den Pfad der Tugend geleitet werden. Sie speisten und wohnten abgesondert von den übrigen Klosterfrauen und erhielten von den Schwestern der zweiten Klasse Unterricht und Anleitung zu allem Guten. Oefters Prüfung, ob sie die Freiheit ertragen könnten, bedingten ihre Entlassung oder strengere Clausur. Ueberhaupt wurde die Clausur bei allen drei Klassen sehr streng eingehalten. — Auch Papst Leo X. errichtete unter dem Namen St. Maria Magdalena ein Kloster zu Rom für alle Mädchen, welche die Verirrungen eines ausschweifenden Lebens beweinen und Buße thun wollten. Versöhnt mit Gott und der Gesellschaft, fanden sie da alle Sorge für Seele und Körper. Die Anstalt wurde durch die Erzbruderschaft von der Barmherzigkeit (s. d. Art. I, 2023) geleitet und von Almosen der Gläubigen unterhalten. — Im J. 1550 wurde zu Sevilla ein Kloster zu demselben Zwecke gestiftet. In unseren Tagen übernahmen diese Aufgabe besonders die Frauen vom guten Hirten (s. d. Art. VI, 34). (Vgl. Helyot, Hist. des ordres monastiques, éd. Par. 1721, III, 358 ss.) [Fehr.]

Magdalius, Jacob, belgischer Dominicaner, von seinem Geburtsort Gouda Gudanus (Gaudanus) genannt, wurde um die Mitte des 15. Jahrhunderts geboren. Zu Köln trat er in den Predigerorden. Er war wohl gebildet in der griechischen und der hebräischen Sprache, welche letztere er von zwei bekehrten jüdischen Aerzten erlernt hatte, und zeichnete sich auch als Dichter aus. Hier verdient er Erwähnung wegen seines Correctorium Bibliae cum difficilium quarundam dictionum luculenta interpretatione, dem er beifügte ein Compendium Bibliae, in quo continentur 257 versus, quibus totus fere Bibliae textus comprehenditur: ita ut quilibet versus quinque dumtaxat dictiones complectatur exceptis versibus finalibus librorum, qui quandoque plures quandoque pauciores complectuntur, Colon. 1508. Dieses Compendium erschien auch zu Wittenberg 1617. Außerdem sind von ihm zu nennen: Passio magistralis D. N. J. Christi ex diversis ss. Ecclesiae doctorum sententiis postillata cum glossa interlineari b. Alberti M.; beigegeben ist Polylogus compassionis V. Mariae seu compassio Christiferae V. Mariae in modum Polylogi, Colon. 1506. Seine übrigen dichterischen Schriften s. Quétif, Script. O. Praed. II, 44. Wann er gestorben, ist nicht bekannt; doch scheint er bis zum Jahre 1520 gelebt zu haben. (Vgl. J. H. a Seelen, De Magdalii Jacobi Gaudensis laboribus biblicis corrigendae in primis versioni latinae Vulgatae im-

pensis, Lubec. 1728; reichliche Literatur bei Chevalier, Répertoire des sources hist. du moyen-âge 1442, Suppl. 2722.) [Hurter S. J.]

Magdeburg, untergegangenes Erzbisthum in Sachsen. Die erste Kirche in der Stadt Magdeburg an der Elbe, eine dem hl. Stephanus geweihte Kapelle, wurde 804 von Karl dem Großen erbaut und vom Bischof Hildegrin von Halberstadt geweiht. Im J. 929 schenkte Otto I. den Ort seiner Gemahlin Editha, die daselbst zumeist wohnte. Seit den Kriegen mit den Wenden jenseits der Elbe faßte Otto den Plan, in Magdeburg ein Bisthum zu gründen. Dem widersetzte sich aber Bischof Bernhard von Halberstadt und sein Metropolitan, der Mainzer Erzbischof; denn das Gebiet um Magdeburg gehörte zu des erstern Sprengel. Otto gründete daher zunächst 936 ein Kloster in Magdeburg, sowie eine Kirche zu Ehren des hl. Mauritius und seiner Genossen. Diese beschenkte er reichlich, so 937 mit dem ganzen Zoll des Ortes, mit liegenden Gütern und mit den Reliquien des hl. Moritz. Dabei verlor er seinen Plan nicht aus den Augen, weßhalb er mit Schenkungen und Gründung kirchlicher Institute fortfuhr. Er rief eine Benedictinerabtei mit einer tüchtigen Schule daselbst in's Leben, gab 961—966 der Kirche zu Magdeburg die Landschaften, welche jetzt den größten Theil des Saalkreises bilden, auch Giebichenstein und die Salzgüter daselbst. Nachdem die Stiftung des Bisthums vorbereitet war, erfolgte 962 durch Papst Johann XII. im Allgemeinen die Bestimmung, daß das Kloster zu Magdeburg für die Christen jenseits der Elbe zum Erzbisthum erhoben werde; 965 schenkte Otto demselben die Gerichtsbarkeit von Magdeburg und der Umgegend; dann wurde auf der Synode zu Ravenna 967 durch Johann XIII. das Erzbisthum Magdeburg feierlich errichtet. Der neue Erzbischof von Mainz, Hatto, und der neue Bischof Hildeward von Halberstadt willigten ein, und dem neuen Erzbisthum wurden als Suffraganbisthümer Brandenburg, Havelberg, Lebus, Camin, Merseburg, Zeitz, Meißen und anfänglich auch Posen unterworfen, deren Gründung bereits geschehen oder vorgesehen war. Im Herbst 968 wurde dann zum ersten Erzbischof erwählt und von Johann XIII. in Rom geweiht Adalbert, früher Mönch im Kloster St. Maximin zu Trier, zuletzt Missionar unter den Slaven. Er wurde Ende 968 feierlich in Magdeburg inthronisirt. Das Erzbisthum sollte der Mittel- und Stützpunkt sein für die Befestigung und Ausbreitung des Christenthums unter den Wenden. Deßhalb erhielt es zu seinem Sprengel das deutsche Gebiet zwischen Elbe, Bode und Ohre, sowie das Land zwischen Unstrut, Saale, dem salzigen See und der Helme, das Hildeward von seinem Bisthum abtrat. Otto der Große fuhr fort, Magdeburg mit bedeutenden Schenkungen zu bereichern; ebenso thaten die übrigen sächsischen Kaiser. Dem Domcapitel zu Magdeburg hatte zwar Otto I. das Recht der freien Wahl des Erzbischofs gegeben; als aber Adalbert 980 starb, wurde von Kaiser und Papst Giseler, der Bischof von Merseburg, zum Erzbischof eingesetzt, und die Wahl des Domcapitels, welche auf den berühmten Rector der blühenden Magdeburger Schule, Othricus, gefallen war, wurde annullirt. Giseler war durch List und Betrug zu seiner Würde gelangt, und auf gleiche Weise erwirkte er die zeitweilige Aufhebung des Bisthums Merseburg. Seine Nachfolger Tagino (1004—1012), Walther (gest. 1012), Gero (gest. 1024) werden als tüchtige Bischöfe gerühmt. Bei der Wahl Gero's, die Kaiser Heinrich durchsetzte, fügte sich das Domcapitel erst, nachdem der Kaiser demselben für die Folge das freie Wahlrecht bestätigt hatte. Unter den fränkischen Kaisern dauerte die Beeinflussung der Wahl durch die Kaiser zuerst zwar noch fort, doch kam das Capitel allmälig in den vollen Besitz seines Rechtes. Die kaiserlichen Schenkungen hörten nach und nach auf, dagegen gelangte der Erzbischof zu voller landesherrlicher Gewalt. In der durch bedeutenden Handel aufblühenden Stadt und in dem reichen Gebiete des Erzstiftes übte der Burggraf von Magdeburg die Gerichtsbarkeit im Namen des Erzbischofs aus. Von den Erzbischöfen dieser Zeit waren Ghunfried (gest. 1051) und Engelhard (gest. 1063) tüchtige, fromme und beliebte Männer; beide waren erst kaiserliche Kapläne gewesen. Werner (gest. 1078) und Hartwig (gest. 1102) waren als Feinde Heinrichs IV. in die blutigen Händel ihrer Zeit verwickelt. Der erstere, obschon von Heinrich IV. eingesetzt, kämpfte gegen ihn mit den Sachsen und wurde 1075 von Heinrich gefangen genommen; nach seiner Befreiung stand er auf Seite Rudolfs. Er ward in Thüringen erschlagen. Hartwig, der vom Gegenkaiser Rudolf zum Erzbischof befördert war, gewährte dessen Nachfolger Hermann Schutz in Magdeburg. Heinrich vertrieb ihn und setzte ihm einen Gegenbischof, erkannte ihn aber 1087, nachdem der Friede zurückgekehrt war, als Erzbischof an. Hartwig wird beschuldigt, die Schätze des Doms verschwendet zu haben.

Die folgenden Bischöfe Heinrich I. (gest. 1107), Adelgott (gest. 1119), der Gründer des Augustiner-Chorherren-Klosters zum Neuen Werk vor Halle a. d. S., und Rodeger (gest. 1125) waren ihres geistlichen Amtes wieder mehr eingedenk und werden als fromme und wohlthätige Bischöfe gerühmt. Unter den Erzbischöfen des 12. Jahrhunderts ragte vor allen der hl. Norbert (gest. 1134) hervor. Derselbe war nach einer zwiespaltigen Wahl auf Empfehlung Lothars II. zu Speier, wohin der päpstliche Legat das Domcapitel beschieden hatte, gewählt worden. Durch heilige Strenge und viele Stiftungen von Prämonstratenserklöstern stellte er Ordnung und Zucht in seinem Gebiete her und befestigte die wendischen Bisthümer (vgl. d. Art.). Auf Konrad I. (gest. 1142) und Friedrich I. (gest. 1152) folgte der Sohn Gero's, des Grafen zu Seeberg, Erzbischof Wichmann, bis 1192, ein bedeutender Mann, eine wichtige Person im Reich.

gelehrt und klug, edel und hochgesinnt, unbeschränkt in seinem Ansehen und seiner Macht in Magdeburg, aber weltlich und kriegerisch. Er war thätig unter den Wenden und bemühte sich als Freund des Kaisers Friedrich I. für dessen Aussöhnung mit Papst Alexander. Die geistlichen Verrichtungen vollzog zumeist Ludolf (gest. 1205) für ihn, der auch sein Nachfolger wurde. Im 13. Jahrhundert gewann die Stadt Magdeburg, die sich 1294 dem Hansabunde anschloß, durch ihren Reichthum, das Innungswesen, die Erwerbung des Burggrafenthums, die Theilnahme an der Gerichtsbarkeit u. s. w. eine bedeutende Selbständigkeit; es begannen damit die widerlichen Streitigkeiten mit den Erzbischöfen, die im 14. Jahrhundert zu offenem Krieg ausarteten. Albert II. (gest. 1234) begann 1208 den Bau des jetzigen Doms, der 1263 eingeweiht wurde. Burchard I. (gest. 1235), Willebrand (gest. 1253), Rudolf (gest. 1260), Ruprecht (gest. 1266), Konrad II. (gest. 1276) waren weniger bedeutend. Unter Günther I. (resignirt 1278) und Bernhard (resignirt 1281) ward mit dem Markgrafen von Brandenburg Krieg geführt; derselbe betrieb die Wahl eines brandenburgischen Prinzen und brachte es wirklich dahin, daß trotz des heftigen Widerspruchs der Stiftsbewohner sein Verwandter Erich (gest. 1295) zum Erzbischof gewählt wurde. Dieser verstand es jedoch, seine Unterthanen in hohem Grade für sich zu gewinnen. Es folgten Burchard II. (gest. 1305) und Heinrich II. (gest. 1307). Burchard III. (gest. 1325) reizte den Hochmut der Städte Magdeburg und Halle durch seine Treulosigkeit, Bedrückung und Habsucht derart, daß er in offenen Krieg mit denselben, selbst in Gefangenschaft der Magdeburger gerieth und von ihnen meuchlings ermordet wurde. Deßhalb traf die Stadt Bann und Reichsacht. Erzbischof Otto von Hessen (gest. 1361) löste sie zwar davon, aber der Stadt wurde neben anderen schweren Bußen aufgegeben, daß sie jedem folgenden Bischof feierlich huldige. Dieß konnte indeß neue Streitigkeiten nicht hindern. Erzbischof Dietrich (gest. 1367) war ein bedeutender Staatsmann; seine vom Papst postulirten Nachfolger Albert III. und Peter resignirten 1371 und 1381, und Albert IV. (gest. 1403) kämpfte wieder mit dem Schwert gegen die Stadt Magdeburg, welche damals auf dem Höhepunkte ihrer Blüte stand, aber durch innere Streitigkeiten der Innungen mit den Geschlechtern die Macht des Erzbischofs über sich wieder vergrößerte. Günther II., der am längsten regierte (1403—1445), führte wieder Krieg mit Magdeburg und Halle; wieder ward Bann und Acht gegen dieselben ausgesprochen. Selbst dem Richterspruch des Concils von Basel 1433 wollte sich Magdeburg nicht fügen; erst 1435 kam ein Friede zu Stande. Günther war ein schlechter Bischof; erst im 34. Jahre seiner Regierung celebrirte er zum ersten Male eine heilige Messe. Sonst wohnte er dem Gottesdienst in weltlicher, üppiger Kleidung bei und verstand sich mehr auf Krieg, Vergnügen und Feste, als auf priesterliche Functionen. Das Gegentheil von ihm war Erzbischof Friedrich III. (gest. 1464), der durch frommen Wandel und Reformen unter der Kloster- und Weltgeistlichkeit wie beim Volke wieder gut zu machen suchte, was sein Vorgänger verschuldet. Die sittliche Verkommenheit im Erzstifte hatte einen bedenklich hohen Grad erreicht. Friedrichs Bestrebungen setzten seine Nachfolger Johann von Bayern (gest. 1475) und Ernst von Sachsen (gest. 1513) fort; der letztere stellte die landesherrliche Macht in Magdeburg und Halle wieder her. Sein Nachfolger war der Cardinal Albrecht (V.) von Brandenburg (gest. 1545; vgl. d. Art.). Dieser leistete durch seine schwankende Stellung gegen Luther, durch seine vielen Schulden, sein nicht erbauliches Privatleben und durch viele Ungeschicklichkeiten der Ausbreitung der Reformation Luthers im Erzstift, ohne es zu wollen, großen Vorschub. In der Stadt Magdeburg fand sich schon 1521 eine starke protestantische Partei; 1522 begannen die tumultuarischen Auftritte und pöbelhaften Gewaltthätigkeiten, unter denen sich die Neuerung damals gewöhnlich Bahn brach. In der Folge wurde die Stadt der Hort des Protestantismus. Für die übrigen Stiftsgebiete gab Albrecht auf dem Landtag zu Calbe 1540 den Ständen gegen Erlegung einer hohen Summe die Einführung der Reformation zu. Das Erzstift blieb zunächst noch bestehen, allein es traten Administratoren an Stelle der Erzbischöfe. Der erste war Albrecht von Brandenburg, welcher der katholischen Kirche treu blieb; die folgenden, Friedrich, Sigismund, Joachim Friedrich und Christian Wilhelm, alle aus dem Hause Brandenburg, waren weltliche Fürsten und der Neuerung zugethan. Joachim Friedrich heiratete 1570; Christian Wilhelm ward 1631 von Tilly gefangen genommen und wurde in Wien katholisch. Sein Speculum veritatis rechtfertigt diesen Schritt und gab zu einer weitläufigen Literatur Anlaß. (Vgl. Räß, Convertitenbilder V, 404 ff.) An seine Stelle ward zwar Erzherzog Leopold Wilhelm zum Erzbischof von Magdeburg vom Papst postulirt; er gelangte jedoch nicht zur eigentlichen Regierung, und so ging das Erzbisthum zu Grunde. Im Frieden von Prag (1635) ward dem Prinzen August von Sachsen das Erzstift überlassen, und im westfälischen Frieden wurde bestimmt, daß es mit dem Absterben desselben als Herzogthum Magdeburg an Kur-Brandenburg fallen solle. Im J. 1680 nahm es der große Kurfürst in Besitz. Von den zahlreichen Klöstern des Landes sind bis zur Säcularisation durch den Hauptschluß der Reichsdeputation von 1803 folgende Klöster bestehen geblieben: das Agnetenkloster an den Mauern Magdeburgs, das Kloster Marienstuhl bei Egeln, das Kloster Maiendorf, sämmtlich Frauenklöster, und das Mannskloster Althaldensleben. Bei deren Aufhebung wurden an ihrer Stelle katholische Pfarreien gegründet, deren Unterhalt vom Staat übernommen wurde. In den Vorstädten Magdeburgs

und an verſchiedenen anderen Orten hat der Bonifatiusverein in neueſter Zeit eine Reihe von Miſſionspfarreien gegründet. (Vgl. v. Mülverstedt, Regesta Archiepiscopatus Magdeburgensis, Magdeb. 1876, I, woſelbſt die übrige Literatur für die ältere Zeit; Rathmann, Geſch. der Stadt Magdeburg, 4 Bde., ebd. 1800—1817; Hoffmann, Chronik von Magdeburg, 3 Bde., ebd. 1843—1850.) [Woker.]

Magdeburger Centuriatoren, ſ. Centurien.

Mageddo (מְגִדּוֹ, LXX Μαγεδδώ, Μακεδδώ), faſt immer mit Thaanach (Vulg. Thenac) genannt, früher canaanitiſche Königsſtadt, wurde von Joſue dem Stamme Manaſſe zugewieſen (Joſ. 12, 21; 17, 11. Richt. 1, 27; 5, 19. 1 Par. 7, 29), aber lange nicht erobert (Richt. 1, 27). Es lag im Gebiet des Stammes Iſſachar in der Ebene Esdrelon am Ciſon, welcher daher poetiſch das Waſſer Mageddo's (מֵי מְגִדּוֹ) genannt wird (Richt. 5, 19). Die Lage des Ortes war namentlich in ſtrategiſcher Beziehung ſehr wichtig; von der Seeſeite aus war es der Schlüſſel zu Mittel- und Nordpaläſtina. Salomon hatte es deßhalb befeſtigen laſſen (3 Kön. 9, 15) und zum Sitz eines Schatzmeiſters beſtimmt (3 Kön. 4, 12); die Ebene Mageddo's (בִּקְעַת מְגִדּוֹן, 2 Par. 35, 22; בִּקְעַת מְגִדּוֹן, Zach. 12, 11) iſt auch wirklich öfters zum Schlachtfeld geworden. In der Nähe ſiegten Debora und Barac (Richt. 5, 19); Ochozias, vor Jehu fliehend, ſtarb hier (4 Kön. 9, 27); Joſias fand hier ſeinen Tod in der Schlacht gegen Pharao Necho (4 Kön. 23, 29 u. 30. 2 Par. 35, 20—25. Herodot nennt [2, 159], dasſelbe Factum erzählend, den Ort Μάγδολος, ohne Zweifel das ägyptiſche Migdol mit Mageddo verwechſelnd, ſ. d. Erkl.). Die Lage von Mageddo aufzufinden, iſt noch nicht gelungen; Näheres ſ. Palest. Explor. Fund 1877, 13. 191; 1880, 223; 1881, 86. 232. 319. [König.]

Magie, ſ. Zauberei.

Magier, ſ. Drei Könige.

Magiſter (= Meiſter, Grimm, Deutſches Wörterbuch VI, 1446. 1952) hieß bei den Römern jeder, der Untergebene hatte, an der Spitze derſelben ſtand, den Mittelpunkt eines Ganzen bildete, die Thätigkeit Aller leitete und überwachte und dafür verantwortlich war. Quibus praecipua cura rerum incumbit et qui magis quam ceteri diligentiam et sollicitudinem rebus quibus praesunt debent, hi magistri appellantur, ſagte der Juriſt Paulus l. 57 De verbor. significat. 50, 16. Daher magister populi = Dictator, magister equitum, Befehlshaber der Reiterei, magister militum, Chef der Militärverwaltung, magister officiorum, Hofmarſchall oder Miniſter des kaiſerlichen Hauſes, magister morum, Cenſor, magister scriniorum, Vorſtand des Kanzleiperſonals, magister vici, Diſtrictsvorſteher, magister pecoris, Aufſeher der Heerden ꝛc. Beſonders häufig kommt das Wort vor zur Bezeichnung eines Schulvorſtandes, eines Lehrers (Cicero, De invent. c. 25: artium liberalium magistri; Pro Muren. c. 31: virtutis magistri; De orator. 1, 57, 245: magistri carmen; Horat. Epist. 1, 1, 14: jurare in verba magistri; 1, 18, 13: saevus magister; Quintiliani Institt. 2, 2: artis magistri; 2, 5: magister eloquentiae; Sueton. Caesar 4, August. 89: dicendi magister; Domitian. 10: arte formaque non absimilis magistro; Columella 4, 28: magister rerum rusticarum, Lehrer der Landwirthſchaft; Plin. Panegyr. 47: quem honorem dicendi magistris habes; Aul. Gellius, Noct. Attic. 14, 2: muti magistri = Bücher). Ohne Zweifel im Sinne der altclaſſiſchen Terminologie ſagt Kaiſer Julian (l. 5, Cod. Theod. 13, 3) von den Lehrern der höheren Wiſſenſchaften: Magistros studiorum doctoresque excellere oportet moribus primum, deinde facundia. Die erſten Anfänge des chriſtlichen Sprachgebrauchs finden ſich bereits in der Schrift, welche wiederholt die Lehrer als magistri bezeichnet, vor Allem den göttlichen Lehrer ſelbſt (Matth. 8, 19; 19, 16, vgl. 22, 16. 36. Marc. 10, 35. Luc. 12, 13. Joh. 1, 38; 3, 2), aber auch die Lehrer überhaupt (Matth. 10, 24. Röm. 2, 20. 2 Tim. 4, 3).

Es war natürlich, daß ſich die folgenden Jahrhunderte der Redeweiſe der altclaſſiſchen Auctoren und der heiligen Bücher einfach anſchloſſen. Die chriſtlichen Kaiſer überhäuften die höheren Lehrer, die magistros Urbis Romae, die rhetores et grammaticos, die doctores et magistros, die liberalium literarum magistros mit den verſchiedenſten Erweiſen ihres Wohlwollens (l. 10. 11. 18, Cod. Theod. 13, 3). Innerhalb der Kirche und ſeitens ihrer Geſetzgebung war magister die techniſche Bezeichnung eines jeden, der Unterricht ertheilte, ſei es in einer Privat- oder öffentlichen Schule, obwohl mitunter, aber ſelten, auch praeceptor oder doctor vorkommt (Beiſpiele bei Thomassin, Vet. et nova eccles. disc. II, 1, c. 92 sqq.; vgl. c. 12, D. XXXVII; c. 4, D. LXI; c. 1, C. XII, q. 1; c. 49, X 1, 6). Es iſt bekannt, daß im Mittelalter auf dem Gebiete der Jugenderziehung die Klöſter und Canonicate eine hervorragende Rolle ſpielten und Jahrhunderte lang faſt die einzigen Träger der Gelehrten- und Volksbildung waren. Jedes Kloſter unterrichtete die für den Mönchsſtand beſtimmten Knaben, die oblati, in einer eigenen innerhalb der Clauſur befindlichen Schule (schola interior); neben ihr beſtand vielfach — außerhalb der Kloſtermauer — auch eine Schule für die Candidaten des Weltclerus, die Söhne des benachbarten Adels, die Kinder der Freien und ſelbſt der Unfreien. Unterrichtsgegenſtände waren Leſen, Schreiben, Rechnen, Geſang und Grammatik, auf den höheren Stufen claſſiſche und theologiſche Studien. Die Oberaufſicht über dieſe Schulen lag in der Hand des Abtes und Conventes, die unmittelbare Leitung derſelben führte

ein bewährter, in den geistlichen und weltlichen Wissenschaften wohlbewanderter, aber nicht auf Lebensdauer angestellter Mönch, der magister principalis, auch scholasticus, und die unter ihm stehenden Lehrer hießen im Sinne des althergebrachten Sprachgebrauchs durchweg magistri. (Vgl. über die Klosterschulen Rettberg, K.-Gesch. Deutschlands II, 796 ff.; Specht, Geschichte des Unterrichtswesens in Deutschland von den ältesten Zeiten bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts, Stuttgart 1885, 25. 32. 150 ff.) Einem ähnlichen Zwecke dienten die Dom- oder Stiftsschulen (Thomassin I, 3, c. 70, n. 8; Böhmer, Jus eccles. Protest. V, 5, § 5 sqq.; Hurter, Gesch. Papst Innocenz' des Dritten III, 398 ff.; Specht a. a. O. 172 ff.). Sie unterrichteten zunächst, um dem Stifte den nöthigen Nachwuchs zuzuführen, die jungen, bereits der Genossenschaft angehörigen Canoniker; aber auch andere Knaben und Jünglinge, die nach einer höhern Bildung strebten, konnten theilnehmen, und manche Stifter unterhielten nach dem Vorbilde der Klöster eine besondere schola exterior. Das Lehrpensum umfaßte die „sieben freien Künste": Grammatik, Dialektik, Rhetorik (trivium), Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik (quadrivium), die classische Philologie, bestehend im Lesen der alten Schriftsteller (Horaz, Virgil, Sallust, Statius), und die Theologie (Studium der heiligen Schrift und der Väter), natürlich Alles je nach den Verhältnissen und Personen in verschiedenem Umfang (Specht 192 f.). Die oberste Leitung der Lehranstalt führte der kirchliche Vorstand der Diöcese in Verbindung mit seinem Capitel. Ein Mitglied des letztern, vom Bischof beauftragt, hatte die unmittelbare Leitung und betheiligte sich persönlich am Unterrichte als magister scholarum oder scholasticus, in Mainz ehedem didascalus, in Italien magniscola, anderwärts auch archimagister oder capiscolus (caput scholae) genannt (Hurter III, 367; Specht 182 ff.). Die Aachener Regel (817, Hard. IV, 1142) hatte c. 135 vorgeschrieben, daß für die pueri et adolescentes, qui in congregatione nutriuntur et eruditur, ein frater vitae probabilis, quem et magistrum doctrinae et testem vitae habeant, angestellt werde. Die Regel bezeichnet auch an anderen Stellen, z. B. c. 123, die Lehrer und Vorsteher als magistri, und der Geschichtschreiber Flodoard (Histor. ecclesiae Remens. 4, 9) berichtet über den Erzbischof Fulco von Reims (882 ad 900): duas scholas ... jam pene delapsas restituit et, evocato Remigio Antisiodorensi magistro, liberalium artium studiis adolescentes clericos exerceri fecit. Jener frater vitae probabilis sollte nur widerruflich angestellt und im Falle der Pflichtversäumniß, hart bestraft, durch einen Andern ersetzt werden; aber allmälig entwickelte sich die Stelle des Domscholasters zu einem bleibenden Amte, zu einer mit reichen Einkünften ausgestatteten Capitelsdignität, und weil der Inhaber jetzt von einer Menge anderweitiger Geschäfte in Anspruch genommen war, zog er sich vom Lehramte zurück, bestellte einen Substituten, den thatsächlichen magister scholarum, magister secundarius, führte über ihn und die sonstigen Lehrgehilfen die Aufsicht und leitete in oberster Instanz das Schulwesen der ganzen Diöcese. Indessen mit dem Aufblühen der Universitäten zogen es die reicheren, dem Adel angehörigen Canoniker vor, die Hochschulen zu besuchen und den bisherigen Magister zu verlassen, so daß dieser vielfach sich begnügen mußte, einige Knaben aus der Stadt in den Rudimenten der lateinischen Sprache zu unterrichten (Dürr in Schmidts Thesaur. III, 98 sq.). Die Söhne der hörigen Landbewohner und ärmeren Städter, welchen zum Aufenthalte an einer Universität die Mittel fehlten, verblieben zwar in der Stiftsschule, erhielten aber keinen oder nur unzureichenden Unterricht. Hauptsächlich in ihrem Interesse hat das dritte Lateranconcil (1179) verordnet, daß bei jeder Cathedralkirche ein magister, qui clericos ejusdem ecclesiae et scholares pauperes gratis doceat, aufgestellt und ihm ein anständiges Beneficium übertragen werde (c. 1, X 5, 5). Weil aber die Anordnung vielfach nicht ausgeführt wurde, hat die vierte allgemeine Synode im Lateran (1215) sie wiederholt und beigefügt, daß nicht nur bei jeder Cathedrale, sondern auch an anderen Kirchen, die es bestreiten können, ein magister idoneus, qui clericos ipsarum ecclesiarum gratis in grammatica facultate ac aliis instruat juxta posse, angestellt werde. Ueberdieß sollte jede Metropolitankirche einen eigenen Theologen haben, qui sacerdotes et alios in sacra pagina doceat et in his praesertim informet, quae ad curam animarum spectare noscuntur; jedem der beiden Magister (cuilibet magistrorum) seien die Einkünfte einer Capitelspfründe zuzuweisen, sie sollen aber dadurch nicht Canonici werden und die Erträgnisse der Präbenden nur so lange beziehen, als sie im Lehramte verbleiben (c. 4, X 5, 5). Uebrigens scheinen sich an den Domschulen die Verhältnisse bereits in einer Weise gestaltet zu haben, daß selbst die Päpste auf die Durchführung des Synodalbeschlusses wenig Hoffnung setzten. Unmittelbar danach beklagt Honorius III. (1216—1227) den herrschenden Mangel an wissenschaftlichem Eifer, die Seltenheit tüchtiger Lehrer (raritas magistrorum), fordert strenge Einhaltung der jüngsten Verfügungen und ergreift weitgehende Maßregeln, den obwaltenden Mißständen abzuhelfen (c. 5, X 5, 5). Das Concil von Valladolid (in der Diöcese Palencia) 1322 c. 20 läßt auf ähnliche Zustände in Spanien schließen (Hard. VII, 1477), und was Deutschland betrifft, so sagt die Kölner Synode vom Jahre 1536 (P. 12, c. 3; Hard. IX, 2023), daß die Anordnungen der Lateranconcilien zum großen Nachtheil des Gemeinwesens gänzlich in Vergessenheit gekommen seien und weder an Cathedral- noch an den vermögenden Collegiatkirchen ein tüchtiger

Magiſter oder Theologus, wie vorgeſchrieben ſei, ſeines Amtes walte. Das Tridentinum hat (Sess. V, c. 1 De ref.) eifrig auf die ältere Geſetzgebung zurückgegriffen, für die Metropolitan-, die größeren Cathedral- und Collegiatkirchen ſowie für die Klöſter, deren Vermögen es erlaube, die Anſtellung der magistri grammatices und der theologi auf's Neue vorgeſchrieben, auch für ihren Unterhalt treffliche Anordnungen getroffen; aber ſeine wohlgemeinten Reformbeſtrebungen vermochten den Verfall der Dom- und Kloſterſchulen nicht mehr aufzuhalten.

Seit dem 12. Jahrhundert hatte ſich der Einfluß der Univerſitäten in einer Weiſe geltend gemacht, daß alle, die nach höherer Bildung ſtrebten, dieſe Centren des wiſſenſchaftlichen Lebens aufſuchten. Die Kirche war weit entfernt, ihre künftigen Diener daran zu hindern, begünſtigte vielmehr den Beſuch der studia generalia mit der größten Liberalität, dispenſirte ſogar eigentliche Beneficiaten, mochten ſie auswärts Unterricht ertheilen oder empfangen, von der ſonſt ſo nachdrücklich geforderten Reſidenzpflicht, geſtattete den Abweſenden den ungeſchmälerten Bezug des Pfründeeinkommens (c. 5, X 5, 5; c. 34 in VI, 1, 6; Fagnani, Comment. ad c. ultim. X 5, 5) und ſah es gern, wenn von Cardinälen, Biſchöfen, Domherren ꝛc. ſogen. Collegien gegründet wurden, um die ärmeren Scholaren aufzunehmen und auch ihnen den Genuß des höhern Unterrichts zu ermöglichen (Denifle, Die Entſtehung der Univerſitäten des Mittelalters bis 1400 I, 316. 362. 365. 374. 494. 505. 551). — Wie die Univerſitäten, z. B. die zu Paris, aus den Dom- und Kloſterſchulen hervorgegangen waren oder doch die Einrichtungen derſelben ſich zum Muſter genommen hatten, ſo wurden auch ihre Lehrer mit dem gleichen Namen bezeichnet; jeder Gelehrte, der Schüler um ſich geſammelt und ihnen in irgend einer Wiſſenſchaft (Theologie, kirchliches und bürgerliches Recht, Medicin, freie Künſte) ohne feſte Anſtellung und fixen Gehalt freiwillig gegen ein beſtimmtes Honorar Unterricht ertheilte, hieß magister (oder auch dominus). Der Benedictinermönch Gratian, welcher gegen die Mitte des 12. Jahrhunderts im Kloſter des hl. Felix zu Bologna über canoniſches Recht Vorleſungen hielt, wurde von ſeinen Zeitgenoſſen und unmittelbaren Nachfolgern faſt ausnahmslos magister genannt, eben mit Rückſicht auf das Lehramt (Schulte, Die Geſchichte der Quellen und Literatur des canon. Rechts I, 46), ebenſo um dieſelbe Zeit der dortige Civiliſt Albricus und Irnerius, ſolange letzterer noch Philoſophie lehrte (Sarti, De claris archigymnasii Bonon. professoribus I, 63. 488). Auf dem Reichstage zu Roncaglia (1158) ſicherte Kaiſer Friedrich I. allen Lehrern und Scholaren, die ſich zu wiſſenſchaftlichen Zwecken auf Reiſen befinden, freies Geleite zu und ertheilte den letzteren noch überdieß das Privilegium, daß ſie in Streitſachen ihren Lehrer oder den Biſchof der Stadt zum Schiedsrichter wählen könnten (coram domino vel magistro suo vel ipsius civitatis episcopo conveniat, Auth. Habita Cod. 4, 13). Dem kaiſerlichen Schutzbriefe entſprechend verlieh Alexander III. (1159—1181) den Lehrern der Domſchule zu Reims die Gerichtsbarkeit über die eigenen Schüler, quamdiu coram magistro suo parati sunt justitiae stare (Bulaeus, Hist. universitat. Paris. II, 501), und die Pariſer Univerſitätsſtatuten vom Jahre 1215 beſtimmen, quilibet magister forum sui scholaris habeat (Bulaeus III, 82). Clemens III. (1187—1191) tadelt in c. 1, X 3, 18 die in Bologna eingeriſſene Unſitte, daß Studirende (aus Hochmuth oder Eigennutz) durch höhere Angebote ihre Commilitonen aus den Miethwohnungen vertreiben, bedroht ſolche Rückſichtsloſigkeit mit der Strafe des Bannes und verfügt, daß dieſes ſcharfe Edict alljährlich den Lehrern und Schülern in Erinnerung gebracht werden ſolle (ut hoc singulis annis in communi audientia magistrorum atque scholarium recitetur).

Neben magister findet ſich auch die Bezeichnung doctor, und zwar galt ſie (wenigſtens in Bologna) als der höhere und vornehmere Titel, die Juriſten beanſpruchten ihn ausſchließlich und verlangten, die anderen Lehrer ſollten einfach magistri heißen (Savigny, Geſchichte des römiſchen Rechts im Mittelalter, Heidelberg 1822, III, 189; Schulte a. a. O. I, 214); erſt gegen Ende des 12. Jahrhunderts erhielten auch die Canoniſten und Theologen die bisher bevorzugte Titulatur (Sarti l. c. I, Praef. XXVI), und bald gab es auch doctores medicinae, grammaticae, logicae, philosophiae et aliarum artium, ſogar artis notariae (Sarti l. c. 421. 434. 463. 501. 504. 511). Im Allgemeinen jedoch galten magister und doctor als Synonyma. Von einem Lehrer gebraucht findet ſich das letztere Wort ſchon bei den Claſſikern (Cic., De orat. 1, 6, 23: Graeci dicendi artifices et doctores; Orat. 33, 117: judicem me esse, non doctorem volo; Plin. Panegyr. 47; Suet. Caes. 42; Quintil. Institt. 2, 17). Auch darin kommt das Wort mit magister überein, daß es gleich dieſem in der Schrift als Bezeichnung eines Lehrers oder Gelehrten gebraucht iſt (Matth. 22, 35. Luc. 2, 46. Apg. 13, 1. 1 Cor. 12, 28 f. 1 Tim. 1, 7; 2, 7). Die Redeweiſe Kaiſer Julians und ſeiner Nachfolger (l. 5. 11, Cod. Theod. 13, 3) iſt bereits oben erwähnt und gleichzeitig darauf hingewieſen worden, daß auch in der Sprache der Kirche neben magister bisweilen doctor für den Lehrer vorkomme. Es war daher durchaus im Sinne des Alterthums, wenn auch an den Univerſitäten die Bezeichnungen magister und doctor als gleichbedeutend mit einander abwechſelten. Walfredus, Prof. der Jurisprudenz in Bologna (geſt. 1151), wurde bald magister bald doctor genannt (Sarti l. c. 29). Innocenz III. redet in c. 11, X De constit. 1, 2 die Lehrer der freien Künſte an der Pariſer Univerſität

unterſchiedslos als doctores und magistri an. Aegidius Fuscararius, unter den Canoniſten zu Bologna der erſte Laie (geſt. 1289), kommt in den Urkunden als magister und doctor vor (Sarti l. c. 368; Schulte, Geſch. der Quellen II, 140). Richard von Siena, einer der Redactoren des Liber sextus, heißt in der Publicationsbulle magister und juris utriusque doctor. Wenn die Päpſte ihre Geſetzesſammlungen an die Univerſitäten verſandten, lautete die Adreſſe entweder dilectis filiis doctoribus et scholaribus (vgl. die den Decretalen Gregors IX., dem Liber sextus und den Clementinen vorgedruckten Bullen), oder dilectis filiis magistris et scholaribus, wie Innocenz IV. (1246) bei Ueberſendung der Lyoner Concilsbeſchlüſſe (bei Böhmer, Corp. jur. can. II, 251), Bonifaz VIII. in dem für Salamanca beſtimmten Publicationsſchreiben (Potthast, Reg. II, n. 24726) und Nicolaus III. in ſeiner Zuſendung nach Paris (Schulte, Die Decretalen zwiſchen den Decretales Gregorii IX. und dem Liber VI Bonifacii VIII., Sitz.-Ber. der Wiener Akademie der Wiſſ., phil.-hiſt. Kl. LV, 718 ff.) gethan haben. Die Statuten für die Artiſten der Univerſität Montpellier (1242) tragen die Aufſchrift Magistris et Scholaribus in Grammatica et Logica, und im Contexte wird fortgefahren de communi ergo consensu et consilio tam doctorum quam discipulorum ... ordinamus (bei Gariel, Series praesulum Magalonensium I, 356). Die Pariſer Univerſität iſt aus den dortigen Dom- und Kloſterſchulen hervorgewachſen; daher ſtanden die Profeſſoren der Theologie mit den Biſchöfen der Stadt noch lange Zeit in freundlichen Beziehungen und unterſtützten dieſelben, namentlich bei Cenſurirung heterodoxer Lehrmeinungen, mit ihrem Rathe. Biſchof Stephan I., heißt es, habe 1227 ein derartiges Urtheil gefällt de consilio magistrorum theologiae, Biſchof Wilhelm 1240 convocato consilio omnium magistrorum tunc Parisiis degentium und Stephan II. 1270 tam doctorum sacrae theologiae quam aliorum communicato consilio (Thomassin II, 1, c. 101, n. 4). Auch in den folgenden Jahrhunderten werden die beiden Ausdrücke als Synonyma gebraucht. Die berühmte Verfügung, in welcher Clemens V. (1305—1314) gegenüber eingeriſſenen Mißbräuchen die Maximalſumme der Promotionsgebühren feſtſetzt, redet vom honor doctoratus vel magisterii, von der collatio magisterii seu doctoratus (c. 2, Clement. 5, 1). Sein Nachfolger Johann XXII. (1316 bis 1334) beſtellte für das zu Perugia neugegründete Studium generale den dortigen Biſchof als päpſtlichen Delegaten mit der Vollmacht, den Medicinern und Artiſten die licentia docendi zu verleihen und die ad doctoratus seu magistratus officium zu Promovirenden durch die Magiſter der betreffenden Facultät prüfen zu laſſen (Const. Dum sollicitae vom 18. Februar 1321, Bullar. Taur. IV, 294). Dieſelbe Identität tritt uns entgegen bei Gründung der Univerſität Tübingen (1477) ſowohl in der päpſtlichen Erectionsbulle als auch in Graf Eberhards Bekanntmachung, betreffend die Eröffnung der Hochſchule, ebenſo in den erſten Statuten derſelben, verfaßt vom päpſtlichen Bevollmächtigten, und nicht minder in den von der theologiſchen Facultät entworfenen Statuten (Urkunden zur Geſch. der Univerſität Tübingen, 1877, 19. 20. 29. 44. 46. 50. 53. 62. 255 ff.); ferner bei Sixtus IV. (1477) für Errichtung eines Studium generale zu Mainz (Würdtwein, Subsid. diplom. III, 197). Die gleiche Sprache redet das Concordat zwiſchen Leo X. und Franz I. von Frankreich 1517 (Münch, Vollſtändige Sammlung aller ältern und neuern Concordate I, 231. 233. 235 f.) und Julius III. in der Conſtitution vom Jahre 1552 (Aug. Theiner, Geſch. der geiſtl. Bildungsanſtalten 407). Als die folgenden Päpſte des 16. Jahrhunderts den von der Kirche immer mehr ſich loslöſenden Univerſitäten eigene Lehranſtalten höherer Ordnung entgegenſtellten, verliehen ſie denſelben die Privilegien der beſtehenden Hochſchulen, namentlich das Recht der Promotion; ad quoscunque baccalaureatus, licentiaturae, magisterii et doctoratus gradus promovere concedimus et indulgemus, ſagt Pius IV. in dem Breve Exponi nobis vom Jahre 1561 (Corp. constitut. societatis Jesu, Antwerp. 1702, I, 46; vgl. deſſen Constitut. In sacrosancta vom Jahre 1564 bei Richter, Conc. Trid. 573 sq.). Wo immer das Tridentinum vorſchreibt, die wichtigſten und einflußreichſten Kirchenämter mit Graduirten zu beſetzen, werden die letzteren ganz im Sinne der Zeit magistri seu doctores aut licentiati genannt (Sess. XXII, c. 2; XXIII, 18; XXIV, 8. 12. 18; XXV, 2 De ref. Cfr. Congr. Concilii bei Richter l. c. 18, n. 7—12). Canon 21 des bald nachher (1583) gefeierten Concils von Tours lautet: officia et dignitates illae, quae scholasteriae dicuntur, nonnisi doctoribus vel magistris aut licentiatis in sacra pagina aut in jure canonico conferantur (Hard. X, 1440). Daß die großen canoniſtiſchen Claſſiker des 17. und 18. Jahrhunderts (z. B. Gonzalez-Tellez, Comment. ad c. 4, X 5, 5, n. 6 in fin.; Barbosa, Collectan. Doctor. V, 5, c. 2, n. 1; Fagnani, Comment. ad c. 1 h. t. n. 13; Pirhing, Jus can. h. t. § 1, n. 4. § 3, n. 14; Reiffenstuel, Jus can. h. t. n. 2; Schmalzgrueber, Jus eccles. h. t. n. 3 sqq.; Benedict. XIV, De synod. dioeces. 13, 9, 17; Ferraris, Prompt. biblioth. s. v. Magister, n. 17) doctor und magister völlig auf die gleiche Linie ſtellen, iſt nach der ganzen Entwicklung, die der Sprachgebrauch durchlaufen hat, ſelbſtverſtändlich und in der Natur der Sache gelegen.

Auch im Anfang unſeres Jahrhunderts findet ſich noch die althergebrachte Terminologie (Congr. Conc. vom Jahre 1809, bei Mühlbauer, Thesaur. resolutt. IV, 1440 sq.). Aber Pius IX. kennt in ſeinen Literae apostol., quibus seminarium

Pium instituitur vom Jahre 1853, tit. 7 (Philoſophie und Theologie) nur noch den doctoratus, ohne das magisterium zu erwähnen (bei Moy, Archiv I, 657), und bei den theologiſchen Facultäten der Jetztzeit, den katholiſchen wie den proteſtantiſchen, wird der Magiſtertitel nicht mehr verliehen; an ſeine Stelle trat überall der Doctorgrad (Herzog, Real-Encyklopädie, 2. Aufl. V, 345 bis 350). Die bedeutenden Privilegien und Ehrenrechte, deren ſich die Magiſter und Doctoren des Mittelalters erfreuten (Savigny a. a. O. 212 f.; Ferraris l. c. n. 17 sqq.) vertragen ſich nicht mehr mit den modernen Anſchauungen und ſocialen Verhältniſſen, ſind daher durch Gewohnheit außer Uebung gekommen oder poſitiv aufgehoben worden. Endlich ſei noch erwähnt, daß, ſolange magister und doctor als Synonyma ſich gleichſtanden, je nach der Landesſitte oder in Gemäßheit beſonderer Statuten für die oberſte Klaſſe der Graduirten bald das eine, bald das andere dieſer Epitheta ausſchließlich oder doch vorherrſchend gebraucht wurde. So berichtet Johannes Andreä in ſeiner Gloſſe zu den Clementinen (c. 2, Clem. 5, 1, verb. Doctoratus), die Lehrer des canoniſchen und bürgerlichen Rechts ſeien Doctoren, die Theologen und Philoſophen Magiſtri genannt worden, während nach Reiffenſtuel (l. c. n. 3) im 17. Jahrhundert an den deutſchen Univerſitäten (Ingolſtadt, Salzburg ꝛc.) die Theologen, Juriſten und Mediciner Doctoren, dagegen die Philoſophen Magiſter geheißen haben. — In demſelben Verhältniß, in welchem der Titel magister anfing, ſeltener zu werden, und ſchließlich dem doctor vollſtändig den Platz räumte, kehrte das Wort zu ſeiner urſprünglichen Bedeutung zurück und bezeichnete untergeordnete Lehrer einer höhern Anſtalt (Pius IX. l. c. tit. 2. 5, Archiv I, 653. 655), ferner Lehrer an Mittel- oder Lateinſchulen (Vita Wolfgangi Abbat. um 1665, bei Hehle, Feſtſchrift des Gymnaſiums zu Ehingen [1889], 7, Note 15; Constit. synodi dioeces. Constantinens. 1761, P. 1, tit. 25, 4); namentlich aber werden ſeit dem 17. Jahrhundert die Volksſchullehrer mit dem Namen magistri (auch ludimagistri oder ludimagistrae, Krabbe, Statuta synodal. dioeces. Monasteriens. 4. 16. 19. 241 sqq.) bezeichnet, und da in unſerer Zeit das Elementarſchulweſen für die Kirche von der höchſten Bedeutung iſt, ſo kommt das altclaſſiſche Wort auf dieſem Gebiete außerordentlich oft vor (Collect. Lacens. I, 483; III, 32. 676. 1075; IV, 133. 148. 236. 325. 437 sqq. 483 sqq. 520. 765. 995 sqq. 1109; V, 77. 453. 705. 939. 968. 989. 1253; VI, 188. 325. 764 sq. 821). [v. Kober.]

Magister sacri palatii, Titel eines hohen Beamten am päpſtlichen Hofe. Der hl. Dominicus (ſ. d. Art.), ein großer Freund der heiligen Schrift, interpretirte bei ſeiner Anweſenheit zu Rom am päpſtlichen Hofe, wo die theologiſchen Schulen waren, die heiligen Schriften vor vielen Zuhörern und Prälaten, und daran ſoll ſich allmälig das Amt des magister s. palatii ſammt der Obſervanz geknüpft haben, es immer nur einem Dominicaner zu übertragen (Bolland. ad 4. Aug. de s. Dominico comment. praev. § XXIX; Echard et Quétif, Script. Ord. Praed. I, 15 und II, 996). Nach anderen und ſpäteren Berichten hatte der hl. Dominicus, weil er ſah, wie die Diener der Cardinäle, während ihre Herren beim Papſte zu thun hatten, die Zeit mit Müßiggang und Poſſen vertändelten, von Honorius III. erwirkt, daß dieſen während des Wartens die heilige Schrift erklärt werde; dieß habe auf den Wunſch des Papſtes Dominicus ſelbſt einige Zeit übernommen und damit den erſten Anfang zur Einführung eines ſtändigen magister s. palatii gemacht (ſ. Boll. l. c.). Im 13. Jahrhundert, ſchreibt Echard (Script. Ord. Praed. I, p. XXI), beſtand das Amt des magister s. p. vorzüglich in scholae Romanae et Pontificiae regimine et in publica s. scripturae expositione; allmälig, beſonders ſeit Johannes de Turrecremata (ſ. d. Art.), wuchs ſowohl das Anſehen wie der Wirkungskreis des Magiſters, und derſelbe wird noch jetzt als päpſtlicher Theolog mit dem Range eines Uditore der Rota betrachtet. Alles, was am päpſtlichen Hofe dem Papſte vorgetragen wird, prüft er auf ſeine Uebereinſtimmung mit der katholiſchen Lehre; er beſtimmt für gewiſſe Solemnitäten die Prediger und ſieht ihre Predigten durch; er iſt Cenſor aller zu Rom erſcheinenden Bücher und Schriften und Conſultor bei mehreren Congregationen; er aſſiſtirt mit den Uditoren der Rota, nach denen er bei der päpſtlichen Kapelle einen ſehr diſtinguirten Platz einnimmt, der Bewachung des Conclave, kann den Doctorgrad in der Theologie und Philoſophie ertheilen und hat noch andere Prärogativen und Facultäten. (S. Zaccaria, Corte di Roma, Roma 1774, II; Moroni, Dizionario s. v. Maestro del sacro palazzo XLI, 199 ss.; Phillips, Kirchenrecht VI, 541 ff.)

Die Reihenfolge der magistri s. palatii bis zum Anfang des 16. Jahrhunderts iſt folgende: I. im 13. Jahrhundert: Dominicus; der ſel. Bartholomäus de Bragantiis unter Papſt Gregor IX. (ſ. Echard, Script. Ord. PP. I, 254; Bolland. 1. Jul.); Gaufridus de Blevello unter Innocenz IV.; Albert der Große während der Jahre 1255—1256 (ſ. d. Art.); Wilhelm Boderishinenſis unter Papſt Urban IV. (Echard l. c. 259); Hannibaldus de Hannibaldis um 1259 bis 1261, ein ſehr gelehrter und frommer Mann, Freund des hl. Thomas von Aquin, Cardinal (ſ. Echard l. c. 261. 326. 328); St. Thomas von Aquin von 1262—1268 (ſ. Echard l. c. 271 und den Art. Thomas); der ſel. Ambroſius Sanſedonius etwa um 1269—1275, ausgezeichneter Prediger und Lehrer der Theologie in Italien und Deutſchland, wo er zu Köln mehrere Jahre lehrte (ſ. Echard l. c. 401. Bolland. ad 20. Mart. in vit. s. Ambr.); Raymundus de Corſavino;

Hugo de Billonio, von Papst Nicolaus IV. zum Cardinal befördert 1288 (Echard l. c. 450); Albertus de Roma (ib. 466). II. Bekanntere Reihenfolge im 14. Jahrhundert bis zum Ende des Schisma von Avignon: Wilhelm Petri de Godino, von Papst Clemens V. zum Cardinal erhoben (ib. 591); Durandus de St. Portiano (ib. 586 und im Art. Durandus a St. P.); Wilhelm de Lauduno von 1318—1321, Erzbischof von Toulouse (ib. 637); Raymundus Bequin von 1321—1324, zum Patriarchen von Jerusalem consecrirt 1324 (ib. 561); Dominicus Grima (al. Grenier) 1324—1327, Bischof von Pamiers (ib. 612); Armandus de Bellovisu 1327—1334 (ib. 583); Arnoldus de St. Michaele (ib. 584); Petrus de Pireto von 1334 bis 1336 (ib. 584); Raymundus Durandi 1336 bis 1342; Johannes de Molendino 1342—1349 (ib. 627); Wilhelm Sudre 1349—1361, Cardinal (ib. 670); Wilhelm Romani Brito 1362 bis 1375 (ib. 664); Nicolaus de St. Saturnino 1375—1378, Cardinal, der zu Papst Clemens VII. überging (ib. 683); Petrus Ylperinus von 1378—1379 (ib. 687) und Simon Saltarelli von 1379—1385 unter Papst Urban VI. (ib. 687); Bartholomäus de Bolsenheim von 1385—1395 unter Urban VI. und Bonifaz IX. (ib.); Jacobus Arigonius 1395—1407 und Hugolinus de Camerino 1407—1417 (ib. 783. 759). III. Vom Ende des Schisma von Avignon bis zur Reformation: Johannes de Casanova von 1420—1424, Cardinal (ib. 791); Andreas de Pisis von 1424—1429; Johannes von Constantinopel von 1429—1431; Johannes von Turrecremata von 1432—1439 (s. d. Art.); Bartholomäus Lapaccius (ib. 834) von 1439 bis 1443; Heinrich Kalteisen von 1443—1452 (s. d. Art.); Jacob Gil oder Aegidii von 1452 bis 1465 (ib. 831); Leonardus de Mansuetis von 1465—1474 (ib. 848); Salvus Cassetta von 1474—1481, Ordensgeneral; Marcus Mantuus von 1481—1487; Paulus de Monelia von 1487—1499 (ib. 910 u. II, 3); Johannes Annius (al. Nannius) von 1499—1502 (II, 4); Johannes de Rafanellis von 1502—1515; Silvester Mozolini Prierias von 1515—1523, unter dessen zahlreichen Schriften besonders die gegen Luther verfaßten anzumerken sind (II, 55). Die späteren magistri s. p. s. bei Echard, Script. Ord. Pr. II, p. XXI, bezw. bei Moroni l. c. Der letztere erwähnt als die hervorragendsten Schriften über die magistri s. p.: Fontana O. Pr., Syllabus Magistrorum sacri Palatii Apostolici, Romae 1663, und Catalani, De Magistro sacri Palatii II. duo, Romae 1751. [Schrödl.]

Magisterium, s. Lehramt und Kirchengewalt.

Magnetismus, animalischer, heißt eine geheime Kraft, welche man in lebenden Körpern entdeckt zu haben glaubt und mit der dem Magnet innewohnenden Kraft identificirt hat; dieselbe soll durch äußern Einfluß in der Weise wirksam gemacht werden können, daß vermittels des Nervensystems die Uebel des betreffenden Körpers geheilt und seine Sinnenthätigkeit zur höchsten Entfaltung gebracht werden könne. 1. Geschichtliches. Mesmer, ein Wiener Arzt, war, wenn auch nicht der Erfinder, so doch der Hauptvertheidiger der Lehre vom thierischen Magnetismus; daher werden die Erscheinungen des letztern auch mit dem Namen Mesmerismus bezeichnet. Mesmer war zu Iznang am Bodensee 1733 geboren, studirte Mathematik und Physik an der Jesuitenschule zu Dilingen und nachher Medicin an der Wiener Hochschule. Zuerst wandte er den mineralischen Magnet bei Behandlung von Krankheiten an. Nachher glaubte er im Menschen eine ähnliche Kraft entdeckt zu haben und nannte sie den thierischen Magnetismus. Im J. 1778 begab er sich nach Paris; hier fand seine neue Heilmethode viele Anhänger, aber auch viele Gegner. Das Verfahren erregte ein solches Aufsehen, daß sich mehrere wissenschaftliche Commissionen damit beschäftigten; ihr Urtheil fiel 1784 ungünstig aus. Mesmer kehrte später nach Deutschland zurück und starb 1815 zu Meersburg. Sein bekanntester Schüler, Chastenet de Puységur, beobachtete bei den behandelten Personen einen schlafähnlichen Zustand, den er als künstlichen Somnambulismus bezeichnete. Im J. 1786 wurde das neue Heilverfahren in Deutschland, zunächst in Bremen, bekannt. Von hier aus gewann es besonders in den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts große Verbreitung in Deutschland; dagegen wurde es 1815 für ganz Oesterreich verboten. Um diese Zeit kam ein gewisser Abbé Faria aus Indien nach Frankreich; dieser brachte dieselben Erscheinungen, welche das magnetische Heilverfahren hervorrief, mit Hilfe eines bloßen Befehls zu Stande. Hiermit war der Uebergang zum heutigen Hypnotismus (s. u.) und dem sog. Suggestionsverfahren angebahnt. Seit 1820 verlor der eigentliche Mesmerismus mehr und mehr an Boden und artete in Schwindel und Betrug aus. Diejenige neuere Abart des nämlichen Verfahrens, welche Hypnotismus heißt, verdankt Namen und Entstehung einem Arzte in Manchester mit Namen Braid. Demselben war es 1841 gelungen, einen ähnlichen Schlafzustand dadurch hervorzurufen, daß er einen glänzenden Gegenstand starr anblicken ließ. Gegen Ende der fünfziger Jahre wurde Braids Entdeckung in Frankreich bekannt; nur ganz allmälig fand sie weitere Verbreitung. Man beschränkte sich auf ihre Anwendung, um Operationen schmerzlos auszuführen; jedoch war der Erfolg ein geringer. Erst als Charcot und Richet in Paris, Liébault und Bernheim in Nancy sich des Hypnotismus zu Heilzwecken bedienten, gewann das neue Verfahren eine rasche und weite Verbreitung. In allen Ländern Europa's, in Nord- und Südamerika erstanden zahlreiche Anhänger. Bald wurde der Hypnotismus auch zu öffentlichen Schaustellungen mißbraucht und dadurch das Volk in weiten Schichten mit dessen außergewöhnlichen Erscheinungen bekannt gemacht.

Der dänische Magnetiseur Hansen, später der Italiener Donato, der Engländer Cumberland und ähnliche Männer erregten durch unglaubliche Erscheinungen die öffentliche Aufmerksamkeit in hohem Grade. Allmälig kam es so weit, daß Schulkinder sich gegenseitig in Schlaf versetzten, und daß in Paris bereits mehrere hundert Somnambulencabinette existiren, in denen eine leidenschaftliche Gier nach hypnotischem Schlaf Befriedigung finden kann.

2. Das Verfahren und seine Wirkungen. Mesmer selbst bediente sich anfänglich eines mineralischen Magneten, nachher wandte er Berührungen mit der Hand an, zuletzt benutzte er Holz, Eisen u. dgl., besonders ein eigens dazu hergestelltes Baquet, einen mit Wasser und Eisenfeile gefüllten Bottich, den er mit seinem magnetischen Fluidum lud. Diese ganze Methode ist bereits veraltet. In neuerer Zeit bedient man sich zur Einschläferung andauernder gleichförmiger Sinneseindrücke, z. B. der Empfindung des Streichens mit Händen, wobei eine Berührung nicht erfordert ist, starren Anschauens eines leuchtenden Gegenstandes, gespannten Horchens auf das Ticken einer Uhr. Andererseits führen plötzliche und starke Eindrücke zu demselben Ziel, wie das Aufleuchten einer Magnesiumflamme, ein starker Schlag auf das Tam-Tam, zuweilen genügt ein leiser Druck auf einzelne Körpertheile, z. B. auf die Stirne. Diese Behandlungsweise könnte man die Pariser nennen, da sie hauptsächlich in der Hauptstadt von Frankreich im Gebrauch ist. Dagegen legen die Aerzte von Nancy das Hauptgewicht auf die sogen. Suggestion. Dieselbe besteht darin, daß dem zu Hypnotisirenden eingeredet wird, er solle in Schlaf fallen. Die Einfachheit des Verfahrens verschafft demselben immer weitere Verbreitung gegenüber dem mehr verwickelten mit Hilfe andauernder Sinneseindrücke. Das Aufwecken geschieht dagegen durch Anhauchen oder die entsprechende Suggestion, z. B. durch den Ruf: „Erwache". Beizufügen ist noch, daß die Hypnose nicht bei allen Personen mit gleicher Leichtigkeit gelingt. Zuweilen bedarf es monatelanger Behandlung bis zum ersten Schlaf. Ob überhaupt jeder hypnotisirbar sei, scheint noch eine offene Frage zu sein. Je größer die Empfänglichkeit für äußere Eindrücke und je geringer die Widerstandskraft des Willens ist, desto leichter wird der gewünschte Erfolg erzielt. Als Wirkungen können im Stoffwechsel beim Lebenden folgende eintreten: Die Athmung wird erschwert, der Herzschlag unregelmäßig, das Gesicht erblaßt. Zuweilen werden auch die Ausscheidungen qualitativ und quantitativ verändert, Schweiß, Thränen und Aehnliches hervorgerufen. Daß auch das Entstehen von Wunden erzeugt werden kann, scheint nicht hinreichend verbürgt. Im Sinnesleben kann unzweifelhaft nicht nur leichter, sondern auch tiefer Schlaf eintreten. Derselbe artet zuweilen in das sogenannte „Schlafwachen" oder Somnambulismus aus. Unempfindlichkeit des Tastsinns wurde manchmal bei Operationen erzeugt; es soll sogar gelingen, eine vorübergehende Blindheit, Taubheit, Abstumpfung des Geschmacksinnes herbeizuführen. Dieser wenigstens scheinbaren Hemmung der Sinnesthätigkeit steht deren Schärfung gegenüber: gesteigerte Sehkraft oder Verfeinerung des Gehör- und Geruchsinnes. Das Bewegungsvermögen kann durch Erstarrung aufgehoben werden. Das Gedächtniß zeigt eine doppelte Beeinflussung: Vergessen alles dessen, was im schlafwachen Zustande geschehen ist, und das spätere Ausführen eines im Schlafe ertheilten Befehles am bestimmten Tage und zur angegebenen Stunde. Verstand und Wille werden nicht unmittelbar beeinflußt.

3. Die Folgen sind in gesundheitlicher Beziehung nicht unbedenklich. Die medicinische Facultät von Wien bemerkt in ihrem Gutachten von 1880 gegen Hansen, daß die übeln Folgen sehr ernst werden könnten, und daß es unmöglich sei, Grenzen zu ziehen, innerhalb deren jede Gefahr ausgeschlossen sei. Ebenso scharf fiel später die Verurtheilung hypnotischer Vorstellungen durch die medicinischen Auctoritäten Italiens aus. Ein nicht selten angerichtetes Unheil besteht in Geistesstörung. Bei sehr vorsichtiger Anwendung durch einen tüchtigen Arzt kann allerdings auch eine Besserung der Gesundheit erreicht werden. Auf dem sittlichen Gebiet springen die Gefahren in die Augen. Der intime Verkehr zwischen Personen verschiedenen Geschlechtes, der bewußtlose Zustand der Hypnotisirten beweisen genügend, wie nahe der tiefe Fall droht. Dazu gesellt sich gewöhnlich noch eine gewisse Zuneigung zum Hypnotiseur. Vor den französischen Assisen sind schon manche Verbrechen, sei es gegen die Person, sei es gegen das Eigenthum des Eingeschläferten, zur Verhandlung gekommen. Bei häufiger Wiederholung tritt Schwäche des Willens, Stumpfsinn und Geistesverwirrung ein. Die Häufigkeit des angerichteten Schadens genügt allein schon, ein allgemeines Verbot zu rechtfertigen, so daß ein Gestatten die Ausnahme bildet.

4. Erklärungsversuche. Zu Mesmers Zeiten wurde ein geheimnißvolles Fluidum angenommen, dem man all' die sonderbaren Wirkungen zuschrieb. Schon weil dasselbe eigentlich nichts erklärte, dann auch, weil sich dessen Existenz nicht feststellen ließ, mußte man diese Art der Erklärung fallen lassen. Bis jetzt ist indeß noch nichts ganz Sicheres gefunden. Einige wollen Alles als Teufelswerk erklären, wie Dr. Dolhagaray (Revue des sciences ecclésiastiques, Oct. et Nov. 1889). P. Franco (L' Ipnotismo tornato di moda, Civiltà catt. 1889, n. 156, p. 291) hält es bei einigen Erscheinungen als ausgemacht, bei allen anderen als wahrscheinlich, daß sie dem bösen Feind zugeschrieben werden müssen. Die Beweise dafür sind jedenfalls nicht durchschlagend. Méric (Le merveilleux et la science, Par. 1887, 429) und P. Castelein (Psychologie, Namur 1890, 647 ss.) halten das sichere Erkennen verborgener oder zukünftiger Dinge, die Beeinflussung von Seiten des Hypno-

tiseurs durch bloße Gedanken oder bei sehr großen Entfernungen für teuflischen Ursprungs, die anderen Wirkungen für das Ergebniß natürlicher Kräfte. Eine ähnliche Ansicht wird in der Zeitschrift The Lyceum 1888/89 vertreten. Die meisten Aerzte und Naturforscher führen selbstverständlich Alles auf rein natürliche Ursachen zurück. Wenn es feststände, daß eine sichere Erkenntniß ganz verborgener Dinge oder Aehnliches vorgekommen ist, so wäre allerdings der böse Feind im Spiel. Allein eigentlich wunderbare und übernatürliche Erscheinungen sind bislang nicht hinreichend beglaubigt. Die anderen abnormalen Körperzustände dürften sich wohl durch eine krankhaft aufgeregte Einbildungskraft erklären lassen. Vollkommen gelöst ist indessen das Räthsel noch nicht.

5. **Kirchliche Entscheidungen.** Im J. 1840 (2. Juni) antwortete auf eine dießbezügliche Anfrage das heilige Officium: „Bei Vermeidung jedes Irrthums und Aberglaubens und jeder ausdrücklichen oder stillschweigenden Anrufung des Teufels ist die Anwendung des Magnetismus, d. h. die thatsächliche Anwendung natürlicher Mittel, welche sonst erlaubt sind, nicht moralisch verboten, falls sie nicht einen schlechten Zweck hat. Dagegen ist die Anwendung rein natürlicher Ursachen (principiorum) oder Mittel zur Erreichung übernatürlicher Sachen und Wirkungen nichts Anderes als ein unerlaubter ketzerischer (haereticalis) Betrug." Der Bischof von Lausanne legte kurz darauf einige genau beschriebene Fälle der Pönitentiarie zur Beurtheilung vor. Die Antwort vom 15. Juli 1841 lautete dahin, daß die Anwendung des Magnetismus in der Weise, wie sie in der Anfrage geschildert werde, unerlaubt sei. Erzbischof Gousset von Reims fragte darauf an, ob der Gebrauch des Magnetismus einfachhin als Heilmittel erlaubt sei. Er erhielt keine Antwort; erst am 2. September 1843 schrieb der Großpönitentiar Cardinal Castracane unter Anderem: „Ich bitte Ew. bischöfliche Gnaden, zu bedenken, daß die Natur der Frage selbst keine baldige Entscheidung zuläßt, wenn sie überhaupt je entschieden werden wird, da es keine Gefahr bringt, die Lösung aufzuschieben, und eine voreilige Entscheidung der Ehre des heiligen Stuhles Eintrag thun könnte." Ein längeres Rundschreiben der römischen Inquisition vom 30. Juli 1856 stellt im Allgemeinen denselben Grundsatz auf, wie das heilige Officium in seiner Antwort vom 2. Juni 1840, bezw. 28. Juli 1847. In demselben werden aber die hiesigen Mißbräuche auf das Strengste verurtheilt. Besonders namhaft gemacht werden die Verletzung der Schamhaftigkeit, vorgeblicher Verkehr mit der unsichtbaren Welt, vermeintliche Offenbarungen über religiöse Gegenstände, Enthüllung von Geheimnissen. (Vgl. Nees v. Esenbeck, Entwicklungsgeschichte des magnetischen Schlafs und Traums, Berlin 1820; Kieser, Tellurismus, Leipzig 1822; Ennemoser, Der Magnetismus im Verhältniß zur Natur und Religion, 2. Aufl., Stuttgart 1853; Carus, Ueber Lebensmagnetismus, Leipzig 1857; Wurm, Darstellung der mesmerischen Heilmethode, München 1857; Perty, Die mystischen Erscheinungen der menschlichen Natur, 2. Aufl., Leipzig 1872; E. Bersot, Le magnétisme animal, 4e éd., Par. 1879; Braid, Der Hypnotismus, deutsch herausgegeben von Preyer, Berlin 1882; E. L. Fischer, Der sog. Lebensmagnetismus oder Hypnotismus, Mainz 1883; Beaunis, Le somnambulisme provoqué, Par. 1886; Geßmann, Magnetismus und Hypnotismus, Wien 1887; A. Moll, Hypnotismus, 2. Aufl., Berlin 1890; A. Forel, Der Hypnotismus, seine psychologisch-physiologische, medicinische und forensische Bedeutung, 2. Aufl., Stuttg. 1891.) [H. Haan S. J.]

Magnificat wird nach dem Anfangsworte der prophetische Jubelgesang genannt, welchen die allerseligste Jungfrau im Hause des Priesters Zacharias anstimmte. Das begeisterte Grußwort ihrer Base Elisabeth und die Wahrnehmung, daß Gott die in ihrem Innern verschlossenen Geheimnisse der Verwandten kundgemacht habe, weckten in ihrem Herzen diesen Sang, der von Lucas später in das Evangelium (1, 46—55) aufgenommen wurde und seitdem in der Kirche nicht mehr verklungen ist. Man kann diesen Lobgesang metrisch in vier Strophen zu je vier Verszeilen abtheilen: 1. Strophe 46—48, 2. Strophe 49 und 50, 3. Strophe 51—53, 4. Strophe 54 und 55. Inhaltlich besteht er aus zwei Theilen; der erste (46—50) hebt hervor, was Gott an Maria Großes gethan, indem er trotz oder wegen ihrer Niedrigkeit sie zur Mutter des Messias erwählte, und weissagt mit sicherer und klarer Voraussicht die durch alle christlichen Jahrhunderte andauernde Lobpreisung und Verherrlichung der Gottesmutter. Indem V. 49 f. der Allmacht Gottes, die im Wunder der jungfräulichen Geburt sich kundgibt, dessen Heiligkeit und Erbarmen an die Seite gesetzt wird, ist der Uebergang hergestellt von der der Jungfrau gewordenen Auszeichnung zu dem die ganze Welt umspannenden Heilswirken Gottes, von welchem der zweite Theil (51—55) handelt. Die Schilderung bezieht sich weder ausschließlich auf die Zukunft, noch ausschließlich auf die Vergangenheit; sie überschaut das ganze Erlösungswirken Gottes, wie es schon in der Vorbereitung des Alten Bundes sich kundgibt und eben jetzt einen neuen Anfang nimmt, und zeichnet dieß Wirken als ein allmächtiges, alle Hindernisse bewältigendes, die feindlich sich entgegenstellenden Mächtigen und Reichen der Erde demüthigendes, die Niedrigen und hungernd Verlangenden begnadigendes und bereicherndes. In V. 54 f. culminirt die Schilderung in der jubelnden Ankündigung des Vollzugs der Erlösung, der Erfüllung der alttestamentlichen Weissagungen, wie sie im Geheimniß der Incarnation eingeleitet ist. Der Lobgesang legt meist alttestamentliche Edelsteine (vgl. 1 Kön. 2. Ps. 117) zu einem Mosaik zusammen, für welches aber das Neue Testament, die eben angebrochene

messianische Zeit, den goldenen Hintergrund schafft. Sein hoher poetischer Werth liegt in der herrlichen Verbindung des individuell Persönlichen mit den universellen und weltumspannenden Gesichtspunkten, der tiefen Demuth der Jungfrau mit dem vollen und seligen Bewußtsein dessen, was sie durch Gott geworden ist, der kraftvollen, großartigen Schilderung der Macht Gottes mit dem milden, rührenden Preis seines Erbarmens. Das Magnificat ist die Krone der Poesie des Alten Bundes und zugleich der Anfang der Poesie und Hymnendichtung des Neuen Bundes, der erste und schönste messianische Lobpsalm, der daher auch in den ständigen Gebrauch der Kirche übergegangen ist. Wie das Benedictus das Canticum der Laudes, so ist das Magnificat das Canticum der Vesper, welches durch eine Antiphon die Stimmung und Klangfarbe der Zeit und des Tages erhält. Es trägt seine messianischen Jubelklänge selbst in das Officium defunctorum hinein und verstummt nicht einmal an den Tagen, wo alle Freudenäußerung verstummt, an den letzten Tagen der Charwoche. In der feierlichen Vesper wird während der Absingung derselben der Altar incensirt. [Keppler.]

Magnus, der hl. (Maginald, Maginold, Meginold, Magnoald, beim Volke St. Mang), Apostel des Allgäus. Nach der ältern Darstellung, welche durch die neuere Kritik viele Angriffe erfahren hat, ist seine Lebensgeschichte folgende. Magnoald tritt zum ersten Male auf im J. 612, wo er mit Theodor dem Pfarrer Willimar zu Arbon am südlichen Ufer des Bodensees als Gehilfe in der Seelsorge zur Seite steht. Als der hl. Gallus, am Fieber erkrankt, hier bleiben mußte und seinen Gefährten, den hl. Columban, nicht nach Italien begleiten konnte (s. III, 682; V, 80), gab ihm Willimar seine beiden Cleriker als Krankenpfleger. Nachdem er genesen war, schlossen sie sich an ihn an und wurden (um das Jahr 613) mit ihm die ersten Bewohner der nach dem Erbauer genannten Cella S. Galluni, des spätern Klosters St. Gallen. Irrthümlicher Weise hat man nach der in der jetzt vorliegenden Form aus dem 10. (und 12.?) Jahrhundert stammenden Biographie angenommen, Magnoald sei ein Ire gewesen. Allein diese Lebensbeschreibung hat zwei Ueberarbeitungen erfahren, von welchen nur die letzte erhalten ist; in diese sind Züge aus der Vita S. Columbani von Jonas und aus der Vita S. Galli von Walafrid Strabo hineingetragen worden (Friedrich, K.-G. II, 655, Note). In Wirklichkeit war Magnoald, wie schon seine Namensform beweist (Magin = Macht, ald = weilend; vgl. Mon. Germ. SS. II, 33, not. 6), ein Deutscher und zwar ein Alamanne. Nach Bericht der Vita S. Galli (Mon. Germ. SS. l. c. 18) blieb er des hl. Gallus Gefährte bis zu dessen Tod. Als Fridеburga, die Tochter des alamannischen Herzogs Gunzo zu Ueberlingen, von der Besessenheit durch Gallus befreit worden war (V, 81), erhielt er vom Herzog reiche Geschenke, welche er aber sogleich unter die Armen vertheilen ließ. Da Magnoald ein kostbares Gefäß, welches man als Kelch für den Altardienst benutzen konnte, zurückbehalten wollte, mahnte ihn der Heilige: „Gedenke der Worte, die der Apostel sprach: Gold und Silber habe ich nicht — und wende dieses Gefäß mit den übrigen Werthsachen den Armen zu." Zugleich mit St. Gallus wohnte Magnoald der 614 (oder 615) zu Konstanz abgehaltenen Synode bei, wo er die Weihe als Diacon erhielt. Als Gallus durch eine Vision Kunde vom Tode des hl. Columban (615) erhalten, sandte er Magnoald in das Kloster Bobbio (s. d. Art.), um Näheres zu erkunden. Nur eine Nacht weilte Magnoald im Kloster. Die Brüder gaben ihm ein Schreiben an Gallus mit und übersandten ihm den Stab des heiligen Abtes, wie dieser auf dem Sterbebett selbst angeordnet hatte. Nach des hl. Gallus Tod (s. V, 47. 83) übernahm Magnoald die Leitung der Genossenschaft, welche nach der von Columban vorgeschriebenen Regel lebte. Einige Jahre später wurden die südlichen Ufer des Bodensees von Konstanz an bis nach Arbon hin von einem Grafen Otwin geplündert und verwüstet (Vita S. Galli; Mon. Germ. SS. II, 18, not. 71. 72). Die Bewohner der Umgegend hatten ihre Werthsachen nach der Galluszelle gebracht, wo sie dieselben gesichert glaubten. Aber die Räuber nahmen sie doch sammt den heiligen Gefäßen, ja sie durchwühlten sogar das Grab des Heiligen, in der Hoffnung, noch weitere Schätze zu finden. Magnoald und Theodor, die allein im Kloster zurückgeblieben, wurden verwundet. Bischof Boso von Konstanz eilte auf die Kunde von dem Geschehenen herbei, legte die Gebeine des Heiligen wieder in ihr Grab und wurde überhaupt der zweite Begründer des Klosters. Magnoald und Theodor aber mochten sich an der so greulich verwüsteten Stätte nicht mehr heimisch fühlen. In dem erstern mochte auch ein prophetisches Wort wirken, welches einst der scheidende Columban zu ihm gesprochen: Scio, te . . . lucrari Deo ex populis orientalibus (den Sueven) plurimum. Ueberdieß hatte der Bischof ihnen die Erlaubniß gegeben, zu gehen, wohin Gott sie führen werde. Um diese Zeit kam nun ein Priester der Diöcese Augsburg Namens Tozzo als Pilger zum Grabe des hl. Gallus, welcher sich ihnen als Führer auf ihrer Wanderung anbot. Sie verabschiedeten sich von ihren Mitbrüdern und wanderten zunächst nach Bregenz, wo Columban und Gallus drei Jahre lang an der Bekehrung der Einwohner gearbeitet hatten. Hier heilte Magnoald einen Blinden, der ihn um ein Almosen angesprochen hatte. Voll Freude über seine Heilung rief dieser ihm zu: Domine video, quoniam magnus es tu et magna opera tua. Von da an wurde er auch von dem Volke Magnus genannt, wie der hl. Columban es ihm einst vorausgesagt. Der Sehendgewordene aber schloß sich ihnen auf ihrer weitern Wanderung an. Wenn die Legende erzählt, Tozzo habe eine wunderbare Fackel gehabt, welche

zur Nachtzeit sich selbst entzündete und nicht abnahm, auch in Regen und Sturm nicht erlosch, so ist das ein schönes Bild für das Licht des Evangeliums, welches die geistige Dunkelheit verscheucht und durch keinen Sturm der Verfolgung zum Erlöschen gebracht werden kann. Wenn ferner erzählt wird, der hl. Magnus habe auf seiner weitern Reise das Land von Schlangen, Drachen und sonstigem Ungeziefer durch sein Gebet befreit, so sind diese entweder als Sinnbilder der von Magnus aus dem Volksglauben vertriebenen Göttergestalten (Baumann, Allgäu I, 96), oder auch im eigentlichen Sinne als wilde, schreckbare Thiere aufzufassen, welche in den sumpfigen Wäldern hausten und welche der im unmittelbaren Gefolge des Christenthums stehenden Cultur weichen mußten (Stabell, Lebensbilder der Heiligen II, 340). An einer Stelle, die sie von solchen Ungethümen gereinigt, dem zerfallenen und fast verödeten römischen Campidona (Campidunum), dem heutigen Kempten (s. d. Art.), predigten sie das Evangelium, und zur geistigen Pflege der Neubekehrten ließ Magnus den geheilten Blinden und Theodor zurück. Magnus und Tozzo wanderten weiter nach Epfach (Eptaticus, Abodiacum) am Lech, wo zur Zeit Bischof Wikterp von Augsburg weilte, und erbaten sich von diesem die oberhirtliche Auctorisation zu ihrem Missionswerk. Der Bischof gab ihnen einen ortskundigen Führer zur weitern Wanderung in's Gebirge mit. An einem Ort, der caput equi (Roßhaupten) hieß, tödtete Magnus wieder einen furchtbaren Lindwurm. Auf der weitern Reise hängte er an einem schön belaubten Baum nahe dem rechten Lechufer sein Reliquienkreuz auf und weihte die Stelle zu einem Orte des Gebetes. Dann bauten sie dort ein Kirchlein, welches Wikterp zu Ehren der heiligen Jungfrau und des hl. Florian einweihte; so entstand das jetzige Pfarrdorf Waltenhofen, dessen erster Seelsorger Tozzo wurde. Magnus ging am rechten Lechufer aufwärts bis zu der Stelle, wo der Lech sich durch wilde Felsschluchten einen Weg bahnt, und wo die Römer zum Schutz der vier an dieser Stelle sich kreuzenden Straßen ein Castell gebaut hatten. Hier überschritt Magnus den Lech. Die Volkssage bezeichnet eine dem Abdruck eines Fußes ähnliche Vertiefung im Felsen als die Spur seines Fußes (St. Mangstritt). Am linken Ufer des Lech erbaute er (629) eine Zelle und ein kleines Bethaus, welches Wikterp als Salvatorkirche einweihte. Zugleich sandte letzterer dem hl. Magnus einige Cleriker, mit welchen dieser in klösterlicher Gemeinschaft lebte. Dieß ist der Anfang des später so berühmt gewordenen Klosters Füssen. (Die übliche Latinisirung Faucs mit Beziehung auf den felsigen Engpaß ist verfehlt. Die alte deutsche Form ist Fuazin, d. h. pedes, also etwa: am Fuße des Gebirges erbaut; vgl. Rettberg II, 168; Steichele IV, 317, Note 2.) Bei einem gemeinsamen Besuche Magnus' und Theodors in Epfach weihte der Bischof den erstern infolge einer göttlichen Mahnung trotz seiner Weigerung zum Priester. Bei der unmittelbar folgenden Einweihung der Kirche zu Kempten zu Ehren der heiligen Jungfrau hielt Magnus auf Befehl des Bischofs die Predigt. Dieß war der Anfang Kemptens als Zelle; der erste Abt des Klosters war Audogar im J. 752. (Vgl. Herm. Contr. Mon. Germ. SS. V, 99; Rudhart, Aelteste Geschichte Bayerns 343, Note 1; s. d. Art. Kempten.) In Füssen fuhr Magnus fort, an der Verbreitung der geistigen und materiellen Cultur zu arbeiten. So wird auf ihn die Entdeckung von Eisenadern am Berg Säuling (Suilinc) zurückgeführt, wodurch er den Umwohnern eine reiche Erwerbsquelle eröffnete. Während seiner 20jährigen Thätigkeit in Füssen gründete er der Tradition nach Seelsorgsstellen im Ober- und Unterlechthal (Holzgau und Elbingenalp), Aschau, Rieden, Bernbeuern (Auerberg), Bezigau, Nesselwang, Sonthofen, Durach, Agathenzell. An seinem Sterbelager standen seine treuen Freunde und Missionsgenossen Theodor und Tozzo, welcher letztere inzwischen Bischof von Augsburg geworden war. Er starb am 6. September 655 an einem Sonntag früh 9 Uhr, im Alter von 73 Jahren. Tozzo hielt ihm das Requiem und setzte ihn in dem von dem Heiligen selbst erbauten Oratorium bei.

Die Nachrichten über den oben genannten Bischof Wikterp (auch Wigbert, ca. 736 oder 740 bis ca. 749) und diesen Bischof Tozzo (etwa bis 755) stehen mit den übrigen chronologischen Daten, wie die Bollandisten sie für das Leben des hl. Magnus aufstellen, nicht im Einklang, da ihr Leben um ein volles Jahrhundert später fällt, als das des hl. Magnus. Infolge dessen nahmen Rettberg (K.-Gesch. II, 149 Note) und Potthast (Wegweiser 794) nach Placidus Braun (Geschichte der Bischöfe von Augsburg, Augsburg 1813, I, 90 ff., und dessen „Kritischer Prüfung der Lebensgeschichte des hl. Magnus", in Lebensgeschichten der Heiligen und Seligen der Diöcese Augsburg, Augsburg 1825, 115 ff., und in Benkerts Athanasia, Würzburg 1832, XI, 414) an, daß die erste Hälfte der Biographie, wie oben erwähnt, aus dem 12. Jahrhundert stamme und aus den Biographien der hll. Columban und Gallus, als Ergänzung zu einem aus dem 10. Jahrhundert stammenden Bruchstück, welches die zweite Hälfte der Biographie umfaßt, ausgeschrieben sei. Ebenso urtheilt Steichele (Bisthum Augsburg, Augsburg 1883, IV, 338 bis 367) und nach ihm Baumann (Geschichte des Allgäus I, 93 ff.). Friedrich (K.-Gesch. II, 654 ff.) setzt die ganze Biographie in's 10. Jahrhundert, knüpft aber mit Braun und den übrigen oben Genannten die ganze Geschichte des hl. Magnus an den um 749 gestorbenen hl. Wikterp und den um 755 gestorbenen hl. Tozzo an, und setzt dadurch das Leben des hl. Magnus um 100 Jahre später als die Bollandisten. Aber es ist wohl kaum gerechtfertigt, die Angaben der Vita S. Galli, welche nur wenig über ein Jahrhundert nach dessen Tod verfaßt wurde, so völlig zu verwerfen und Magnus

nicht als unmittelbaren Schüler des hl. Gallus anzusehen, wie das die Aelteren (Rudhart a. a. O. 341; Hefele, Einführung des Christenthums im südwestlichen Deutschland, Tübingen 1837, 283; Stälin, Wirtembergische Geschichte, Stuttgart und Tübingen 1846, I, 193) thun, sondern nur als den letzten Columbaner in St. Gallen, welchem mit Ottmar die eigentlichen Benedictiner gefolgt seien (a. a. O. 664). Wenn Braun (Lebensgeschichte der Heiligen von Augsburg, 119 ff.), auch Steichele und Baumann Magnoald von St. Gallen und Magnus von Füssen als zwei verschiedene Personen fassen, so steht dem entgegen, daß Ekkehard der Jüngere (gest. um 1060) die um 895 geschehene Translation der Reliquie des hl. Magnus nach St. Gallen berichtet (Casus S. Galli, in Mon. Germ. SS. II, 79. 108). In einem wahrscheinlich bei dieser Gelegenheit verfaßten Gedichte wird Magnus ehemaliger Bewohner von St. Gallen und Gefährte des hl. Gallus genannt. Aehnliches steht in einem zweiten Gedicht, welches Ratpert (gest. am Ende des 9. Jahrhunderts) zugeschrieben wird (AA. SS. Boll. Sept. II, 720 sq.). Der St. Gallener Mönch Notker Balbus, welcher um 895 ein Martyrologium schrieb (ed. Canisius-Basnagius II, 89 ad 184), führt zum 6. September an: Nativitas Sancti Magni confessoris, discipuli et comitis beati Galli, mirabilis atque sanctissimi viri — Alles ein Beweis für die alte und in beiden Klöstern stets festgehaltene Tradition über die Identität der beiden Namen. — Die genannten chronologischen Widersprüche, zu deren Hebung man die erste Hälfte der Biographie preisgab, schwinden aber, wenn die gewöhnliche Angabe über die Reihenfolge der ersten zehn Augsburger Bischöfe richtig ist, deren Namen sich allerdings (nach Gams, Ser. epp. 258) vor dem 12. Jahrhundert nicht finden. Unter ihnen ist ein Wicho (Koseform für Wikterp oder Wigbert), dessen Tod Braun (Die Bischöfe von Augsburg I, 78), allerdings ohne Quellenangabe, um das Jahr 667 setzt, nachdem er 18 Jahre regiert (vgl. auch a. a. O. 64 f.). Ebenso konnte der spätere Interpolator Tozzo, den ersten Pfarrer von Waltenhofen, mit dem ca. 755 verstorbenen Bischof Tozzo confundirt haben (Tafrathshofer). Wenn sich die Kritik bezüglich der Chronologie endlich daran gestoßen hat, daß, wie die Biographie berichtet, König Pipin (welcher von 747 resp. 752—768 regierte) auf Bitten Bischof Wikterps die Zelle des hl. Magnus mit Grundstücken in dem Keltensteiner Gau dotirt habe, so ließe sich das etwa aus der ältern Urkundensprache erklären, wonach diese Schenkung nicht dem hl. Magnus persönlich, sondern dem von ihm begründeten und seinen Namen tragenden Kloster gemacht war (S. Magno = monasterio S. Magni, Stadler IV, 50). Der zweite Ueberarbeiter und Interpolator hat diese Notiz etwa mißverstanden und in seiner Weise ausgemalt. Oder es kommen hier zwei Pipine in Betracht, wie auch eine Inschrift im Chor der Stiftskirche zu Füssen besagt: Pipin I., Herzog von Neustrien, Hausmeier von Gallien, welcher diesem 628 vom hl. Magnus begonnenen Kloster 629 eine Fundation gegeben, und Pipin III., der Sohn Karl Martells, König von Gallien und Germanien, welcher das verwüstete Kloster 759 wieder herstellte und dotirte. (Vgl. Jocham, Bavaria sancta I, 139 sq.; Khamm, Hierarch. August. Auct. I, 41; AA. SS. Boll. Sept. II, 732, n. 160 et 750, nota g. Dagegen spricht sich aus Rettberg II, 150 Note.) Aber Anachronismen bleiben trotz dieser Erklärungsversuche noch manche übrig.

Sicher hat der hl. Sintbert (Simpert), Bischof von Augsburg (gest. 808 oder 809), mit Unterstützung Karls des Großen das durch die Avaren zerstörte Kloster wieder hergestellt. Die Bischöfe Nitger (gest. um 830), Udalmann (gest. um 840) und Lanto (gest. um 858) erbauten die Kirche auf's Neue. Die erwähnte Verwüstung der Kirche war derartig gewesen, daß man nicht einmal die Grabstätte des Heiligen mehr kannte. Bischof Lanto verordnete ein dreitägiges Fasten, um von Gott Offenbarung zu erhalten, wo dieselbe sei. Nach Ablauf dieser Zeit ergriff der Bischof eine Schaufel, grub und stieß auf einen Sarg, in welchem man die unversehrte Leiche des Heiligen fand, neben dem Haupte eine Schrift mit seiner Lebensgeschichte, angeblich aus der Feder Theodors. Da sie etwas unleserlich geworden war, übergab sie der Bischof dem gelehrten Mönche Ermenrich von Ellwangen (s. d. Art. Hermanrich), damit er sie abschreibe, verbessere und ergänze. — Nach Baumann (I, 94) ist der Bericht von dieser im Grabe des hl. Magnus aufgefundenen Biographie eine Fiction und die von dem Ellwanger Mönch um 851 nach mündlicher Tradition geschriebene Biographie die erste Aufzeichnung über den Heiligen. Daß sie nicht in der vorliegenden Form von Ermenrich stammt, ist sicher. Die Bollandisten nehmen nach der Ueberarbeitung durch Ermenrich noch eine weitere Interpolation an, welche Jonas und Walafrid Strabo plünderte. (Vgl. auch Mabillon, Elogium S. Magni, in AA. SS. Bened. Saec. II, 484—489.) Baumann nimmt an (a. a. O. 94), daß diese Ueberarbeitung um 890 in St. Gallen entstanden sei, als hier der Konstanzer Bischof Salomon III., zugleich Abt von St. Gallen, zu Ehren des heiligen Kreuzes und des hl. Magnus eine Kirche baute. Bischof Adalbero von Augsburg (887—909), welcher die Verehrung dieses Heiligen eifrig pflegte und eine Reliquie desselben in ein bei dem Kloster Lorsch erbautes Kirchlein gegeben hatte (Chron. Lauresham., in Mon. Germ. SS. XXI, 384), gab 898 den rechten Arm des Heiligen in diese Magnuskirche nach St. Gallen (Cas. S. Galli l. c. II, 79). Nach Baumann erbaten sich bei dieser Gelegenheit die St. Gallener Mönche auch die Biographie des Heiligen und confundirten nun die aus der Vita S. Galli bekannten Maginold und Theodor mit dem Füssener Magnus und seinem Freund Theodor. So erklärt

er auch, daß um diese Zeit (890 und 895) die St. Gallener Mönche Ratpert und Notker dieselben zuerst als Schüler und Gefährten des hl. Gallus gefeiert hätten. Nach Steichele (a. a. O. 379) dürfte vielleicht wahrscheinlicher die letzte Ueberarbeitung in Regensburg geschehen sein. Um's Jahr 1070 weilte dort im Kloster St. Emmeram ein junger Mönch Namens Adelhelm aus Füssen, um daselbst weitere Studien zu machen. Auf dessen Bitte schrieb der z. Z. dort lebende fleißige Othlo ein Leben des hl. Magnus (Othlonis Liber de temptatione, in Mon. Germ. SS. XI, 391) — wahrscheinlich die letzte und umfangreichste Ueberarbeitung und Interpolation (vgl. Boll. l. c. 701, n. 5. 6). — Der Leib des hl. Magnus wurde mit großer Feierlichkeit erhoben und in die neu erbaute Kirche übertragen. Von diesem in der Mitte des 9. Jahrhunderts errichteten Bau stammt wahrscheinlich ihrer ersten Anlage nach die im J. 1833 wieder aufgefundene Krypta unter dem Chor der Stiftskirche, das älteste Denkmal romanischer Baukunst in dieser Gegend. Dem Kloster selbst wurde durch die Säcularisation von 1803 das Todesurtheil gesprochen. Die Reliquien des Heiligen sind unter den zahllosen Unfällen, welche das Kloster erlitt, spurlos verloren gegangen. Erst im J. 1840 kam von der in St. Gallen befindlichen Reliquie wieder ein Partikelchen nach Füssen. Die dortige Stiftskirche besitzt von ihrem Gründer noch eine Stola und einen Manipel, ein silbernes Kreuz, einen silbernen Kelch und seinen in Silber gefaßten Stab, welchen er vom hl. Gallus geerbt, wohl denselben, den er selbst in Bobbio als den Stab des hl. Columban erhalten und seinem Lehrmeister Gallus überbracht (Steichele a. a. O. 442 ff.). Die Verehrung des Heiligen verbreitete sich bald in Schwaben, Bayern, der Schweiz, im Elsaß, in Franken, selbst in Belgien. Die Bollandisten besaßen in ihrer Bibliothek die Propria SS. aus 16 Diöcesen mit dem Officium des Heiligen, aus Mainz, Augsburg, Straßburg, Würzburg, Konstanz, Eichstätt, Speier, Worms, Wien, Passau, Regensburg, Breslau, Minden, Köln, Tongern und Utrecht. Selbstverständlich gab es deren noch mehrere. Das Frauenkloster Kühbach, Diöcese Augsburg, wurde im 11. Jahrhundert zu seiner Ehre gebaut; in Stadtamhof, Vorstadt von Regensburg, baute 1138 ein Domherr Gebhard unter seinem Namen ein Kloster und übergab es den Augustiner-Chorherren; 1188 wurde das Prämonstratenserkloster Schussenried zu seiner Ehre erbaut. Im Kanton Unterwalden wird sein Fest als Feiertag begangen und er als Patron der Viehheerden angerufen. Für die hohe Verehrung des Heiligen spricht auch, daß er in der ganzen Augsburger Diöcese ut communis pater et auxiliator omnium moerentium et afflictorum verehrt wird (Lorinzer); Babenstuber nennt ihn Germanorum communis auxiliator; der Augustiner-Chorherr Franciscus Petrus sagt von ihm: Inter eos Divos, quos ob speciales quasdam praerogativas Auxiliatores vocamus, praestantissimus patronus habetur. In der That wird er in einem Mainzer Missale von 1493 in der Collecte, Secreta und Postcommunio der Messe De XIV adjutoribus sanctis neben den Namen der bekannten heiligen vierzehn Nothhelfer als fünfzehnter genannt; gleichlautend in der Missa de quindecim auxiliatoribus in dem Utrechter Missale, gedruckt 1514 zu Leyden (AA. SS. Boll., Sept. II, 731, n. 155. 156; vgl. des Verf. Schrift Die Verehrung der heiligen vierzehn Nothhelfer, Kempten 1886, 6. 119). Abgebildet wird der Heilige mit Pilgergewand und Stab, gewöhnlicher als Abt, die Hand gegen einen fliegenden Drachen erhoben.

Die Vita S. Magni findet sich in kürzerer Fassung bei Goldast, Script. Rer. Alam., Francof. 1730, I, 2, 189—203, in längerer Fassung bei Boll., Sept. II, 735—759. (Vgl. Martini, Vita et miracula S. Magni, Aug. Vind. 1621; Leben und Wunderthaten des hl. Magnus, Stift Kempten 1665; v. Koch-Sternfeld, Der hl. Mangold in Oberschwaben, Beiträge zur deutschen Länder- ꝛc. Kunde, Passau 1825; Tafrathshofer, Der hl. Magnus, Kempten 1842; eine umfassende kritische Darstellung der Literatur über die Magnus-Legende bei Steichele, Das Bisthum Augsburg IV, 349—363.) [Weber.]

Magnus, Valerian, O. Cap., Philosoph und Theolog, wurde 1586 zu Mailand aus der Familie der Grafen Magni geboren. In jugendlichem Alter trat er in den Kapuzinerorden und wurde Lehrer der Philosophie und Theologie, bis ihn Papst Urban VIII. um 1640 zum apostolischen Missionar für Deutschland, Polen und Ungarn bestimmte. Er genoß die Hochschätzung der Kaiser Ferdinand II. und III., sowie des Königs Ladislaus IV. von Polen und wurde von ihnen zu diplomatischen Sendungen verwendet. Landgraf Ernst von Hessen (s. d. Art.), der ihn zu Wien kennen lernte, berief bei seiner Conversion Kapuziner nach St. Goar und wohnte dem Religionsgespräch bei, welches Magnus mit Haberkorn aus Gießen 1651 zu Rheinfels hielt. (Ueber die aus diesem Anlaß veröffentlichten Schriften s. oben IV, 830.) Einige Aufstellungen bei dieser Disputation wurden bald darauf durch Johannes Rosenthal S. J. angegriffen; es entspann sich jetzt ein leidenschaftlicher Streit zwischen Kapuzinern und Jesuiten (vgl. de Backer s. v. Rosenthal), der bis nach Rom gebracht wurde. Die Propaganda machte P. Magnus auf ein Decret von 1655 aufmerksam, nach welchem den apostolischen Missionaren verboten sei, ohne schriftliche Erlaubniß der Propaganda irgend etwas drucken zu lassen. Nichtsdestoweniger ließ Magnus noch 1659 ein Schriftchen Contra imposturas Jesuitarum erscheinen. Er wurde jetzt nach Rom citirt, und als er keine Folge leistete, 1661 in Wien auf Befehl des Nuntius verhaftet. Nur gegen Bürgschaft erlangte er die Freiheit. Bald darauf starb er (29. Juli 1661) zu Salzburg, wie es den Anschein

hat, auf der Reise nach Rom begriffen. Von seinen philosophischen Schriften (Werner, Suarez II, Regensb. 1861, 174), in welchen er sich hauptsächlich gegen Aristoteles wendete, veranstaltete er 1643 zu Wien eine Gesammtausgabe. Seine polemischen Schriften gegen die Protestanten, von Caramuel y Lobkowicz (s. d. Art.) als unwiderleglich gerühmt (opera, quae qui legerit, Lutheranus aut Calvinista esse non possit; Theolog. fundam. 14), sind: Judicium de Acatholicorum regula credendi, Viennae Austr. 1641; Judicium de Catholicorum regula credendi ad studia universalia Biblistarum, ib. 1641; Organum theologicum, ib. 1643; Methodus convincendi et revocandi haereticos, ib. 1653 u. a. (Vgl. Bernard. a Bononia, Bibl. Script. Capuz., Venet. 1747, 241; Hurter, Nomencl. liter. I, 764.) [Streber.]

Magog (מָגוֹג), im A. T. ein Eigenname, der zuerst Gen. 10, 2 eine Person als Stammvater einer japhetitischen Völkerschaft bezeichnet. Diesen Namen setzt später der Prophet Ezechiel (38, 2) als bekannt voraus, indem er ihn mit dem Artikel versieht, braucht ihn aber zur Bezeichnung eines Landes, ohne daß die Personalbedeutung deßwegen aufgehoben erscheint (אֶרֶץ הַמָּגוֹג, „Magogsland"; vgl. 39, 6). Aus diesem Lande soll nach dem Propheten ein Fürst Namens Gog kommen, der (nach dem hebräischen Text und der LXX) über Ros, Mosoch und Thubal herrscht. Da die beiden letzteren Völker aus Gen. 10, 2 als Stammverwandte von Magog bekannt sind, Ros aber von byzantinischen und morgenländischen Schriftstellern ebenfalls als ein japhetitischer Stamm bezeichnet wird (Russen oder Slaven), so darf angenommen werden, daß unter Magog eine den genannten Stämmen benachbarte Völkerschaft zu verstehen ist, deren König Gog diese Stämme unterjocht hat. Demnach wohnte Magog, wie die Tibarener und Moscher, östlich vom schwarzen Meer. Näheres läßt sich dann aus Ezechiels weiterer Schilderung schließen. Die Schaaren Gogs kommen „vom äußersten Norden" (39, 2), aus der Nähe der Kimmerier und der Armenier (38, 6), sowie als Nachbarn von Küstenbewohnern (39, 6), auf Pferden reitend (38, 15) und mit Bogen und Lanze bewaffnet (39, 3). Alle diese Züge passen auf dasjenige Volk, welches die Griechen Skythen nannten (Her. 1, 73. 105; 4, 66; Xen. Anab. 3, 4, 15), so daß schon Josephus (Antiq. 1, 6, 1) und der hl. Hieronymus (Ad Ezech. 38, 2) diese unter Magog verstehen. Die Skythen wohnten nach Herodot (4, 48) um das asow'sche Meer bis nach den Donaumündungen hin und hatten sich gegen Ende des 7. Jahrhunderts bereits durch verheerende Raubzüge bis nach Aegypten hin furchtbar gemacht, so daß Ezechiel wohl von ihrer Erscheinung die einzelnen Züge seiner Beschreibung genommen hat. Offenbar hat der Prophet aber beide Namen typisch als Repräsentanten der fernsten, ungebildetsten Heidenwelt gefaßt, welche nach Unterwerfung der sonstigen Feinde des Gottesreiches einen letzten gewaltigen Angriff auf dasselbe machen wird. In diesem Sinne werden Gog und Magog auch Offenb. 20, 7 genannt, wo offenbar von dem letzten Ansturm der gottentfremdeten Menschheit auf die christliche Welt die Rede ist. [Kaulen.]

Magri (Macrus, Macer), Dominicus, Archäolog, wurde zu La Valette auf Malta am 28. März 1604 geboren. Nachdem er in der Heimat sich in den Clerikerstand hatte aufnehmen lassen, ging er nach Rom, um Philosophie zu studiren. Cardinal Alexander Orsini betraute den jungen Mann noch vor Vollendung seiner Studien mit einer wichtigen kirchlichen Mission an den Patriarchen der Maroniten. Magri warf sich jetzt mit großem Eifer auf das Studium der arabischen Sprache und vollbrachte dann glücklich seinen Auftrag. Ueber die Reise, auf welcher er mehrmals durch fanatische Türken in Lebensgefahr gerieth, schrieb er Breve racconto del viaggio al Monte Libano, Viterb. 1654, Roma 1655. Nachdem er hierauf zu Rom seine Studien vollendet und die Priesterweihe empfangen hatte, wirkte er als geschätzter Prediger und Seelenführer in seiner Heimat, wurde aber auch öfter nach Rom gerufen, zuerst durch Cardinal Paleotti, der sich seiner für die Vorarbeiten zu einer arabischen Bibelübersetzung bediente. Aus seinen Bibelstudien erwuchsen Ἀντιλογίαι seu contradictiones apparentes et conciliationes s. Scripturae a diversis auctoribus expositae, Venet. 1645. 1653, aus seinem Nachlasse vermehrt herausgegeben von seinem Bruder Karl Magri, Romae 1677, Venet. 1712; beste Ausgabe von Lefèvre, Par. 1685. Cardinal Franz Maria Brancacci, Bischof von Viterbo, welcher ihn seiner besondern Freundschaft würdigte, übertrug ihm 1654 ein Canonicat zu Viterbo. Später wurde er noch apostolischer Protonotar und Consultor der Indexcongregation. Sein frommer Tod erfolgte zu Viterbo am 4. März 1672. Am meisten bekannt ist Magri durch ein archäologisches Lexikon, welches noch heute von Werth ist: Notitia de' vocaboli ecclesiastici con la dichiaratione delle ceremonie, dell' origine dei riti sacri, voci barbare e frasi usate dai SS. Padri, concili e scrittori ecclesiastici, Messina 1644, Roma 1650. 1669. Nachdem im Auslande ungenügende lateinische Uebersetzungen erschienen waren, gab Karl Magri eine bessere und vermehrte Uebersetzung mit dem Titel Hierolexicon sive sacrum dictionarium, in quo ecclesiasticae voces, earumque etymologiae, origines, symbola, caeremoniae, dubia, vocabula barbara etc. elucidantur, Romae 1677, Venet. 1712; mit neuen Verbesserungen durch St. Sciugliaca, 2 Bde., Bologna 1765—1767. Eine populäre Erklärung der Hymnen des Breviers erschien zu Viterbo unter dem anagrammatischen Namen Nicodemo Grima (Neudruck Venedig 1729). Ein nicht geringes Verdienst erwarb sich Magri auch durch die Herausgabe

der Werke des berühmten Kritikers Latinus Latinius (gest. 1593; vgl. darüber Tiraboschi, Storia della letter. ital., P. 7, l. 2, c. 4, n. 34), die er auch mit einem Lebensbilde des Verfassers versah (Latini Latinii epistolae, conjecturae et observationes, 2 voll., Romae et Viterb. 1659 ad 1667; Ejusd. Bibliotheca sacra et profana sive observationes, correctiones, conjecturae et variae lectiones in sacros et profanos scriptores, 2 voll., Romae 1677). (Vgl. das kurze, von M. Argoli geschriebene Lebensbild vor der Ausgabe des Hierolexicon; Nicéron, Mémoires XLI, 369 ss.) [Streber.]

Magyaren, s. Ungarn.

Mahanaim (מַחֲנַיִם, Μαναέμ), außer Gen. 32, 2 in der Vulgata immer Manaim geschrieben, im A. T. eine feste Stadt auf der Ostseite des Jordans, nicht weit vom Jaboc gelegen (Gen. 32, 22). Die appellative Bedeutung des Namens ist „Doppellager"; so nannte der Patriarch Jacob die Stelle der spätern Stadt, weil ihm an derselben Schaaren von Engeln erschienen waren. Dieser Bedeutung hat die Vulgata Rechnung getragen, wenn sie in den BB. Samuels und der Könige castra (2 Sam. 2, 8. 12. 29) oder Castra dafür setzt (2 Sam. 17, 24—27; 19, 32. 3 Kön. 2, 8). Die fragliche Stadt gehörte zum Stamme Gad und lag auf der Nordgrenze seines Gebietes, nach Gen. 32, 22 nördlich vom Jaboc. Bei der Vertheilung des Landes ward sie den Leviten zugewiesen (Jos. 21, 37. 1 Par. 6, 80). Zu Mahanaim ließ Abner Davids Gegenkönig Isboseth seine Residenz nehmen (2 Sam. 2, 8); als David vor Absalom fliehen mußte, fand er daselbst einen geschützten Aufenthalt (2 Sam. 17, 24. 27; 19, 32. 3 Kön. 2, 8). Unter Salomon war daselbst ein königliches Proviantamt (3 Kön. 4, 14). Aus ägyptischen Quellen weiß man, daß bei der Eroberung Jerusalems durch Sesac (2 Par. 12, 2) auch Mahanma, d. i. Mahanaim, von den Aegyptern eingenommen wurde. Ob Cant. 7, 1 von der Stadt Mahanaim oder von Doppelreihen beim Tanz die Rede ist, wird schwerlich auszumachen sein. Die Stelle der alten Stadt zu finden, ist neueren Reisenden noch nicht gelungen. [Kaulen.]

Mahlschatz (arrha sponsalitia) heißen diejenigen Gegenstände, welche sich Verlobte zum Zeichen und zur Bekräftigung des geschlossenen Eheverlöbnisses gegeben haben. Nähere Bestimmungen darüber enthält das römische Recht in einem eigenen Titel des justinianischen Codex: De sponsalibus et arrhis sponsalitiis (5, 1); den hier aufgestellten Grundsätzen folgt auch das gemeine canonische Recht. Man unterscheidet aber von dem Mahlschatze die sogen. Brautgeschenke (sponsalitia largitas, auch donationes ante nuptias), d. i. die Geschenke, welche sich Brautpersonen während ihres Brautstandes als Beweise ihrer Liebe geben, obgleich auch von diesen im Wesentlichen dieselben Grundsätze gelten. (Vgl. hierüber die Bestimmungen des römischen Rechts unter der Rubrik De donationibus ante nuptias in den Digesten [39, 5] und im Codex [5, 3]). Gehen die Verlobten die versprochene Ehe wirklich ein, so behalten beide Theile den Mahlschatz sowohl als die Brautgeschenke. Erfolgt aber die Ehe nicht, so kommt es darauf an, ob das Eheverlöbniß durch gegenseitige Uebereinkunft der Brautpersonen aufgehoben, oder ob die Ehe in anderer Weise verhindert worden ist. Im erstern Falle müssen beide Theile den Mahlschatz (nicht aber auch die Brautgeschenke) einander aushändigen, da derselbe unter der stillschweigenden Bedingung künftiger Eheschließung gegeben wurde, es müßte denn ausdrücklich anders stipulirt worden sein. Ist aber die wirkliche Eingehung der Ehe sonstwie vereitelt worden, so ist zu unterscheiden, ob solches durch einseitigen Rücktritt oder ungegründete Weigerung des einen Verlobten, oder aber durch Zufall oder ohne Verschulden des einen oder andern Theils geschehen ist. Im erstern Fall hat der schuldige Theil alles Empfangene zu restituiren, der andere aber behält den Mahlschatz und die Geschenke. Zur Verfolgung seines Rechtes steht diesem sowohl die actio causa data causa non secuta, als auch die utilis in rem actio zu (L. 15, Cod. 5, 3). Die Verordnung des römischen Rechts aber, daß der schuldige Theil, wenn er nicht noch minderjährig ist, das Doppelte des Empfangenen zu erstatten habe (L. 5, Cod. 5, 1), ist heute nicht mehr anwendbar. Wird dagegen die Eheabschließung ohne Schuld des einen oder andern Theils verhindert, so müssen sich die Verlobten den Mahlschatz gegenseitig zurückgeben. Hierher rechnet das Gesetz namentlich auch die Fälle, wenn eine Brautperson vom Eheverlöbnisse zurücktritt, um in einen geistlichen Orden zu treten, oder weil sie nach Empfang des Mahlschatzes erst die Religionsverschiedenheit des andern Theils erfahren hat, was sie jedoch beweisen muß (L. 56, pr. Cod. 1, 3; L. 16, Cod. 1, 4). Dieselbe Rechtswirkung hat der vor dem Abschluß der Ehe eingetretene Tod des Bräutigams oder der Braut, wenn die Sponsalien bis dahin gültig bestanden haben. Der Ueberlebende muß den Mahlschatz des verstorbenen Theils an dessen Erben herausgeben und erhält dagegen den seinigen zurück (L. 3, Cod. 5, 1). Diesen gemeinrechtlichen Bestimmungen derogirt bisweilen das Particularrecht einzelner Staaten und Provinzen. So ist z. B. hie und da gebräuchlich, daß bei Verhinderung der Ehe durch den Tod des einen oder andern Verlobten jedem Theile das Empfangene verbleibe, oder daß (wie nach Preuß. L.-R. Th. 2, Tit. 1, § 122 f.) der Ueberlebende die Wahl habe, ob er die erhaltenen Geschenke austauschen will oder nicht. Uebrigens bedarf es kaum der Erinnerung, daß, da der Mahlschatz ein bloßes Verstärkungsmittel der Sponsalien ist, der Geber durch das bloße Fallenlassen desselben keineswegs sich von der Verbindlichkeit der Verlöbnißtreue befreien kann. Ausführlicheres bei J. Wolf, De arrhis sponsalitiis, Altdorf. 1670; B. Bardili, De sponsalitia

largitate, Tubing. 1675; C. U. Grupen, De donationibus ante nuptias, Francof. et Lips. 1741. [Permaneder.]

Mahnung (monitio), canonische, bildet einen Theil des kirchlichen Strafverfahrens. Ehe der geistliche Richter eine Censur (Excommunication, Interdict oder Suspension auf Lebenszeit) rechtsgiltig verhängen kann, muß er dem Beklagten eine Mahnung ertheilen, damit derselbe entweder rechtzeitig Genugthuung leisten oder sich vertheidigen könne (c. 26, X 2, 28; c. 48, X 5, 39). Die Regel bildet eine dreimalige, in Zwischenzeiten erfolgende Mahnung (c. 5, C. XVI, q. 7; c. 6, X 3, 2; c. 9 in VI. 5, 11); zum mindesten eine zweimalige verlangt das Tridentinum (Sess. XXV, c. 3 de Ref.); doch genügt auch, wenn Gefahr bei Verzug droht, eine einzige und zwar peremtorische Mahnung mit einer Frist, wie sie die Beschaffenheit der Sache erheischt (c. 9 in VI. 5, 11). (Vgl. Kober, Suspension der Kirchendiener, Tübingen 1862, 58; Mendelssohn-Bartholdy, De monitione canonica, Heidelb. 1860.) [J. Eberl.]

Mai, Angelo, Cardinal, einer der ersten Gelehrten des 19. Jahrhunderts, wurde am 7. März 1782 zu Schilpario in der Provinz Bergamo geboren. Von seinen Eltern fromm erzogen und für das Studium bestimmt, zeigte er bald ebenso herrliche Gaben des Geistes wie des Herzens. Nebst vier gleichgesinnten Altersgenossen genoß er den Unterricht des Exjesuiten Aloysius Mozzi, seines Landsmannes, eines bedeutenden Gelehrten, im bischöflichen Seminar zu Bergamo. Als Ferdinand von Bourbon, Herzog von Parma, seit 1793 die aufgehobene Gesellschaft Jesu wieder herzustellen suchte und den Gliedern derselben die Errichtung eines Hauses mit Zustimmung Pius' VI. gestattete, begab sich Mozzi nach Colorno im Parmesanischen, wohin ihm diese fünf Schüler folgten, die ihn wie einen Vater verehrten. Angelo Mai und seine vier Gefährten traten 1799 in die Gesellschaft Jesu ein, wo sie unter die Leitung des ehrwürdigen, im Rufe der Heiligkeit verstorbenen P. Joseph Pignatelli kamen. Als aber 1804 Pius VII. auf Bitten des Königs Ferdinand IV. von Neapel in dessen Staaten den Jesuitenorden wieder herstellte, mußte sich Mai mit Pignatelli und seinen Studiengenossen nach Neapel begeben, wo er bereits die Humaniora zu lehren hatte und neben rastlosen Studien der Classiker zur Erholung nicht ohne Erfolg sich in der Poesie versuchte. Als dann Napoleon das Königreich beider Sicilien seinem Bruder Joseph zusprach und Ferdinand nach Sicilien floh, wurden auch die dortigen Jesuiten vertrieben, und so kam Mai nach Rom. Hier betrieb er im Collegium Romanum eifrig die theologischen Studien, bis ihn der Bischof Joh. B. Lambruschini von Orvieto mit mehreren seiner Ordensgenossen in diese Stadt berief und ihm daselbst auch die Priesterweihe ertheilte. Nunmehr verlegte er sich vor Allem auf die hebräische und griechische Literatur, besonders auf die Paläographie unter Leitung zweier alten spanischen Jesuiten, Monero und Menchaca; er suchte Palimpseste auf und übte sich, von diesen erfahrenen Gelehrten unterstützt, in der Kunst, sie wieder lesbar zu machen und ihren Text zu entziffern. Am Ende des Jahres 1808 rief ihn Pignatelli nach Rom zurück; allein auch hier konnte er nicht lange bleiben, da die französische Herrschaft alle im damaligen Königreich Italien Geborenen strenge in dasselbe zurückrief. Beim Abschied von Rom sagte ihm Pignatelli bestimmt voraus, er werde ihn nicht wieder sehen, Mai aber noch zu hohen Würden in der Kirche sich erheben, wie der spätere Cardinal und andere noch lebende Zeugen öfter erzählt haben. Mai ging nun mit Mozzi nach Mailand; letzterer verschaffte ihm hier Zutritt in die ambrosianische Bibliothek und empfahl ihn den Celebritäten dieser Stadt. Schon hier entdeckte er mehrere Schätze der alten Literatur, die ihm einen bedeutenden Namen erwarben; 1813 erhielt er die Aufsicht über diese berühmte Bibliothek. Die Ausgabe der Rede des Isocrates De permutatione nebst lateinischer Uebersetzung und seinen Commentaren war die erste Frucht seiner Studien; in Gemeinschaft mit Castiglione gab er 1819 bedeutende Fragmente von der gotischen Uebersetzung der paulinischen Briefe heraus, die er in der Ambrosiana entdeckt hatte; schon vorher veröffentlichte er (1818) in Verbindung mit Zohrab die Chron. canones Eusebii. Nebstdem fand Mai dort mehrere Schriften des Juden Philo, ein unedirtes Werk des Philosophen Porphyrius, die römischen Antiquitäten des Dionysius von Halicarnassus, Werke des Cornelius Fronto, mehrere alte Interpreten Virgils, unedirte Briefe von Antoninus Pius, Marc Aurel, Lucius Verus und Appian, Fragmente von Plautus, Themistius, Isäus, Aurelius Symmachus u. A., das 6. und 14. Buch der Oracula Sibyllina, wozu er später in Rom noch mehrere, besonders Buch 11 bis 13 entdeckte. Bereits 1819 hatte Mai einen europäischen Ruf. In eben diesem Jahre war in Rom die Stelle des ersten Bibliothekars an der Vaticana erledigt. Die Cardinäle Lorenzo Litta und Hercules Consalvi, längst auf Mai aufmerksam, baten Pius VII., diesen auf die erledigte Stelle zu berufen, und nahmen mit P. Aloysius Fortis, der dessen Lehrer in der Philosophie gewesen war und bald nachher zum General der Gesellschaft erhoben wurde, darüber Rücksprache. Man einigte sich vollkommen; Pius VII. entband den P. Mai seiner Gelübde und übertrug ihm das Bibliothekariat. Der gelehrte Archäolog P. Joseph Marchi, der zu Mai in naher Beziehung gestanden, äußerte sich in dem der Sitte gemäß dem Sarge des nun verewigten großen Mannes beigelegten ausführlichen Epitaphium darüber also: Angeli interea nomen ita per Europam didebatur, ut L. Litta et H. Consalvius Cardinales agitare (coeperint) inter se, ad divinam gloriam magis nec ne conduceret, si A. in Vaticanam Bibliothecam adduceretur vel vitam in Socie-

tatis instituto transigere permitteretur. Cum A. Fortis, qui paulo post toti Societati praefuit, quique philosophiam Angelo tradiderat et extrema ad eundem Pignatellii verba praeclare noverat, rem totam communicant, cum Pio VII. demum consilia conferunt, atque hic utiliorem Vaticanae Bibliothecae quam Societati Angelum futurum interposito decreto declarat. Als erſter Cuſtos arbeitete Mai von 1819 an unermüdlich in der Vaticana; er fand noch andere Bücher des Cornelius Fronto, mehrere Fragmente des vorjuſtinianiſchen Rechts, einige Reden des Symmachus, die Rhetorik des Julius Victor, beſonders den größten Theil des ſo lange vermißten Werkes Cicero's De republica und bald eine faſt unüberſehbare Reihe von noch ungedruckten Schriften der Kirchenväter. Bald wurde er Canonicus im Vatican, römiſcher Prälat, apoſtoliſcher Protonotar und Secretär der Congregation der Propaganda. Oefter hielt er auch gelehrte Vorträge, wie 1824 eine Rede über die wechſelſeitige Harmonie der Religion und der Künſte und eine andere in der Akademie der katholiſchen Religion über die Verdienſte Pius' VII. und des Clerus für die Wiſſenſchaften; ebenſo hielt er in der Sixtina eine lateiniſche Trauerrede auf den König Johann VI. von Portugal und bei dem Conclave nach dem Tode Pius' VIII. die Rede Pro eligendo Pontifice. Endlich erhob ihn Gregor XVI. zugleich mit dem großen Sprachenkenner Mezzofanti am 12. Februar 1838 zum Cardinal mit dem Titel der hl. Anaſtaſia. Bald ward er Präfect der Congregatio Indicis, der Congregatio Concilii (Tridentini), der vaticaniſchen Bibliothek und ihrer Annexen und der Congregation für die Verbeſſerung der orientaliſchen Bücher. Dieſe vielfachen Obliegenheiten hinderten in Nichts ſeine fortgeſetzte literariſche Thätigkeit. Alles wetteiferte, ſeine Verdienſte zu verherrlichen. Seine Heimat zeichnete ihn aus, indem Bergamo ſchon 1825 ſein Bildniß feierlich in das dortige Athenäum aufnahm; viele Akademien ernannten ihn zu ihrem Mitglied; England erkannte ihm eine große goldene Medaille mit der Umſchrift zu: Angelo Maio, palimpsestorum inventori atque restauratori. Immer aber bewahrte er den ruhigen Gleichmuth ſeiner Seele; ſchön ſagt von ihm das angeführte Epitaphium des P. Marchi: Adversus plaudentis aeque ac invidentis vulgi lasciviam immobilis perstitit semper, nec quidquam unquam animi quietem illi imminuit, inlibatus Deo et divinae gloriae vixit. Sein Forſchertrieb ſpornte ihn zu immer neuen Arbeiten an; er ordnete die Manuſcripte der Vaticana, ließ genaue Kataloge anfertigen, prüfte, überſetzte und erläuterte die verſchiedenartigſten Documente des Alterthums; neben ſeinen übrigen Arbeiten beſchäftigte er ſich beſonders mit dem berühmten vaticaniſchen Bibel-Codex (Cod. B), deſſen Edition bei ſeinem Tode der Vollendung nahe war. Erſchöpft durch fortgeſetzte Anſtrengungen und von einem Bruſtleiden befallen, zog ſich der Cardinal im Spätſommer 1854, wie er es gewöhnlich that, nach Albano zurück; dort machte eine Entzündung der Eingeweide am 9. September 1854 dem Leben des ausgezeichneten Mannes ein Ende. Er ſtarb, verſehen mit den Sacramenten, in einem Alter von 72 Jahren. Am 13. September fand für ihn in ſeiner Titularkirche der feierliche Trauergottesdienſt ſtatt, dem Pius IX. mit dem heiligen Collegium anwohnte. Haupterbe ſeines anſehnlichen, beſonders durch ſeine Editionen erworbenen Vermögens wurde die Gemeinde ſeines Geburtsortes; außerdem gründete er noch mit 12000 Scudi eine dem Diöceſanbiſchofe unterſtehende Wohlthätigkeitsanſtalt daſelbſt, ſowie zwei Canonicate in ſeiner Titularkirche zu Rom; dazu kamen noch viele andere Legate. Seine koſtbare Privatbibliothek ſollte entweder die päpſtliche Regierung um die Hälfte des Schätzungspreiſes an ſich bringen, oder ſie ſollte ebenfalls der Gemeinde von Schilpario zufallen; das Erſtere geſchah. — Unſtreitig iſt Cardinal Mai einer der erſten Gelehrten unſeres Jahrhunderts, ein Polyhiſtor im ächten Sinne der Alten; mit Recht ſteht er einem Montfaucon und Mabillon zur Seite. Ihm haben Theologie, Philoſophie, Geſchichte und Philologie die herrlichſten Schätze zu verdanken; insbeſondere finden aus den von ihm an das Licht gezogenen patriſtiſchen Urkunden viele Dogmen der Kirche neue und glänzende Zeugniſſe. Mai gab uns bis dahin nicht gedruckte Werke von Auguſtinus, Cyrillus von Alexandrien, Euſebius von Cäſarea, Chryſoſtomus, Theodor von Mopſueſtia, Polychronius, Baſilius, Gregor von Nyſſa und Gregor von Nazianz, Athanaſius, Marius Victorinus, Paulinus von Nola, Ferrandus Diaconus, Martinus, Florus von Lyon, Photius, von mehreren ſpäteren Byzantinern und vielen Anderen. Die wichtigſten dieſer Werke ſind niedergelegt in vier großen Sammlungen: 1. Veterum scriptorum nova collectio, Romae 1825—1838, 10 Bände in Großquart; 2. Classici Scriptores ex Codd. Vatice. editi, ebenfalls 10 Bände umfaſſend, 1828 bis 1838; 3. Spicilegium Romanum, Romae 1839 sqq., 8°, gleichfalls in 10 Bänden, 1844 vollendet; 4. SS. Patrum nova Bibliotheca, begonnen in ſeinen letzten Lebensjahren; von dieſer, Pius IX. gewidmeten, äußerſt reichhaltigen Sammlung ſind bis zu ſeinem Tode ſechs ſtarke Bände erſchienen. Wenige Gelehrte ſind im Stande, alles Dasjenige auch nur zu leſen, was Mai mühſam aus alten Manuſcripten entziffert, überſetzt, erläutert und kritiſch durchforſcht hat. Sein Name wird für alle Zeiten unſterblich bleiben. [J. Card. Hergenröther.]

Mailand, Stadt und Metropole in Oberitalien. I. Stadt. Mailand, italieniſch Milano, mit dem Beinamen La Grande, im Alterthum Mediolanum, ſpäter auch Milanum, wurde nach der Sage 585 v. Chr. von dem keltiſchen Fürſten Belloveſus als Hauptſtadt der Inſubrer in der transpadaniſchen Gallia cisalpina gegründet. Dieſer Sitz des Druidendienſtes wurde in dem

insubrischen Kriege 222 v. Chr. von dem römischen Feldherrn Cnejus Scipio erstürmt, und damit ward das ganze Land erobert. Als stark befestigte römische Provinzialstadt, unter dem Namen Aelia Augusta oder Colonia Augusta, und als Knotenpunkt mehrerer Hauptstraßen blühte es bald mächtig auf und wurde in späteren Römerzeiten Sitz der Wissenschaften und Künste, so daß es den Namen Novae Athenae erhielt. Wegen seiner Größe und Schönheit galt Mediolanum als zweite Stadt des Reiches und wurde oft Roma secunda genannt. Seit Constantin dem Großen nahm es an Bedeutung immer mehr zu, hatte aber nach dem Untergange des weströmischen Kaiserthums in den Stürmen der Völkerwanderung gleiches Schicksal mit dem übrigen Italien. Von den Hunnen zerstört, wurde es von den Langobarden, unter denen das Gebiet von Mailand eine ihrer Hauptprovinzen war, und den Franken wieder aufgebaut. Die Langobarden hatten es zwar zu Gunsten des nahen Pavia vernachlässigt, allein nach der Eroberung des Langobardenreiches durch Karl den Großen ward es wieder die wichtigste Stadt von ganz Oberitalien. Dieser Kaiser vererbte Mailand, das 774 mit dem fränkischen Reiche vereinigt worden war, an seine Nachfolger, welche als Könige von Italien zu Mailand oder zu Pavia, später zu Monza mit der eisernen Krone (s. d. Art. Krone VII, 1222 f.) gekrönt wurden. Nachdem Otto I. durch seine Krönung zu Mailand (961) Italien wieder dem deutschen Reiche unterworfen, ließ er Mailand, wie die anderen lombardischen Städte, durch kaiserliche Statthalter oder Präfecte regieren. Während der langen Kämpfe der italienischen Städte gegen die kaiserliche Oberhoheit stand Mailand stets an der Spitze der nationalen Partei, weßhalb es denn auch mehr als alle anderen Städte durch Krieg heimgesucht wurde. Konrad II. belagerte 1037 vergeblich die stolze Metropole, Friedrich I. Barbarossa jedoch zwang sie 1158 zu demüthigender Unterwerfung und zerstörte sie 1162 wegen Treubruchs gänzlich. Nach dem Wiederaufbau (1167) wurde Mailand Reichslehen, trat aber 1176, nach dem Siege der Conföderirten über den Kaiser bei Legnano, an die Spitze des lombardischen Städtebundes und wurde im Konstanzer Frieden 1183 als freie Stadt unter kaiserlicher Oberhoheit, aber ohne Tributpflicht, anerkannt. Nach Herstellung der äußern Ruhe entbrannten auch in Mailand innere Kämpfe um die Herrschaft zwischen zwei mächtigen Geschlechtern, den ghibellinisch gesinnten Visconti und den guelfischen della Torre. Letztere wußten sich bis 1312 fast ohne Unterbrechung im Besitze der Obergewalt zu behaupten, und zwar erst unter dem Titel Podestà, seit 1277 auch als Reichsvicare. Hierauf kamen die Visconti mit Matteo I. an's Ruder. Dieser, auch zum kaiserlichen Vicar ernannt, erweiterte das Gebiet der Stadt bedeutend, so daß es sich unter seinem zweiten Nachfolger auf die ganze Lombardei ausdehnte. Die Geschichte des Hauses Visconti ist eine fast ununterbrochene Reihe von Verschwörungen und Mordthaten seiner Mitglieder gegen die im Besitz der Macht Befindlichen. Giovanni Galeazzo erkaufte 1395 von König Wenzel um 100 000 Goldgulden für sich und seine Nachkommen den Titel eines Herzogs von Mailand und Grafen von Pavia mit allen Rechten der Reichsherzöge. Mit dem Tode Filippo Maria's (gest. 1447) löste sich das Herzogthum auf, und Mailand erklärte sich als Republik. Aber schon 1450 wurde der Feldherr und Tochtermann Filippo Maria's, Francesco Sforza, vom Volk als Herzog ausgerufen (gest. 1466). Nach dem Aussterben des Hauses Sforza (1535) verlieh Karl V. das Herzogthum seinem Sohne Philipp, und so kam es an die Krone Spanien, bei der es bis zum Frieden von Rastatt (1714) verblieb. Hierauf gehörte Mailand zu den österreichischen Erbstaaten; 1796 ward es von den Franzosen erobert und blieb Hauptstadt der cisalpinischen Republik bis 1802, der italienischen Republik bis 1805, dann des Königreichs Italien bis 1814. Im J. 1814 ward es wieder an Oesterreich gegeben und gehörte zum lombardisch-venetianischen Königreich, bis es 1859 durch den Züricher Frieden dem Königreich Sardinien zugesprochen wurde. Heute ist es Hauptstadt für die gleichnamige Provinz des Königreichs Italien und zählt über 300 000 Einwohner. Unter den 79 Kirchen — 10 Collegiat-, 24 Pfarr- und 45 anderen Kirchen — ragt besonders der wesentlich gotische, aus weißem Marmor erbaute Dom hervor, nach der Peterskirche zu Rom und der Cathedrale zu Sevilla wohl die größte und schönste Kirche der Welt, der hl. Maria und der hl. Thekla geweiht. Schutzheilige der Stadt selbst sind der hl. Ambrosius und der hl. Karl Borromäus. Der Dom wurde 1386 unter Giovanni Galeazzo begonnen; Urheber des ersten Entwurfs ist wohl ein Deutscher. In der Krypta ruhen in einem mit Juwelen geschmückten Silbersarg die Reliquien des hl. Karl Borromäus, die alle Jahre am 4. November feierlich gezeigt und verehrt werden. Nur an dem Altare dieses Heiligen in der genannten Krypta darf die heilige Messe nach römischem Ritus gefeiert werden; an allen übrigen Altären des Doms muß sie nach ambrosianischem Ritus (s. d. Art. Liturgien) gelesen werden. In allen übrigen Kirchen dagegen dürfen fremde Priester ohne Unterschied nach römischem Ritus celebriren. Dem ambrosianischen Ritus folgen die meisten Priester der Erzdiöcese Mailand. Bemerkenswerth ist aber auch noch eine Reihe anderer Kirchen. San Lorenzo gilt als älteste Kirche Mailands; ihr Inneres bildete einst den Hauptraum der Thermen oder eines Palastes des Maximian, nach Anderen eines Tempels des Herkules. San Eustorgio ward schon 1227 den Dominicanern übergeben und von diesen gänzlich umgebaut; in der Kapelle di S. Pietro Martire ruhen die Gebeine des 1252 wegen seines Eifers in Vertheidigung des wahren Glaubens auf dem Wege von Como nach Mailand ermordeten Do-

minicaners Petrus Veronensis. San Ambrogio, sehr alt, war ursprünglich den heiligen Martyrern Gervasius und Protasius geweiht und war früher Cathedrale der Bischöfe von Mailand; sie ward nach Erbauung des neuen Doms einem mit vielen Privilegien ausgestatteten Collegiatcapitel anvertraut, das aber 1886 von der italienischen Regierung aufgehoben wurde. Zur Wahrung des alten Rechtes führen die mit der Seelsorge betrauten Kapläne dieser Kirche den Titel Canoniker. In dem schönen Vorhofe derselben war es, wo 390 der hl. Ambrosius dem Kaiser Theodosius entgegentrat und wegen ungerechtfertigten Blutvergießens bis nach vollbrachter Buße den Eintritt in das Heiligthum verwehrte. An der Stelle des heutigen Hochaltars ertheilte der hl. Ambrosius dem hl. Augustinus die Taufe, und ebendort empfingen vom 9. bis 15. Jahrhundert die neuen Kaiser die eiserne Krone des lombardischen Königreichs. Die Krypta birgt die Reliquien der heiligen Gervasius, Protasius und Ambrosius. Da wo San Celso steht, befand sich in altchristlicher Zeit ein Gottesacker mit den Gräbern der beiden heiligen Martyrer Nazarius und Celsus. Die Reliquien des erstern kamen in die Stadt, und zu seiner Ehre ward 1518 die Kirche San Nazario erbaut, während des letztern Gebeine in einer über der Grabstätte selbst errichteten Kirche verehrt werden, welche Erzbischof Landolf 998 vergrößern ließ. Neben der Kirche San Celso erhebt sich S. Maria presso Celso, und zwar an der Stelle, wo bereits der hl. Ambrosius ein Marienbild zur öffentlichen Verehrung aufgestellt hatte. Neben der Kirche S. Maria delle Grazie, welche im Auftrage der Dominicaner 1465—1487 in spätgotischem Stile erbaut wurde, befindet sich im ehemaligen Kloster-Refectorium das berühmte Abendmahl von Leonardo da Vinci (1494—1497), das bereits sehr beschädigt ist und dem vollständigen Ruin unrettbar entgegengeht. Die 43 Manns- und 6 Frauenklöster, welche noch im vorigen Jahrhundert bestanden, sind fast alle aufgehoben. An Unterrichtsanstalten bestehen außer dem Priesterseminar 2 Lyceen, 2 Gymnasien, eine Normalhauptschule, viele Elementarschulen und Erziehungshäuser, Taubstummeninstitut u. s. w. Die Akademie der Wissenschaften ist in dem Palazzo di Brera untergebracht. Dieser, im 12. Jahrhundert als Kloster der Humiliaten noch außerhalb der Stadtmauern auf dem Brachlande (brera) erbaut und nach Aufhebung der Genossenschaft durch den hl. Karl Borromäus von diesem den Jesuiten als Collegium übergeben, wurde nach Unterdrückung des Jesuitenordens zuerst Sitz der Kunstakademie und neuestens Institut für höhere wissenschaftliche und literarische Studien (Alessandro Manzoni) mit großer Bibliothek und werthvoller Gemäldesammlung. Weltberühmt und der Stolz Mailands ist auch die Bibliotheca Ambrosiana, 1609 durch den gelehrten Cardinal Federigo Borromeo als Mittel zur Bekämpfung der immer mehr um sich greifenden verderblichen Irrthümer gegründet und unter geistliche Leitung gestellt. Von den Hospitälern, deren es wohl 30 in Mailand gibt, sind zu nennen: das Ospedale maggiore aus dem Jahre 1456 mit 2000 Betten und einem Einkommen von wohl $1^1/_2$ Millionen Lire; dann das Ospedale de' Fate bene Fratelli (so heißen in Italien die barmherzigen Brüder vom hl. Johann von Gott), erst 1836 von Laura Visconti für 110 Kranke gestiftet. Mailand ist der Hauptsitz der barmherzigen Brüder in Italien, und in dieser Stadt besitzen sie noch zwei Häuser für 50, bezw. 20 chronische Kranke. Unter der Aufsicht der Congregazione di Carità stehen: das Irrenhaus alle Senavra, mehrere Waisenhäuser und Arbeitsschulen, sowie das Versorgungshaus Trivulzi, eine Stiftung des Grafen Croce. (Vgl. über diese und ähnliche wohlthätige Anstalten, die selbst in der harten Zeit von 1808—1812 die Summe von 6 260 064 Lire verausgabten, P. Gams, Geschichte der Kirche im 19. Jahrh. II, 651 f.)

II. Bisthum. Es ist wohl kein Zweifel, daß Mailand zu den ersten Städten gehört, in welchen der christliche Glaube verkündet wurde. Ob dieß aber durch den heiligen Apostel Barnabas (s. d. Art. I, 2023 ff.) geschehen, bleibt dahingestellt, mögen auch alle Ueberlieferungen, angeblich aus dem 4. Jahrhundert, dafür sprechen, und mag selbst der hl. Karl Borromäus in einer seiner Predigten diesen Apostel als „Apostel Mailands" aufführen. Uebrigens erhielten von einer ihm dahier geweihten Kirche 1545 die Barnabiten (s. d. Art. I, 2030 ff.) den Namen. Als ersten Bischof nennen die einheimischen Geschichtschreiber den hl. Anatholo. Ein Grieche von Geburt, war er Schüler oder Jünger des hl. Barnabas und leitete diese Kirche von etwa 53 oder 55 durch acht (al. 13) Jahre, worauf ihm der hl. Cajus, gleichfalls ein Schüler des hl. Barnabas, folgte, der im J. 85 als Bekenner starb, nachdem er in der neronischen Verfolgung Vieles erduldet hatte. Nach zwölfjähriger Sedisvacanz folgte im J. 97 der hl. Castricianus oder Castrilianus, der sich in drangsalvoller Zeit durch seine Tugenden und edlen Thaten während 41jähriger Regierung rühmlich hervorthat (gest. 138). Sein Nachfolger, der hl. Calimerus, aus vornehmer griechischer Familie, leitete viele Jahre diese Kirche, bis er wegen seines Eifers in Ausbreitung des Christenthums wahrscheinlich unter Commodus gemartert wurde. Noch länger war Mona auf diesem Stuhle, von 193 an volle 59 Jahre (gest. 251). Nach abermaliger Sedisvacanz folgte 283 Maternus (gest. 304), dann der hl. Myrocles oder Merocles, der bei den gegen die Donatisten gehaltenen Synoden zu Rom 313 und zu Arles 314 anwesend war. Unter ihm erließ Kaiser Constantin 313 das bekannte Edict von Mailand, das den Christen freie Religionsübung gestattete. Der hl. Eustorgius, ein Grieche von Geburt, wurde von Kaiser Constantin als Statthalter nach Insubrien geschickt und verwaltete dort das Land so weis-

ihn nach dem Tode des hl. Mirocles (geſt. 315) die Prieſterſchaft und das Volk zum Biſchof von Mailand erwählte. Dieſer vom hl. Ambroſius als Confeſſor belobte, durch Wunderkraft ausgezeichnete Biſchof ſoll die Reliquien der hl. drei Könige von Conſtantinopel nach Mailand gebracht haben (geſt. 331). Der hl. Protaſius (331—352) ſtand dieſer Kirche unter den Kaiſern Conſtantius und Conſtans vor und verfocht die Sache des hl. Athanaſius auf dem Concil zu Sardica, wo er ſich ab Italia de Mediolano unterſchrieb. Unter ihm fanden es die orthodoxen Biſchöfe bald nach Beendigung der ſardicenſiſchen Synode (nicht vor derſelben, wie früher angenommen wurde) für nöthig, auf einer Synode zu Mailand (345) auch ihrerſeits das Urtheil über Photinus zu ſprechen. Neben dieſem nahmen beſonders auch Valens und Urſacius die Aufmerkſamkeit der Synode in Anſpruch, welche ſich mit den Nicänern auszuſöhnen ſuchten und ſich von der arianiſchen Lehre losſagten (Hefele, Conc.-Geſch. I, 637. 638). Der hl. Dionyſius (352—365 [?371]) vertheidigte zur Zeit des arianiſch geſinnten Kaiſers Conſtantius eifrig die wahre Lehre gegen die Arianer und nahm ſich auf dem Concil dahier (355) des hl. Athanaſius wider ſeine Feinde an. Papſt Liberius wünſchte in Sachen des letztern nach der Synode von Arles, wo die Verurtheilung über denſelben ausgeſprochen worden, eine neue Synode vom Kaiſer zu erwirken. Am Hofe ging man um ſo mehr darauf ein, weil man jetzt auch im Abendlande der arianiſchen Partei die Herrſchaft ſichern wollte. In Gegenwart des tyranniſchen Kaiſers wurde zu Mailand die Synode eröffnet, auf der über 300 abendländiſche und nur wenige morgenländiſche Biſchöfe erſchienen waren. Bei den erſten Berathungen drang Euſebius von Vercelli auf Unterzeichnung der nicäniſchen Definition, und Dionyſius von Mailand war daran, den Anfang zu machen; aber Biſchof Valens entriß ihm das Blatt und erklärte, das dürfe in keiner Weiſe geſchehen. Das Gerücht von der Gefahr für den katholiſchen Glauben brachte die Stadt Mailand in die größte Aufregung, weßhalb zur Sicherheit die Sitzungen, welche bisher in einer Kirche gehalten worden waren, in den kaiſerlichen Palaſt verlegt wurden. Hier hörte der Kaiſer zuerſt hinter einem Vorhange den Verhandlungen zu, trat dann aber ſelbſt offen hervor. Alle ſollten Athanaſius verurtheilen und mit den Arianern in Gemeinſchaft treten. Als die katholiſchen Biſchöfe erklärten, dieß ſei den Canones entgegen, ſagte Conſtantius: „Mein Wille gilt für den Canon“, und bedrohte die Widerſtrebenden mit dem Tode oder doch mit Verbannung. Nichts fruchtete die Mahnung, er möchte Gottes Gericht fürchten, nicht Geiſtliches und Weltliches vermengen, nicht die arianiſche Häreſie in die Kirche einführen. Aus Furcht vor den ärgſten Mißhandlungen unterſchrieben die meiſten Biſchöfe; die anderen wurden exilirt, ſo auch Dionyſius von hier nach Cappadocien, wo er nach 365 ſtarb. An ſeine Stelle kam der arianiſche Cappadocier Auxentius, der nicht einmal der lateiniſchen Sprache mächtig war (Hefele I, 654 ff.). Er hatte ſchon unter ſeinem Landsmanne, dem arianiſchen Afterbiſchofe zu Alexandrien, Kirchendienſte geleiſtet und zeigte ſich fortan als einen ebenſo verſchlagenen wie heftigen Feind der Rechtgläubigen. Auxentius (geſt. 374) hatte den großen hl. Ambroſius (ſ. d. Art. I, 695 ff.) zum Nachfolger; dieſem gegenüber ernannte die Kaiſerin Juſtina zum Biſchof von Mailand einen zweiten Auxentius, der aber für ſeine Partei nicht einmal eine einzige Kirche der Stadt erlangen konnte. Der hl. Ambroſius hielt 380 eine Synode, welche keine allgemeine Angelegenheit, ſondern nur die Rechtfertigung einer chriſtlichen Jungfrau aus Verona zum Zweck hatte (Hefele I, 744). Von einer weitern unter Ambroſius 381 gehaltenen Synode ſind noch zwei Schreiben an Kaiſer Theodoſius vorhanden, in welchen die Lateiner ihren auf der Synode zu Aquileja ausgeſprochenen Wunſch nach einer großen Synode zur Beilegung der Schismen rechtfertigen (Hefele II, 36 f.). Im J. 390 hielt er dann eine Provinzialſynode, deren Synodalſchreiben den Papſt wegen ſeiner Fürſorge für die Kirche höchlich belobt, die jovinianiſchen Irrthümer auseinanderſetzt und ſich auch gegen die Ithacianer ausſpricht (Hefele II, 51 f.).

Schon vor Ambroſius (geſt. 397) hatte Mailand die Metropolitanwürde erhalten, und zwar wahrſcheinlich noch vor der Mitte des 4. Jahrhunderts; wenigſtens führt Baronius ad ann. 355 n. 25 Mediolanum als Italiae Metropolis an. Nach Wiltſch (Kirchl. Geogr. I, 234) aber beſaß vielleicht ſchon der Biſchof, welcher 314 auf dem Concil zu Arles war, Metropolitanrechte. Obgleich ſich nämlich die Biſchöfe von Mailand nie mit der Bezeichnung Archiepiscopi oder Metropolitani unterſchrieben, ſo ſteht doch ihre Unterſchrift auf Concilsacten immer an erſter Stelle, wie 381 zu Aquileja. Nach Binterim (Denkwürdigkeiten I, 2, 696) kamen ſchon zu Anfang des 4. Jahrhunderts, als Italien nach der Organiſation Conſtantins in 17 Provinzen eingetheilt wurde, 7 unter Mailand und 10 unter Rom, ſo daß Mailand neben Rom die einzige größere bürgerliche Metropole war und deßhalb wohl auch bald kirchliche Metropole geworden ſein wird. Bald nach Mailand wurde auch Aquileja Metropole, und während früher die Päpſte ſelbſt dieſe Biſchöfe ordinirten, erlaubten ſie in Anbetracht der Entfernung von Rom den beiden Metropoliten, ſich wechſelſeitig zu weihen. Daraus entſtand die vielfach vertretene Anſicht, als ob Mailand, die Metropole in Ligurien, bis gegen Ende des 6. Jahrhunderts in keine Berührung mit den römiſchen Biſchöfen gekommen ſei; weder ſei ein Metropolit von ihnen ordinirt, noch ſei irgend einem das Pallium geſendet worden, bis Gregor der Große 593 im Gebiete von Mailand den Verſuch gemacht habe, Patriarchalrechte auszuüben. Von einer bleibenden Losſagung Mailands vom Patriarchalverbande mit Rom kann keine

Rede sein; mag auch Mailand eine eigenthümliche Stellung gegen Rom, namentlich seit dem Dreikapitelstreite, eingenommen haben, so kann diese Stellung doch keineswegs mit der mancher Metropoliten, der sog. autokephalen, zum Patriarchen von Constantinopel verglichen werden. Zu Suffraganen hatte Mailand bis zum 7. Jahrhundert nach Wiltsch die Bischöfe von Brixia, Vercellä, Lauda, Ticinum, Dertona, Genua, Taurinum, Albinganum, Asta, Cremona, Bergamum, Bobium, Curia, Augusta Vindelicorum; nach Interim dagegen a. in Ligurien: Vercellä, Novara, Eporedia, Ticinum, Laus Pompeji, Cremona, Brixia, Bergamum, Comum; b. im savoyischen Gebirge (Alpes Cottiae), das einen Theil des spätern Piemont in sich begriff (Montferrat, Genua) und einen Theil von Mailand: Turin, Asta, Tortona, Alba Pompeja, Aquä Statiellä, Albinganum, Viginti-Millium, Bobium, Genua, Savona, Nizza; c. im ersten Rätien (Raetia major), dem heutigen Graubünderland: Chur; d. im zweiten Rätien: Augsburg, Quintana, Regensburg, Aosta, Brixen. Der alte Ordo der Suffraganen Mailands, welchen Muratori (Script. ital. I, 2, 228) beschreibt, weicht hiervon in mehreren Stücken ab. Es heißt da, zur Rechten des Metropoliten säßen die acht Bischöfe aus Ligurien: Vercellensis, Novariensis, Laudensis, Terdonensis, Astensis, Taurinensis, Agustensis, Aquensis, Januensis; zur Linken säßen neun Bischöfe aus den cottischen Alpen: Brixiensis, Pergamensis, Cremonensis, Curiensis, Yporiensis, Albensis, Saunensis, Vigintimilliensis, Albenganensis. Diese Ordnung der Sitze scheint jedoch ungenau zu sein, indem von den ligurischen Bischöfen einige zur Linken unter den savoyischen erscheinen und der Ep. Bobiensis gänzlich fehlt. Bis zum 11. Jahrhundert gab es noch folgende 15 Suffraganen: Albinganum, Asta, Aqua, Bergamum, Brixia, Cremona, Dertona, Eporedia, Genua, Lauda, Novaria, Papia, Taurinum, Vercellä, Vintimilium. Im 12. Jahrhundert verlor diese Kirchenprovinz von ihrer Größe so viel, als bei der Errichtung der Kirchenprovinz Genua die Sprengel von Genua und Bobbio betragen hatten; die übrigen Bisthümer blieben bei Mailand. Nach zwei Briefen Papst Gregor's VII. (Epist. 1, 43 u. 3, 9, bei Mansi XX, 95. 194) bestand die Provinz Mailand damals aus 12 Bisthümern: Brescia, Bergamo, Cremona, Lodi, Novara, Ivrea, Turin, Alba, Asti, Acqui, Tortona und Vercelli. Die Not. Coelestini hat für das 13. Jahrhundert wieder 18 Suffraganen, nämlich: Bergamensem, Brixiensem, Cremonensem, Laudensem, Novariensem, Vercellensem, Yporiensem, Taurinensem, Astensem, Aquensem, Albensem, Terdonensem, Saonensem, Albiganensem, Viginti-Milliensem, Placentinum, Papiensem, Ferrariensem — beide letztere als ignote. Bis zu Ende des vorigen Jahrhunderts fanden unter Mailand: Ventimiglia, Pavia, Savona, Acqui, Alba, Asti, Alessandria, Tortona, Ivrea, Novara, Vercelli, Bergamo, Brescia, Cremona, Lodi, Como. Gemäß des Concordates vom Jahre 1801 sollten unter Mailand nur mehr stehen: Brescia, Bergamo, Pavia, Como, Crema, Novara, Vigevano, Cremona, Lodi; nach der Restauration aber erhielt Mailand im J. 1818 diese neun Suffraganen: Brescia, Bergamo, Como, Pavia, Crema, Lodi, Cremona, Ventimiglia, Mantua. Von diesen hat es bis heute nur Vintimiglia an Genua verloren und hat somit noch acht Suffraganen.

Dem hl. Ambrosius folgte als Metropolit der hl. Simplicianus (397—400). Er war zu Mailand geboren, ward Priester der römischen Kirche und bildete eine ihrer schönsten Zierden. Im Auftrage des Papstes Damasus I. verließ er Rom, und wurde von jetzt an eifriger Berather und Amtsgehilfe des hl. Ambrosius, dem er auch die heilige Taufe ertheilt haben soll. Der hl. Augustinus gedenkt seiner oft (z. B. Confess. 8, 2) mit Ehren als seines geistlichen Vaters und hat ihm auch die Schrift De diversis quaestionibus gewidmet. Der hl. Ambrosius empfahl ihn sterbend als seinen Nachfolger mit den Worten: „Er ist zwar ein Greis, aber gut." Nicht ganz vier Jahre führte Simplician den Hirtenstab, und ihm folgte der „selige" Venerius (400—408), der 401 ein Concil gehalten haben soll; dann der hl. Marolus (408—423), ein Syrier und mit Innocenz I. sehr befreundet; der hl. Martinianus (423 bis 435), der sich 431 zu Ephesus durch Gesandte vertreten ließ und auch einige Schriften gegen Nestorius verfaßt haben soll; der ehrwürdige Glycerius (436—438). Nun folgte der hl. Lazarus (438—449), ein geborener Mailänder, der von der Barbarei der Goten viel zu leiden hatte. Um in den damaligen trüben Zeiten den göttlichen Schutz besonders kräftig anzuflehen, führte er dreitägige Bittgänge ein, Litaneien genannt (vgl. d. Art. Bittage II, 894 f.), bei welchen mehrere Kirchen Mailands besucht wurden. Diese Litaneien wurden später von den Erzbischöfen Stephan Nardinus und dem hl. Karl Borromäus bestätigt und sind noch in Gebrauch. Lazarus war der erste Erzbischof, der den Jüngern des hl. Augustinus in Mailand ein Kloster anwies, in welchem sie wieder eine bessere Disciplin halten konnten (vgl. Acta SS. Febr. II, 521—523). Nach Lazarus folgte „der Freund Gottes" Eusebius (450 bis 462), der 451 mit 20 Bischöfen Oberitaliens hier eine Synode zu Gunsten des orthodoxen Glaubens gegen die Räubersynode hielt (Hefele II, 392 f.); dann der hl. Gerontius (462—465), unter dem die Kriegsschaaren Odoakers das römische Reich umstürzten und auch Mailand zerstörten (vgl. Acta SS. Maji II, 43 sq.); der „ehrwürdige" Benignus (465—472, al. bis 477); der „seligste Mann" Senator (472—475, al. bis 480), der schon als Priester 450 durch Papst Leo den Großen der Gesandtschaft beigegeben wurde, welche von

Kaiser Theodosius II. die Abhaltung einer Synode in Constantinopel gegen die Eutychianer zu Stande bringen und im Namen des Papstes leiten sollte (Acta SS. Maji VI, 769 sqq.); „der mit allen Tugenden geschmückte" Theodorus (475—490); Laurentius I. (490—512). Ennodius von Pavia, der in zwölf Epigrammen die bisher aufgeführten zwölf Nachfolger des hl. Ambrosius als sehr würdige Bischöfe feierte (s. Enn. in Sirmondi Opp., Venet. 1728, I, 1131 sqq.), war ein Freund des zuletzt genannten Laurentius und preist ihn in verschiedenen Stellen seiner Schriften. Namentlich machte sich Laurentius zur Zeit des Kampfes zwischen Odoaker und Theodorich hochverdient um Mailand, erbaute und reparirte daselbst mehrere Kirchen und stand an der Spitze der Kämpfer für den rechtmäßigen Papst Symmachus gegenüber den Schismatikern (bei Sirmond. l. c. 985. 1047 bis 1051. 1053. 1116. 1117. 1127. 1128; dann auch Acta SS. Jul. VI, 435—443). Nach Laurentius folgten der hl. Eustorgius II. (512—518; vgl. Cassiodor. Var. 1, 9, und Acta SS. Febr. I, 662) und der hl. Magnus (518—530), aus dem mailändischen Geschlechte der Frincheri, der vom hl. Avitus von Vienne in Anspruch genommen wurde, ihm zur Auslösung eines in gotische Gefangenschaft gerathenen Diöcesanen behilflich zu sein; dann der hl. Datius (530—552), auch Dacius, Dasius, aus einer sehr vornehmen Familie. Letzterer erhielt auf einen Bericht an seinen Freund Cassiodor über eine ausgebrochene Hungersnoth Getreide für die Armen zur Vertheilung. Zu seiner Zeit brach der Ostgotenkrieg in Italien aus (535); im J. 536 wurde er als kaiserlich gesinnt von König Theodat aus Mailand verbannt; 539 ward die Stadt von den Ostgoten zerstört. In dem Dreikapitelstreit stand Datius dem bedrängten Papst Vigilius als treuer Freund in Constantinopel, wohin er sich nach seiner Verbannung aus Mailand begeben hatte, zur Seite.

Nach dem Tode des hl. Datius (gest. zu Constantinopel 552) schloß sich sein Nachfolger Vitalis (552—555) den Begünstigern der drei Kapitel an und stellte sich mit Bischof Paulinus von Aquileja an die Spitze des in Ligurien, Aemilien und Istrien wegen der Dreikapitel-Angelegenheit entstandenen Schismas. Auch sein Nachfolger Fronto (555 bis 566) hing dem Schisma an, wurde aber vertrieben, worauf Auxanius (566—567) und Honoratus (568—570) wieder als orthodoxe Bischöfe folgten. Beide werden von der Mailänder Kirche zu den Heiligen gezählt. Von 568 an eroberten die Langobarden unter Alboin nahezu alle Provinzen Oberitaliens, und sehr viele Stühle der dortigen schismatischen Bischöfe kamen in ihre Gewalt, namentlich auch die Metropole Mailand. Erzbischof Honoratus floh September 569 nach dem von den Langobarden nie eingenommenen Genua. Allein die eroberten wie die nicht eroberten Gegenden beharrten zunächst in der Trennung von Rom. Nach Honoratus' Tode wählten die mit dem Erzbischof nach Genua geflohenen mailändischen Cleriker, welche die Majorität bildeten, Laurentius II. (570—592); die zu Mailand zurückgebliebenen aber riefen den 566 vertriebenen Fronto als Erzbischof aus. Ersterer, der stets von Genua aus die Erzdiöcese leitete, knüpfte wohl schon 571 die Verbindung mit Rom wieder an und stellte dem Papst Johannes III. districtissimam cautionem aus (Greg. M. Epist. 4, 2). Diese cautio unterzeichneten auch viele viri nobilissimi aus Mailand. Die Union wuchs noch mehr, als Laurentius nach dem Tode Fronto's in den unbestrittenen Besitz des Stuhles kam und auch der zu Mailand zurückgebliebene Theil seiner Gemeinde ihn anerkannte (Hefele II, 915 f.). Constantius (593—600), ein Freund Gregors des Großen, wurde einstimmig vom Clerus zu Laurentius' Nachfolger gewählt und nach Gregors eingeholter Bestätigung von den Bischöfen der Provinz ordinirt. Seit dem Dreikapitelstreit hatte der Bischof von Aquileja aufgehört, Ordinator des Bischofs von Mailand zu sein. Constantius erhielt von Gregor das erzbischöfliche Pallium, verwaltete sein Amt zur Zufriedenheit seiner Kirche und des Papstes und arbeitete in Verbindung mit diesem dem oft genannten Schisma entgegen; aber eben um des letztern Grundes willen trennten sich drei seiner Suffraganbischöfe und, wie leicht verzeihlich war, selbst die sonst durchaus katholische Königin Theodolinde von seiner Gemeinschaft (Greg. M. Epist. 4, 1—4. 38). Gleich nach Constantius' Tode ward ebenso einmüthig Deodatus oder Deusdedit (601—629) gewählt. Als dagegen der Langobardenkönig Agilulf sich in die Wahl einmischen wollte, erklärte Papst Gregor, er werde nie einen Bischof anerkennen, welcher von den Langobarden aufgestellt sei. Es gibt noch zwei Briefe dieses Papstes an Deusdedit (vgl. Greg. M. Epist. 11, 4; 12, 38; 13, 30). Die letzten Erzbischöfe von Mailand, die seit der Flucht des Bischofs Honoratus aus Mailand nach Genua in der letztern Stadt vorzugsweise sich aufhielten, waren Asterius oder Austerius (630—640), der auch in Genua starb, und Fortis (641—643). Nach sechsjähriger Sedisvacanz folgte der hl. Johannes Camillus, mit dem Beinamen „Bonus" (649—660), der sich vorher längere Zeit in Rom aufgehalten hatte und die Gunst Gregors des Großen genoß. Als Erzbischof besuchte er 649 eine Synode zu Rom und wirkte im Vereine mit dem heiligen Bischof Johannes von Bergamo gegen die Monotheleten (Acta SS. Jan. I, 622). Nach Antonin (660—661) und Mauricillus (661—662) trat wieder eine Sedisvacanz von fünf Jahren ein. Ampelius (667 bis 672) hatte als Nachfolger den hl. Mansuetus (672 bis 681), einen Römer, unter dem 680 hier eine Synode, als Vorläuferin der römischen Synode unter Papst Agathon vom selben Jahre, in Betreff des Monotheletismus gehalten wurde. Von ihm besitzen wir noch ein Schreiben an Kaiser Constantin Pogonatus, worin letzterem Constantin der

Große und Theodosius der Große als Vorbilder vorgestellt werden, zugleich die Anhänglichkeit an die fünf allgemeinen Concilien erklärt und die orthodoxe Lehre in ein neues Symbolum gefaßt wird (Hefele III, 252). Der hl. Benedictus, zugenannt Crispus (681—725), war ein eifriger Vertheidiger seiner erzbischöflichen Rechte, dabei „ein Mann von ausgezeichneter Frömmigkeit, der in ganz Italien großen Ruhm hatte", wie Paulus Diaconus sagt (Hist. Langob. 6, 29). Wenig bekannt sind Theodor II. (725—739), Natalis (740—741), Arifredus (741—742), der nur acht Monate regierte, Stabilis (742—744) und Lätus (745—759). Unter Erzbischof Thomas (759 bis 783) kam das langobardische Reich an die Franken, und wie für das letzte Jahrhundert der langobardischen Zeit, so gibt es auch für die ersten hundert Jahre der fränkischen Herrschaft nur wenige Nachrichten über die kirchlichen Zustände dieser Provinz. Auf Thomas folgten: Petrus (784—805) und Alibertus oder Odelbertus (805—814); dem Einen oder dem Andern soll Karl der Große die an die Mailänder Kirche von Kaiser Constantin und seinen Nachfolgern gemachten großen Schenkungen wieder restituirt haben. Freilich erlangten die Kirchen in Italien während der fränkischen Herrschaft dieselben Rechte wie im übrigen Frankenreiche, und die italienischen Bischöfe kamen zu gleicher hohen politischen Stellung und weltlichen Gewalt wie die anderen fränkischen Prälaten. Erzbischof Anselm (seit 814) wurde wegen seiner Betheiligung an der Empörung Bernhards gegen Kaiser Ludwig I. des erzbischöflichen Stuhles verlustig (817), und an seine Stelle ward Bonus oder Dennis (818—822) gesetzt. Nachdem Bonus gestorben, wurde der wieder zu Gnaden aufgenommene Anselm restituirt, lebte jedoch nur noch einige Monate (gest. 822). Um diese Zeit herrschte in der Mailänder Kirche schon stark das Laster der Simonie. Papst Paschalis I. (817—824) machte hierüber dieser Kirche Vorwürfe; allein seitdem scheint der Clerus von Mailand eine bis zum Schisma getriebene Abneigung gegen den römischen Stuhl gefaßt zu haben, welche fast 200 Jahre lang die Einwirkung der Päpste auf die mailändischen Angelegenheiten sehr hinderte. Man sagte, daß die Kirche des hl. Ambrosius nicht erniedrigt werden dürfe! (Döllinger, Lehrb. d. K.-Gesch., Regensb. 1843, II, 78.) Erzbischof Angilbert I. fand schon 823, und es folgte Angilbert II. (824 bis 860), unter dem eine 842 hier gehaltene Synode die Immunität des Klosters St. Faustinus und Jovita zu Brescia bestätigte (Hefele IV, 103). Er war auch einer der drei Vorsitzenden bei der Nationalsynode zu Pavia 850. Zu einer 860 hier gehaltenen Synode wurde auf Befehl Papst Nicolaus' I. Engeltrude, Tochter des fränkischen Grafen Matfrid, vorgeladen, die ihrem Gemahl Boso entlaufen war und sich in verschiedenen Gegenden Frankreichs in unzüchtigen Verhältnissen umhertrieb. Da sie der Ladung nicht folgte, wurde sie mit dem Anathem belegt (Hefele IV, 227). Auch Tado (861—869), mit dem Beinamen Sapiens, hielt 863 eine Provinzialsynode, von welcher wir 14 Disciplinar-Canones haben (Hefele IV, 275). Ueber Ansbertus oder Anspertus (869—882) vgl. M. G. Script. III, 237; derselbe wohnte 875 oder 876 einer Synode zu Pavia bei und hatte Anselm II. (883—896) zum Nachfolger.

Seit dem Ausgang der karolingischen Dynastie in Italien bietet dieses Land ein Bild der Auflösung aller Bande dar. Die mächtigsten Fürstenhäuser rieben sich gegenseitig auf, nur die Bischöfe besaßen noch Macht und Einfluß. Ueber die damaligen traurigen Zustände berichten Hatto von Vercelli (s. d. Art. V, 1529 f.), Ratherius von Verona und Luitprand von Cremona (s. d. Art.). Bischöfe zu Mailand waren nach Anselm II.: Landulfus (896—904); Andreas (904—906, al. schon seit 899); Atho oder Acho (906—918); Garibertus (918—921); Lambertus (921—932). Letzterer mußte dem König Berengar für den Episcopat eine hohe Summe bezahlen, wußte dieß aber zu vergelten (vgl. M. G. Script. III, 298. 305. 312). Hilduinus (932—936), früher Bischof von Leodium, ging, von da vertrieben, nach Italien zu dem ihm verwandten König Hugo, welcher ihm das Bisthum Verona und nach Lamberts Tode das Erzbisthum Mailand gab. Mit ihm kam auch der Mönch Ratherius nach Italien und wurde Bischof von Verona. Ardericus (936 bis 948) war schon ziemlich alt, als ihn König Hugo auf den erzbischöflichen Stuhl brachte. Er sollte nämlich einstweilen, bis Hugo's Bastard Tedbald etwas herangewachsen wäre, einen Lückenbüßer abgeben; aber wider Vermuthen und ungeachtet eines Vergiftungsversuches von Hugo regierte Ardericus 12 Jahre. Nach seinem Tode kämpften fünf Jahre lang um diesen Erzstuhl Manasses von Arles und Adalmannus oder Adelmarus. Während dieser vom Volke unterstützt wurde, erhielt jener die Mailänder Kirche von König Berengar II., obwohl ihm König Hugo, sein Vetter, bereits die Bisthümer Verona, Mantua und Trient simonistisch übergeben hatte, wozu auch noch das Bisthum Arles zu rechnen ist, welches Manasses, nach Italien gehend, verließ, aber nicht aufgab. Adalmannus resignirte 953 und starb 956. „Inter hos fluctus, sagt Arnulf, natabat caute Walpertus" oder Valpertus (953—971) und gelangte auf den erzbischöflichen Stuhl; er rief mit anderen Großen den Kaiser Otto I. nach Italien. Sein Nachfolger Arnulfus I. (971—975), vere declinans a malo et faciens bonum, war ein Verwandter des Historikers Arnulf. Ihm folgte sein Subdiacon Gotifredus (975—980), dem Clerus und Volk Anfangs weniger genehm, weil er als bloßer Subdiacon gewählt worden war. Noch unbeliebter war dem Volke Landulfus II. (980—998) wegen der Insolenz seines Vaters und seiner Brüder; doch fand zuletzt zwischen ihm und dem Volke eine Aussöhnung statt. Er war auf der von Gregor V. präsi-

dirten Synode zu Pavia 997 anwesend. Arnulfus II. (998—1018) reiste im Auftrage Otto's III. nach Constantinopel, um für ihn als Brautwerber aufzutreten. Auf der Rückkehr machte er bei dem Papste zu Rom seine Aufwartung. Kaiser Heinrich II. hatte den noch besetzten bischöflichen Stuhl von Asti an Alberic übergeben, und dieser war zu Rom consecrirt worden, weil Arnulf sich zur Consecration nicht herbeigelassen. Hierüber erbittert, sprach Arnulf über Alberic die Excommunication aus und überzog ihn mit Krieg, in dessen Folge sich Alberic unterwarf. Im Uebrigen sacerdotaliter suam regebat ecclesiam, clerum fovens ac populum, suisque plane vacans negotiis, wie der Historiker Arnulf sagt. Aribert oder Heribert (1018—1045), der Gipfelpunkt der weltlichen Macht der Mailänder Kirche, der mächtigste Fürst seiner Zeit in Oberitalien, ein herrschsüchtiger und kriegerischer Gebieter, lud so sehr den Zorn Konrads II., der ihm die italienische Krone dankte, auf sich, daß er ihn 1036 gefangen nehmen ließ und den Priester Ambrosius an dessen Statt zum Erzbischof aufstellte; doch entrann Heribert bald der Gefangenschaft und söhnte sich 1040 mit Kaiser Heinrich III. wieder aus. Indeß fehlte es Heribert auch nicht an guten Eigenschaften; die Armen empfingen von ihm viel, und vor seiner virga pastoralis, wenn sie auf das Gebiet der mit einander Streitenden eingesteckt wurde, hatte man großen Respect. Merkwürdig ist, was Landulf (bei M. G. Script. VIII, 65) von dem Manichäer Girard erzählt, den Heribert um sein Glaubensbekenntniß fragte.

Unter Erzbischof Guido da Velate (1046 bis 1070) brach endlich das Geschwür auf, an welchem die Mailänder Kirche schon seit Langem krank lag. Die lombardischen Kirchen, und an der Spitze derselben die mailändische, waren per excellentiam die Heimat der Simonie und des Concubinats der Geistlichen geworden, und statt daß die Bischöfe dem Unwesen gesteuert hätten, waren sie selbst die ärgsten Simonisten und Concubinare. Auch Erzbischof Guido war von dieser doppelten Pest angesteckt. Da erhob endlich der mailändische Priester Anselm da Baggio, nachmals Papst Alexander II., seine Stimme gegen das Verderbniß; die mailändischen Cleriker Landulf Cotta und Arialb fielen ihm zu, und bald standen sich in Mailand und ganz Oberitalien zwei Parteien gegenüber, wovon die eine unter Einwirkung des päpstlichen Stuhles für Reformation kämpfte und zuletzt auch siegte, die andere aber unter den Fittigen des Kaisers Heinrich IV. sich um das Fett der Kirchenpfründen und ihre Concubinen wüthend wehrte, dabei als Losung die Freiheit der Kirche des hl. Ambrosius von dem Joche der römischen Kirche im Munde führend. Als 1060 unter dem Vorsitze des Cardinals Petrus Damiani zu Mailand eine Synode gehalten wurde, weil eine Gesandtschaft der Mailänder über den traurigen Zustand ihrer Kirche (simonistische und nicolaitische Häresie) zu Rom Klage geführt, versprachen alle Schuldigen, Buße zu thun (Hefele IV, 835 ff.). Wie wenig ernst dieß Versprechen war, zeigte gleich Guido selbst, indem er, da er sich nicht mehr halten konnte, seine erzbischöfliche Würde an einen gewissen Gotofredus, Schützling Heinrichs IV., verkaufte (1070). Guido starb im Kerker 1071. Dem Gotofredus gegenüber, der unterdessen excommunicirt worden war, wählte die Reformpartei 1072 den mailändischen Priester Atto zum Erzbischof; dieser wurde nie geweiht und konnte auch von dem Erzstuhl nie Besitz ergreifen; Gotofredus, in Mailand nie anerkannt, mußte 1075 dem von Heinrich IV. intrudirten Theobald oder Tedbald weichen, der gleichfalls um das Jahr 1080 vertrieben wurde (vgl. Hefele-Knöpfler V, 57 f.). Nach diesen Stürmen begann unter Anselm III. (1086—1093), der sich an Papst Urban II. anschloß, eine bessere Richtung; aber noch lange dauerte es, bis ein vollkommen geordneter Zustand zurückkehrte. Erzbischof Arnulf III. de Porta argentea (1093 bis 1097) ward bloß von Einem Bischofe ordinirt, in Gegenwart mehrerer anderen Bischöfe, welche, weil sie Schismatiker und vom römischen Stuhl excommunicirt waren, die Hände nicht auflegen durften. Da er nach seiner Wahl sich vom Kaiser hatte investiren lassen, ward er durch den Legaten des apostolischen Stuhles deponirt, aber nachher wieder restituirt. Unter Anselm IV. de Rode oder da Bovisio (1097—1101), der allen die von ihm geweihte heilige Grabkirche zu Mailand Besuchenden einen Ablaß tertiae partis delictorum gewährte, wurde 1098 eine große Synode daselbst gehalten, auf welcher auch gallische Bischöfe erschienen. Auf den meisten Stühlen der Provinz Mailand saßen noch immer schismatische Eindringlinge, und diese bildeten den Hauptgegenstand der Verhandlungen. Insbesondere wurde jetzt der kirchlich gesinnte Armanus statt des von Heinrich eingesetzten Balderich zum Bischof von Brescia ordinirt und der Streit der Canoniker von St. Ambrosius mit den Mönchen zu Gunsten der ersteren entschieden (Hefele-Knöpfler V, 251 f.). Nach dem Tode Anselms IV., der als Kreuzfahrer 1101 im Kloster St. Nicolaus zu Constantinopel starb, wurde sein Vicar, Bischof Chrysolaus von Savona, ein Grieche, zu seinem Nachfolger erwählt. Wegen seiner groben Kleidung nannte man ihn gewöhnlich Grossolanus (grosso = grob). Er war ein unterrichteter und um die römische Kirche durch seine Dienste gegen die griechischen Schismatiker verdienter Mann, dagegen sein Eingang in den Episcopat nicht rein von Simonie; daher war die Reformpartei mit seiner Erhebung nicht zufrieden. Besonders der Priester Luitprand, welcher wegen seines Eifers gegen die simonistischen und concubinarischen Geistlichen einige Zeit zuvor an Nase und Ohren verstümmelt worden war, beschuldigte den neuen Erzbischof wiederholt und selbst öffentlich in der Kirche der Simonie. Um sich vor solchen Feinden Ruhe zu verschaffen, veranstaltete

Grossolanus 1103 eine Synode, die aber nur über einige Priester die Absetzung aussprach. Infolge der nun wieder heftiger in der Stadt entbrannten Zwistigkeiten mußte Grossolanus Mailand verlassen. Er wurde zwar 1105 auf einer römischen Synode restituirt, allein am Neujahrsfest 1112 von seinem Clerus abermals verdrängt; an seiner Stelle ward der Priester Jordan II. (1112 bis 1120) zum Erzbischof erhoben. Auf einer Lateransynode 1116 wurde dann entschieden, daß Grossolanus auf sein früheres Bisthum Savona zurückkehren (gest. zu Rom 1117), Jordan aber den Stuhl von Mailand behalten solle (Hefele-Knöpfler V, 271 f. 332 f. 335). Im Februar 1117 wurde Oberitalien von einem heftigen Erdbeben heimgesucht. Wie in Padua die Cathedrale und in Parma die neue Basilika, so stürzte auch in Mailand das Rathhaus ein und erschlug alle Rathsherren bis auf einen. Hiervon erschüttert, veranstaltete der Erzbischof Jordan sofort eine große Synode in der Nähe der Stadt, wobei Clerus und Volk anwesend war und Ausrottung der Laster beschlossen wurde (Hefele-Knöpfler V, 337). Auf Otricus oder Ulricus (1120—1126) folgte Anselm V. da Pusterla (1126—1135), unter dem die Kirchenprovinz Mailand eine Schmälerung erlitt, indem Innocenz II. Genua zum Erzbisthum erhob. Obwohl Anselm wider den ausgesprochenen Willen der Mailänder nach Rom zu Papst Honorius II. reiste, so weigerte er sich hier doch, das Pallium aus der Hand des Papstes zu empfangen. Die Mailänder erblickten nämlich eine Demüthigung der Kirche des hl. Ambrosius darin, daß ihre Erzbischöfe persönlich nach Rom reisen und da das Pallium erhalten sollten, weil die alten Päpste den Erzbischöfen dasselbe bloß zugeschickt hätten. Excommunicirt von dem päpstlichen Legaten Johannes von Crema, weil er den Hohenstaufen Konrad, Heinrichs V. Neffen, gekrönt hatte, hielt er sich nach des Papstes Honorius II. Tod zu dem Afterpapst Anacletus II. und nahm von diesem das Pallium an, wurde aber, nachdem die Partei des rechtmäßigen Papstes Innocenz II. auch in Mailand die Oberhand gewonnen, aus der Stadt vertrieben (1135). Damals kam der hl. Bernhard nach Mailand und wurde mit ungeheurem Jubel empfangen. Die Mailänder wollten ihn an Anselms' Stelle zu ihrem Erzbischof machen, aber er schlug es aus. Unter seinem Einflusse wurde 1135 auf einer Synode daselbst dem Bischof Robaldus oder Bibaldus von Alba die Verwaltung des Erzbisthums einstweilen übergeben. Der Papst, mit dem sich die Mailänder ganz ausgesöhnt, bestätigte die Absetzung Anselms und billigte seine Vertreibung (Hefele-Knöpfler V, 402 f. 428. 431). Nach dem Tode Anselms (gest. Rom 1136) übernahm Robaldus die Leitung des Erzbisthums ganz (gest. 1145). Unter seinem Nachfolger Obertus oder Ubertus, Hubert (1146—1166), brach der Kampf zwischen Papst Alexander III. und den Lombarden einerseits und dem Kaiser Friedrich I. und seinem Afterpapst andererseits aus. Erzbischof Obertus sprach im Verein mit dem päpstlichen Legaten Johannes von Anagni den Bann über Friedrich und den Afterpapst aus. Mit unerhörter Grausamkeit verwandelte Kaiser Friedrich, nachdem er kurz zuvor noch eine Hofsynode versammelt hatte (Hefele-Knöpfler V, 600), im J. 1162 Mailand in einen Schutthaufen. In dieser sehr bedrängten Zeit bestieg der hl. Galdinus Valvassi-Sala (1166 bis 1176) den Erzstuhl. Er war unter seinen zwei Vorgängern Kanzler und Erzdiacon der Kirche Mailands, sowie treuer Begleiter des Erzbischofs Obertus auf der Flucht vor Kaiser Friedrich, hatte dann die Freude, die aus ihrer Vaterstadt vertriebenen Mailänder wieder zurückgeführt und den Wiederaufbau der Stadt zu sehen. Als Cardinal und Legat des römischen Stuhles war er unermüdlich thätig, als wahrer Helfer und Tröster seines Volkes Allen beizuspringen, den Frieden zu stiften und zu erhalten, die Ketzereien der Katharer durch seine eifrigen Predigten zu unterdrücken, die politischen Parteien zu versöhnen und die verfallene Kirchenzucht wieder herzustellen; namentlich setzte er statt der schismatischen wieder katholische Bischöfe in seiner Provinz ein (vgl. Acta SS. April. II, 593 bis 599). Nach längeren Wahlstreitigkeiten wurde nun Algisius da Pirovano (1176—1185) zum Erzbischof gewählt; dann Ubertus Crivelli, der den päpstlichen Stuhl als Urban III. (s. d. Art.) bestieg, aber das Erzbisthum beibehielt (gest. 1187); weiter Milo da Cardano (1187—1195), Ubertus da Terzago (1195—1196) und Philippus da Lampugnano (1196—1206).

Erzbischöfe des 13. Jahrhunderts nach Philipp waren: Ubertus da Pirovano (1206—1211), Cardinal; Girardus Sessio O. Cisterc., der noch vor der Consecration starb; Heinrich de Septala oder Setara, 1213 vom Papst aufgestellt, weil sich die Parteien über eine Wahl nicht vereinigten, ein Kämpfer pro totius ecclesie tuenda libertate, pro istius majoris ecclesie honore conservando, pro hereticis expellendis, pro episcopis, qui videbantur a subjectione Mediolanensis ecclesie absoluti, recuperandis (gest. 1230); Wilhelm di Rizolio (1230—1241), dem bei Pertz (Script. VIII, 108) großes Lob gespendet ist; Leo (Balvassor) da Perego O. S. Franc. (1241—1257), der sich selbst aufstellte, nachdem er mit der Wahl beauftragt worden war, ein tapferer Vertheidiger der Freiheit seiner Kirche, aus Mailand durch die Volkspartei verbannt; Otto de' Visconti (1262—1295), wurde von Papst Urban IV. ernannt und war mehr Krieger und Staatsmann als Bischof, doch auch als Bischof nicht ohne Verdienste. Auf einer Provinzialsynode im J. 1287 verkündete er 29 auf Kirchenreform zielende Canones, und auf einer zweiten Provinzialsynode im J. 1291 wurde Berathung gepflogen über die Hilfe, welche dem heiligen Lande gebracht werden könne (Hefele-Knöpfler VI, 253 ff. 263). Nach dem Siege über die Herren della Torre 1277

und später nochmals zum Signore von Mailand erwählt, benutzte er die Gewalt so, daß er seiner Familie den Weg zur fürstlichen Stellung bahnte. Zu seiner Zeit zählte Mailand zwischen 150 000 und 200 000 Einwohnern, 13 000 Privathäuser, 15 Lehrer für Grammatik und Logik und 70—80 für den Elementarunterricht, 50 Bücherabschreiber, die zugleich Buchhändler waren. Da die Wähler über einen Nachfolger Otto's sich nicht vereinigten, stellte Bonifaz VIII. im J. 1295 Rusinus da Frizeto zum Erzbischof auf, der, als Fremdling zu Mailand nicht eingelassen, sich durch einen Vicar vertreten ließ und kein volles Jahr mehr lebte. Sein Nachfolger Franz Fontana (1296—1305), ein Parmesaner und vorher Bischof von Nola, war von keiner größern Bedeutung. Diesem folgte 1308 Cassone (Gaston) della Torre, der, weil er durch die Verbannung seiner ganzen Familie von dem Sitze des Erzbisthums ausgeschlossen wurde, das erledigte Patriarchat von Aquileja erhielt (gest. 1318). An seine Stelle wählte man Giovanni dei Visconti, einen Sohn Matteo's, des Signore von Mailand; hierauf nahm aber Papst Johannes XXII. keine Rücksicht, sondern ernannte den Franciscaner Aycardo da Intimiano zum Erzbischof. Aycardo wurde von Matteo erst um 1320 anerkannt. Der Afterpapst Ludwigs des Bayern, Nicolaus V. genannt, erhob zwar 1328 Giovanni Visconti zum Cardinal, päpstlichen Legaten und Erzbischof von Mailand; dieß hatte aber für Giovanni keine andere Folge, als daß ihn Johannes XXII. excommunicirte. Erst nach dem Tode Aycardo's (gest. 1342) erhielt er, da er als Bischof von Novara von Neuem zum Erzbischof von Mailand gewählt wurde, hierfür die päpstliche Bestätigung, und nach dem Tode seines Bruders Lucchino (1349) wurde er auch alleiniger Signore von Mailand. Er gründete die Karthause in Carignano und starb 1354. Ohne Sinn für das geistliche Leben, war er für die weltlichen Verhältnisse sehr geschickt, ein Freund Petrarca's, ein Verehrer Dante's, zu dessen Commedia divina er einen Commentar durch zwei Theologen, zwei Philosophen und zwei Magister der freien Künste auszuarbeiten befahl. Nach Giovanni schwand mehr und mehr der Einfluß der mailändischen Erzbischöfe auf die bürgerlichen und politischen Verhältnisse; dagegen bemühte sich die Geistlichkeit mehr um die Pflege der Wissenschaft und der Frömmigkeit. Es folgten nun als Erzbischöfe: Robert Visconti (1354—1361); Wilhelm Pustrella oder Pusterla (1361—1370), vorher Patriarch zu Constantinopel und gestorben zu Avignon; Simon Borsanus (seit 1370), wegen seiner großen Kenntnisse im canonischen Rechte 1375 zum Cardinal erhoben, später aber schismatisch und 1380 abgesetzt; Antonius de' Saluzzi (1380—1402), dessen Regierung durch den Bau des herrlichen Mailänder Doms (seit 1386) verherrlicht ist; Petrus Filargo oder Philargus O. S. Fr. (1402—1409), der 1404 Cardinal und im Concil zu Pisa zum Papst gewählt wurde (s. d. Art. Alexander V.); Franciscus da Creppa O. S. Fr., von Alexander V. aufgestellt, der durch Gregor XII. als Gegen-Erzbischof Johannes Visconti erhielt. Nach Creppa's Tod (gest. 1414), der Mailand nicht hatte betreten können, wurde Bartholomäus Capra, Bischof von Cremona, im Concil zu Konstanz von Papst Martin V. zum rechtmäßigen Mailänder Erzbischof erklärt (gest. 1433 zu Basel). Dann folgten: Franciscus Piccolpasso (1435—1443), der am 30. Januar 1440 den ambrosianischen Ritus restituirte; Heinrich Rampini (1443—1450), Cardinal 1446; Johannes Visconti (1450—1453); Nicolaus Amidano (1453 bis 1454); Timotheus Maffei, der aber bald resignirte; Gabriel Sforza O. S. Aug. (1454—1457), der Stifter des Ospedale maggiore; Karl da Forlì (1457—1461); Stephan Nardini (1461 bis 1484), Cardinal 1473 und einer der trefflichsten Mailänder Erzbischöfe; Johannes Arcimboldi, der Cardinal wurde, aber schon 1488 resignirte (gest. 1491); Guido Antonius Arcimboldi (1488 bis 1497), Bruder des Vorigen; Octavian Arcimboldi, der vor der Consecration starb; Hippolyt d'Este (1497—1520), Cardinal seit 1492; Hippolyt II. d'Este, seit 1520, Neffe des Vorigen und gleichfalls Cardinal, der als Administrator von etwa acht Bisthümern 30 Jahre nicht nach Mailand kam. Als er 1550 resignirte, wurde der Bischof von Novara, Johannes Angelus Arcimboldi, ebenfalls Cardinal, Erzbischof von Mailand; dieser starb aber schon 1555, und Hippolyt II. wurde abermals Administrator, kam aber wieder nicht nach Mailand. Der neue Erzbischof Philipp Archinto, bisher Bischof von Saluzzo, starb schon 1558, und nun wurde Hippolyt II. zum dritten Male Administrator, ohne Mailand nur zu sehen, resignirte aber 1560. Nun folgte der unsterbliche hl. Karl Borromäus (s. d. Art. VII, 146 ff.), der in den Jahren 1565—1584 nicht weniger denn sechs Provinzial- und elf Diöcesansynoden hielt und seinen Sprengel wahrhaft reformirte. Ihm folgte Kaspar Visconti (1584—1595), dann der würdige Vetter Karls, Federigo Borromeo (s. d. Art. II, 1125 ff.), Cardinal seit 1609, der dessen Reformation der Mailänder Kirche mit allem Eifer fortsetzte und sich um die ambrosianische Bibliothek unsterbliche Verdienste erwarb. Von ihm sind auch die Acta eccl. Mediolanensis a Carolo Card. S. Praxed. Archiepisc. condita, Fred. Card. Borrom. jussu edita, Mediol. 1599. Damals wollte Philipp II. im Mailändischen, das ihm zugefallen war, am wenigsten despotisch regieren und erließ an die Statthalter dießfalls strenge Weisungen. Als er 1583 Karl von Aragon zum Gouverneur von Mailand ernannte, erklärte er ihm, er sende ihn nicht so fast als Gouverneur, sondern als Diener des Erzbischofs, der wahrhaft der Vertheidiger der Provinzen sei und, indem er die Religion befestige, viele Soldaten entbehrlich mache. Von 1617 an wurde übrigens von den Statthaltern die kirchliche Immunität oft verletzt, so daß

sich Rom gezwungen sah, die Bischöfe zu energischem Widerstande aufzufordern. Auf Federigo folgten: Cäsar Monti (1632—1650), Patriarch von Antiochien und seit 1633 Cardinal, der im Jahre 1636 die 32. Diöcesansynode hielt; Alfons Litta (1652—1679), Cardinal 1666, der gleichfalls eine Diöcesansynode (1669) hielt; Friedrich Visconti (1681—1693), Cardinal 1681; Friedrich Caccia (1693—1699), Cardinal 1695; Joseph Archinto (1699—1712), Cardinal 1699; Benedict Erba Odescalchi, seit 1712, Cardinal 1713, der 1737 resignirte (gest. 1740); Cajetan Stampa (1737—1742), Cardinal 1739; Joseph Pozzobonelli (1743—1783), Cardinal 1743; Philipp Visconti (1784—1801). Dieser erlebte die Greuel der französischen Invasion seit 1796 und starb, fern von seinen Diöcesanen, den 30. December 1801 zu Lyon. Ihm folgte der Cardinal Johannes Caprara (s. d. Art. II, 1924 f.), der seinen Sprengel nicht persönlich leitete, aber trotz seiner übrigen Schwächen sein ganzes Vermögen dem Spitale in Mailand vermachte. Nach seinem Tode (1810) blieb das Erzbisthum erledigt bis zum Jahre 1816, in welchem durch Kaiser Franz I. der bisherige Weihbischof von Passau und Bisthumsverweser Graf Karl Cajetan Gaysruk zum Erzbischof ernannt wurde. Ueber diese Wahl eines Ausländers war die Freude in Mailand nicht sehr groß. Gaysruk wurde unter Leo XII. Cardinal (1824) und starb 19. November 1846 im Alter von 77 Jahren, gerade am Vorabend der großen Revolution in Mailand. Als Nachfolger hatte er Bartholomäus Romilli, vorher Bischof von Cremona, der 1850 ein Provinzialconcil abhielt (Coll. Lac. VI, 701—738) und 7. Mai 1859 starb. Auf den Vorschlag des Kaisers von Oesterreich wurde noch während des damaligen Krieges in Oberitalien Paul Ballerini, Domherr zu Mailand, als Nachfolger Romilli's präconisirt. Die italienische Regierung widersetzte sich jedoch, denselben in Mailand zuzulassen, und das Erzbisthum wurde durch den Titularbischof von Famagusta, Karl Caccia, in der Eigenschaft eines Coadjutors verwaltet. Im J. 1867 gab der Papst Ballerini den Rath, pro bono pacis seine Resignation auf Mailand einzureichen: er that dieß und wurde auf das Bisthum Alessandria transferirt. Ihm folgte der gegenwärtige 146. Erzbischof Ludwig Nazari di Calabiana, geb. 27. Juli 1808, als Bischof von Casale präconisirt 12. April 1847, auf diesen Erzstuhl promovirt 27. März 1867. Sein Einkommen, das bis auf die neueste Zeit 14000 Scudi betrug, ist auf 3250 flor. aur. taxirt. Das Kapitel besteht aus 7 Dignitäten, 8 ordentlichen Canonikern, 8 Diaconen und 3 Subdiaconen, einem Magister Cerimoniarum, einem Magister Chori, 4 Notaren, 8 Lectoren, 6 Mezzocanonici und 2 Kaplänen der Familie Vimercati. Der ganze Sprengel zählt 1323000 Seelen, die in 743 Pfarreien von 2167 Priestern pastorirt werden; 600 derselben wirken in den 24 Pfarreien der Stadt. (Vgl. F. Ughelli, Italia sacra IV, 2—281; Vagliano, Sommario delle vite degli Arcivesc. di Milano, 1715; Dr. Nic. Sormanus O. Obl., Apologismi Mediolan., Mediol. 1740; Lo stesso, L'Origine apostol. della Chiesa Milanese e del rito della stessa, Milano 1755; A. Saxius (Sassi), Archiepp. Mediolan. series critico-chronologica, 3 tom., ed. B. Oltrochus, Mediol. 1755; Papebroch, Exeg. de Epp. Mediolan., in Acta SS. Maji VII, p. LX sqq.; B. Oltrochi, Eccl. Mediolan. hist. Ligustica, Mediol. 1794; Moroni, Diz. XLV, 28—87; J. Cappelletti, Le Chiese d'Italia, Venet. 1856, XI, 35—305; Gams, Ser. Epp. 795 sqq.) [Neher.]

Maillard de Tournon, s. Tournon.

Maimbourg, Ludwig, französischer Kirchenhistoriker, wurde 1610 zu Nancy geboren. Mit 16 Jahren trat er in die Gesellschaft Jesu, lehrte Rhetorik und predigte in verschiedenen Städten mit großem, obwohl wegen seines freien Urtheils nicht allgemeinem Beifall. Mit Eifer verlegte er sich dann auf die Geschichte, wußte aber auch hier sein Urtheil nicht zu mäßigen und veröffentlichte mehrere Werke, in denen er schroff und unbillig den heiligen Stuhl bei jeder Gelegenheit tadelte und für die Grundsätze der gallicanischen Freiheiten eintrat. Mehrere seiner Bücher wurden von Rom verboten, ja Innocenz XI. sah sich veranlaßt, Maimbourgs Entlassung aus dem Orden zu verlangen. Nachdem diese erfolgt war (1682), setzte ihm Ludwig XIV. eine Pension aus. Vom Schlag gerührt, starb er zu Paris am 13. August 1686. Zahlreich sind seine Werke (s. de Backer II, 999—1005), die sehr anmuthig und anziehend geschrieben sind, deßwegen zu ihrer Zeit viel gelesen, öfter aufgelegt und in verschiedene Sprachen übersetzt wurden. Sie enthalten manches Interessante, doch haben sie durch die neueren Forschungen von ihrem Werthe eingebüßt. Die bedeutenderen sind: Histoire de l'Arianisme . . . avec l'origine et le progrès de l'hérésie des Sociniens, Par. 1673; Histoire de l'hérésie des Iconoclastes et de la translation de l'empire aux François, ib. 1674; Histoire des croisades pour la délivrance de la Terre Sainte, 2 vols., ib. 1675; Histoire de la décadence de l'empire depuis Charlemagne et des différends des empereurs avec les papes au sujet des investitures et de l'indépendance depuis la mort de Charlemagne 814 jusqu'en 1356, ib. 1676, von der Inquisition 1679 verboten; Histoire du grand schisme d'Occident ou des Antipapes depuis 1378 jusqu'en 1429, ib. 1678, ebenfalls verboten mit Decret vom 23. Mai 1680, wie auch das folgende: Histoire du Luthéranisme, ib. 1680; Histoire du Calvinisme, ib. 1682; Histoire de la Ligue, 2 vols., ib. 1683; Traité historique de l'établissement et des prérogatives de l'église de Rome et de ses évesques, ib. 1685. Dieses Buch, worin die gallicanischen Grundsätze von

1682 vertheidigt werden, wurde durch ein eigenes Breve vom 4. Juni 1685 ganz besonders verboten und von Scheffrate und Sfondrati in seiner Gallia vindicata bekämpft. Alle diese Werke erschienen gesammelt unter dem Titel Les histoires du Sieur Maimbourg zu Paris 1686 in 12 Bdn. Außerdem: Histoire du pontificat de S. Grégoire le Grand, ib. 1686, ebenfalls verboten; Histoire du pontificat de S. Léon le Grand, die nach seinem Tode 1687 erschien. Dazu kommen Streitschriften gegen die Protestanten, die gesammelt erschienen unter dem Titel Trois traités de controverse pour ramener les protestants et toutes les societes chrestiennes à la créance catholique. Par. 1682, und gegen die jansenistische Uebersetzung des Neuen Testamentes von Mons. Vgl. Feller. Biogr. univ. V, 456; Du Pin, Nouv. Bibliоth. des auteurs ecclésiast. XVIII, 238: Hurter. Nomencl. II, 467 sq.; Reusch, Index II. 583.) [Hurter S. J.]

Maimonides, Moses (רַ׳ משה בן מימון, abgekürzt רמב״ם [Rambam], mit vollem Namen Abu Imran Musa ben Maimun ben Obeidallah), der größte jüdische Gelehrte im Mittelalter, wurde zu Cordova, dem Wohnorte seiner Vorfahren, am 30. März 1135 geboren. Sein Vater, R. Maimon, stand als vieljähriger Richter zu Cordova in großem Ansehen und erwarb sich als Gelehrter einen bedeutenden Namen. Er schrieb einen Commentar zum Buch Esther, ein Werk über die Gesetze der Gebete und Festtage, einen Commentar zum Talmud und Anderes, und unterrichtete selbst seinen Sohn Moses in den rabbinischen Wissenschaften. Die arabische Sprache dagegen, Mathematik, Astronomie und Arzneikunde lernte Moses bei Averroes, Ibn Tophail und Ibn Saig (Jost, Gesch. der Israeliten ꝛc. VI, 168). In der hebräischen Sprache und den talmudischen Studien machte Moses schon als Knabe außerordentliche Fortschritte und verwendete auf sie in seiner Jugend am meisten Fleiß, so daß sie bis zum Jahre 1160 seine Hauptbeschäftigung bildeten. Schon hatte er mehrere nicht unbedeutende Schriften, die in diesen Studienkreis einschlagen, verfaßt, wie namentlich Commentarien über einzelne Abtheilungen der Gemara und einen Commentar über die Mischna (den er erst später vollendete) (vgl. Israelitische Annalen, 1839, 317 f.), als im genannten Jahre eine große Störung in seine Thätigkeit kam und derselben auf einige Zeit eine ganz andere Richtung gab. Mohammed ben Tomrut nämlich, Beherrscher von Nordafrika und Spanien, erließ den Befehl, daß sich alle Israeliten entweder zum Islam zu bekehren oder innerhalb eines Monats die unter seiner Herrschaft stehenden Länder zu verlassen hätten, widrigenfalls sie der Tod treffen werde. Infolge dessen nahm die jüdische Gemeinde zu Cordova und auch die ganze Familie Maimons äußerlich den Islam an. Moses suchte sich gegen einen Rabbinen, der dieses Benehmen scharf tadelte, in einem ausführlichen, ziemlich derben Schreiben zu rechtfertigen und erntete dafür bei den übrigen Rabbinen großen Beifall. Von jetzt an bekannte er sich nicht nur öffentlich zum Islam, sondern lernte sogar den ganzen Koran auswendig, beschäftigte sich viel mit den philosophischen Werken der Moslemin und ertheilte einzelnen aus ihnen sogar Unterricht. Der Beweis für seinen Abfall zum Islam, der von manchen jüdischen Gelehrten noch jetzt gern geläugnet wird (Rabbi Davidis Kimchi Radicum liber etc., ed. Biesenthal et Lebrecht, Berol. 1847, p. XXXIV sq.), liegt in seinem eben erwähnten, unzweifelhaft ächten Schreiben an jenen anonymen Rabbi vor, und die Thatsache steht auch ganz im Einklang mit seinen im קדוש השם (Heiligung des göttlichen Namens) ausgesprochenen Grundsätzen (Israel. Annalen, 1839, 325 f.; 1840, 32 f.). Im J. 1162 starb zwar Mohammed ben Tomrut, aber sein Nachfolger erneuerte das Edict gegen die Juden, und die Verfolgung wurde härter und ärger als zuvor. Maimonides indessen, obwohl äußerlich und öffentlich als Mohammedaner sich bewegend, scheint doch innerlich stets dem Judenthum treu geblieben zu sein und beschäftigte sich vorzugsweise mit dem Studium jüdischer Schriften, namentlich der Mischna, zugleich aber auch mit Werken griechischer und arabischer Philosophen. Jenes seinem Innern widersprechende äußerliche Benehmen wurde ihm jedoch in die Länge zuwider und unerträglich. Er faßte daher, 30 Jahre alt, den Entschluß, sich an einen Ort zu begeben, der es ihm möglich machte, „seiner eigenen Religion anzugehören und sein Gesetz auszuüben ohne Zwang und Angst“. Er begab sich daher mit seinem Vater und seiner ganzen Familie auf ein Schiff, das nach Palästina segelte, und kam innerhalb eines Monats, wiewohl unter vielen Gefahren, glücklich nach Acco. Von da ging er nach Jerusalem, hierauf nach Hebron, verweilte aber nirgends lang aus Furcht vor den Christen, die damals jene Orte in Besitz hatten. Von Hebron begab er sich nach Aegypten und hielt sich zunächst in Alexandrien auf, ließ sich aber später in Fostat nieder. Da er selbst diese Reise ausführlich beschreibt (s. Israel. Annalen, 1840, 45), so erscheint die gewöhnliche Angabe, daß er sich von Spanien unmittelbar nach Aegypten begeben habe (Basnage, Histoire des Juifs V, 1617), oder zunächst in's marocanische Gebiet und von da nach Aegypten gekommen sei (Jost, Gesch. der Israeliten VI, 173), als eine irrige. Zu Fostat war damals gerade der Kampf zwischen den Rabbaniten und den Karaiten (s. d. Art. Karäer) sehr lebhaft, und letztere waren bereits daran, die Oberhand zu gewinnen, als Maimonides den alten rabbanitischen Gesetzen wieder volle Geltung zu verschaffen wußte und es dahin brachte, daß in Betreff der Hauptpunkte eine förmliche, von zehn Rabbinen unterzeichnete Bekanntmachung in allen Schulen und Synagogen verlesen, und daß auf die Zuwiderhandelnden der Bann gelegt wurde. Diese Thätigkeit verschaffte ihm zwar auf der einen Seite

große Hochachtung und Verehrung, zog ihm aber von der andern auch bittern Haß zu, so daß er mitunter sogar in Lebensgefahr kam. So sehr er übrigens auch hier das Studium des Gesetzes zu fördern und Andere darin zu unterweisen bemüht war, so soll er für solche Unterweisung doch nie eine Belohnung angenommen, sondern sich mit Juwelenhandel und Ausübung der Arzneikunde seinen Unterhalt verschafft haben, denn auch in letzterer hatte er sich nicht nur bedeutende theoretische Kenntnisse, sondern auch großes praktisches Geschick erworben. Im J. 1168 wurde sein in arabischer Sprache abgefaßter Commentar zur Mischna, den er schon in seinem 23. Jahre begonnen hatte, endlich vollendet unter dem Titel Sirag (die Beleuchtung). In einer ausführlichen Einleitung hält er sich vorzugsweise an die Ansichten der griechischen und arabischen Philosophen, die er den Weisen Israels vorzuziehen pflegt, und stellt sich die Aufgabe, die Lehren der heiligen Schrift mit denen der Philosophen in Uebereinstimmung zu bringen. Das arabische Original dieses Werkes wurde bald auch in's Hebräische übersetzt unter dem Titel סִ֫רַאוּר und öfter gedruckt, zuerst zu Neapel 1492 (de Rossi, Annales hebraeo-typogr. sec. XV, 90 sq.), dann zu Sabioneta 1559, Mantua 1561, Venedig 1566 und 1606, endlich in lateinischer Uebersetzung in der Mischna-Ausgabe von Surenhus, Amsterdam 1698—1703; die Einleitung wurde von Pococke, Oxford 1655, arabisch herausgegeben. Nach Vollendung dieses Commentars entschloß sich Maimonides zur Abfassung des Werkes מִשְׁנֵה תּוֹרָה, häufig auch יַד חֲזָקָה genannt, welches in 14 Büchern alle damals gültigen Satzungen enthält, mögen sie die Zeit der Zerstreuung oder die Zeit des Tempels betreffen. Sie sind aus allen vorgängigen Werken, Mischna, Talmud u. s. w. geflossen. Er arbeitete es in reiner hebräischer Sprache aus und bestimmte es zum Normalcodex, damit jeder Leser schnell jedes Gesetz nach allen seinen Verzweigungen auffinden könne und so der Mühe des Zusammensuchens und des eigenen Combinirens entgehe (Israel. Annalen, 1840, 218). Eine ausführliche specielle Inhaltsangabe davon findet sich in Wolfs Bibliotheca hebraea I, 840 ad 851. Das Werk ist öfter gedruckt worden, zuerst ohne Ortsangabe und Jahreszahl (de Rossi l. c. 126 sq.), dann zu Soncino 1490, zu Constantinopel 1509, zu Venedig 1524, 1550 und 1575 mit verschiedenen Zugaben, am besten zu Amsterdam 1702. Außerdem sind auch fast alle einzelnen Theile des Werkes abgesondert hebräisch und lateinisch herausgegeben worden. Im Jahre 1179 wurde Maimonides Leibarzt Saladins und blieb von ihm und seinen Großen sehr hoch geachtet. Eine Denunciation seiner Feinde, daß er den Islam, den er früher angenommen, wieder verlassen habe, wurde mit der Bemerkung abgewiesen, daß ein erzwungenes Bekenntniß keine Gültigkeit habe. Auch unter den beiden Nachfolgern Saladins war er Leibarzt, und sein regelmäßiger Aufenthalt war jetzt Aegypten, weßhalb er auch der Aegyptier genannt wird. Ungeachtet aber die ärztliche Thätigkeit einen großen Theil seiner Zeit in Anspruch nahm, so hörte darum sein Wirken für die Wissenschaft doch nicht auf. Er verfaßte noch mehrere Schriften und gründete zu Alexandrien eine Akademie, an welcher sich zahlreiche Schüler aus Aegypten, Palästina und Syrien einfanden. Im J. 1204 starb er und wurde seinem frühern Wunsche gemäß nach Palästina gebracht und zu Tiberias begraben.

Maimonides' bedeutendstes und berühmtestes Werk ist neben dem מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה der vielgenannte מוֹרֶה הַנְּבוּכִים (Lehrer der Verirrten), den er zunächst für seinen Schüler R. Joseph in arabischer Sprache verfaßte. Er sucht darin zu zeigen, daß und wie man die alttestamentlichen Offenbarungsurkunden geistig auffassen und deuten müsse, wobei er sich zugleich über eine Menge philosophischer und theologischer Ansichten verbreitet und namentlich für einzelne scheinbar grundlose mosaische Gesetze den wahren Grund nachzuweisen sucht. Freilich mischt er auch bei seiner Vorliebe für griechische und arabische Philosophie nicht selten manches dem talmudisch-jüdischen Religionssystem Fremdartige bei. Das arabische Original wurde noch unter seinen Augen und mit seiner Billigung von Abu Tibbon in's Hebräische übersetzt, und diese Uebersetzung ward öfter gedruckt, zuerst ohne Ortsangabe und Jahreszahl, wahrscheinlich schon vor 1480 (de Rossi, Annales etc. 121 sq.), dann zu Venedig 1551, zu Sabioneta 1553, zu Basel 1629 vom jüngern Buxtorf, endlich zu Berlin 1791 von Rabbi Salomo Maimon. Außerdem verdienen hier noch Erwähnung die 13 Glaubensartikel (שְׁלֹשׁ עֶשְׂרֵה עִקָּרִים; s. d. Art. Judenthum), die Schrift (Brief oder Rede) über die Auferstehung der Todten (אִגֶּרֶת עַל־תְּחִיַּת הַמֵּתִים oder מַאֲמָר), die Logik (סִ֫ הִגָּיוֹן) und die Psychologie (סִ֫ הַנֶּפֶשׁ). Vgl. darüber, sowie auch über manche andere minder bedeutende, namentlich auch medicinische Schriften, Wolfs Biblioth. hebr. I, 860 sqq. Carmoly (Israel. Annalen, 1839, 308) vindicirt Maimonides unter allen Gelehrten Israels den ersten Rang, und er hätte unbedenklich noch behaupten dürfen, daß sein Einfluß auf die rabbinische Theologie größer gewesen und geblieben sei, als der irgend eines andern. Dieß zeigt sich am deutlichsten in den Klagen, welche noch jetzt von manchen Rabbinen gegen Maimonides erhoben werden, weniger wegen seiner irrthümlichen Lehren und Ansichten, als wegen der Starrheit und Abgeschlossenheit, die der rabbinische Lehrbegriff durch ihn erhalten. Gegen seine Orthodoxie werden keine so heftigen Angriffe mehr gerichtet, wie bald nach seinem Tode und zum Theil noch bei seinen Lebzeiten von den „Stocktalmudisten" in Frankreich und mitunter auch in Spanien selbst, welche nicht nur seine Hauptwerke, sondern auch ihn selbst mit dem Banne belegten und erstere verbrannten. Die Irrthümer, die ihm gegenwärtig noch von Manchen zur L[illegible]

legt werden, wollen Andere nicht in seinen Schriften finden, wie namentlich die Läugnung der Auferstehung des Fleisches und der individuellen Fortdauer der Seele und die nicht seltene Abweichung von der heiligen Schrift und dem Talmud. Uebrigens scheint keine von beiden Parteien ganz Recht und eben darum auch keine ganz Unrecht zu haben und der wahre Sachverhalt darin zu bestehen, daß Maimonides in seinen Behauptungen und Lehren sich nicht gleich bleibt. Einerseits folgt er etwas unvorsichtig den griechischen und arabischen Philosophen und adoptirt von ihnen manche Ansicht, die sich in den talmudischen Rabbinismus nicht fügen will; andererseits sucht er wieder das Lehrsystem dieses Rabbinismus zu geben und kommt dann natürlich mit seinen Philosophemen in Collision. Während er z. B. das eine Mal die leibliche Auferstehung als einen Glaubenssatz des Judenthums hinstellt und demjenigen, der sie läugnet, den Antheil am ewigen Leben abspricht, erklärt er das andere Mal dieses Leben, infolge seiner philosophischen Vorstellungen von Gott und der Seele, als ein rein geistiges ohne alle leibliche Beimischung, was natürlich die Negation der leiblichen Auferstehung zur Voraussetzung hat (s. Geiger, Wissenschaftl. Zeitschrift für jüd. Theol. V, 89. 92). Die Hauptklage neuerer Rabbiner gegen Maimonides bezieht sich auf die durch ihn bewirkte Krystallisirung des jüdischen Lehrbegriffs. David Luzzato z. B. sagt, Maimonides habe mit aller seiner Philosophie Verderben gebracht. Was der Talmud schwebend gelassen, habe durch ihn eine eiserne Festigkeit erhalten. Sein abgeschlossenes Glaubenssystem sei eine Erfindung, von welcher die Alten keine Ahnung gehabt. Mit einem mehr mohammedanischen als jüdischen und talmudischen Despotismus habe er einen Codex gebildet, um alle Glaubenssätze und Uebungen bis in's Kleinste festzustellen und zu entscheiden (s. Israelit. Annalen, 1839, 6. 405). Isaac Reggio in Görz gibt hierzu Beifall und lobt den edlen Eifer zur Entfernung des Joches, das dieser Mann den Israeliten aufgebürdet habe, und das alle Freiheit im Denken raube (ebd. 22). Die Hauptsache ist jedoch die Stellung, welche Maimonides seinen jüdischen Religionsurkunden gegenüber einnahm. In dieser Beziehung kann als zugestanden betrachtet werden, daß er nicht gerade eben diese, sondern vielmehr seine aus Griechen und Arabern geschöpfte Philosophie zum Ausgangspunkte machte und daher nicht so fast die Ergebnisse seiner philosophischen Forschungen mit der Schrift und dem Talmud in Einklang zu bringen, als vielmehr letztere so zu deuten suchte, daß sie mit seiner Philosophie harmonirten. Es kann daher nicht fehlen, daß er in seinen biblischen und talmudischen Auslegungen überall zum Symbolisiren und Sublimiren genöthigt ist und infolge dessen den Text zuweilen nicht bloß willkürlich, sondern auch gewaltsam behandelt hat (Geiger a. a. O. 89), weßhalb er auch von Einigen nicht ganz mit Unrecht als der Vater des neuern jüdischen Rationalismus bezeichnet wird. Er ist namentlich kein Freund von Wundern, und obwohl er die Möglichkeit und Wirklichkeit derselben anerkennt, nachdem er einmal eine Schöpfung aus Nichts statuirt hat, so sucht er doch in gegebenen Fällen durch uneigentliche Deutung der betreffenden Berichte dem wirklichen Wunder wo möglich auszuweichen. (Vgl. Revue orientale, Brux. 1841; P. Beer, Leben und Wirken des Maimonides, Prag 1844; Abr. Geiger, Moses ben Maimon, Rosenberg 1850, und Nachgelassene Schriften III, Berlin 1876, 34 ff.; Scheyer, Das psycholog. System des Maimonides, Frankf. 1845; Joel, Beiträge zur Gesch. der Philos., Breslau 1876; Rubin, Spinoza und Maimonides, Wien 1868; Rosin, Die Ethik des Maimonides, im Jahresber. des jüdisch-theol. Seminars zu Breslau 1876; Js. Münz, Die Religionsphilosophie des Maimonides, Berlin 1887.) [Welte.]

Mainz (Moguntia), früheres Erzbisthum und Kurfürstenthum des deutschen Reiches, jetzt Bisthum im Großherzogthum Hessen. I. Die Anfänge des alten Bisthums hüllen sich in Dunkel. Mogontiacum, Hauptort von Obergermanien, war als Lagerplatz von Nero Claudius Drusus im J. 9 v. Chr. gegründet worden. Infolge der im römischen Lager herrschenden vielfachen Unruhen und der häufigen Ausfälle in das Gebiet der Nachbarstämme wird kaum an eine feste Anpflanzung des Christenthums im ersten Jahrhundert zu denken sein. Dagegen machte die unter Trajan (98—117) und Hadrian (117—138) eintretende ruhigere Zeit einen stärkern Zuzug des christlichen Elementes möglich, so daß von dem Bestehen eines christlichen Gemeinwesens mit einem Bischof an der Spitze für die Mitte des 2. Jahrhunderts wohl die Rede sein kann (Falk, Cataloge der vorbonifatianischen Bischöfe, Mainz 1870, 15 f.). Daß in der That um diese Zeit in den beiden germanischen Provinzen christliche Gemeinden bestanden, bezeugt Irenäus (Adv. haer. 1, 10) mit den Worten: At neque hae, quae in Germaniis sitae sunt ecclesiae, aliter credunt, nec quae in Hispaniis aut Galliis. Er nennt zwar Mainz hier nicht ausdrücklich; aber da Mainz die Hauptstadt des ersten Germaniens, Köln die des zweiten war, und da die größten und wichtigsten Städte überall zuerst christliche Gemeinden hatten, so müssen diese Worte des Heiligen nothwendig als Zeugniß für die Existenz einer Christengemeinde zu Mainz im 2. Jahrhundert angesehen werden. Das Christenthum wurde wahrscheinlich durch Handelsleute und Soldaten in die Gegend getragen; der Annahme jedoch, daß vor Allem die 22. Legion diese Vermittlung gebracht habe, stehen große Bedenken entgegen (Falk, Cataloge 16). Als erster Bischof von Mainz wird Crescens (s. d. Art.) genannt. Während die alten Bischofskataloge darauf hinweisen, daß er erst zu Beginn des 4. Jahrhunderts lebte, wurde Crescens im spätern Mittelalter nach dem Vorgange von Rupert von Deutz

(De divinis officiis 1, 27) mit dem in 2 Tim. 4, 10 f. genannten Apostelschüler Crescens (s. d. Art.) identificirt. Dieser Annahme steht die ganze Tradition entgegen. Keine alte Litanei, kein altes Calendarium kennt einen Apostelschüler als Bischof von Mainz. Der zu Mainz geborene Rabanus Maurus, welcher das ganze theologische Wissen seiner Zeit beherrschte und die Namen der alten Bischöfe von Mainz kannte, hat weder in seiner Exegese der paulinischen Briefe, noch in seinem Martyrologium, in welchem er die Mainzer Localheiligen Alban, Aureus und Justina anführt, von einem Apostelschüler als Bischof der Stadt etwas gewußt (Falk, Zur Mainzer Crescensfrage, in den Geich.-Bl. für die mittelrhein. Bisthümer, Mainz 1885. 193. 200). Wenn man von den anderwärtig bezeugten Bischöfen der Mainzer Kataloge rückwärts geht, so beginnt die Reihe der mit Namen bezeichneten Bischöfe erst in der constantinischen Zeit. Auf Crescens folgten Marinus (Martinus) und Sophronius. Von letzterem ist nichts bekannt; der Name des erstern findet sich in den Acten des 346 zu Köln gehaltenen Concils (s. d. Art. Kölner Synoden VII, 893 f.). Mit Bischof Maximin von Trier unternahm er eine Wallfahrt nach Rom (Vita S. Maxim., Boll. Maji VII, 21, 3) und hatte wahrscheinlich auch der Synode von Sardica 344 angewohnt. Unter Bischof Bothadus (nicht Gothardus) wurde eine Basilika zu Ehren des hl. Nicomedes vor der Stadt erbaut (Falk, Das erste Jahrtausend christl. Bau- und Kunstthätigkeit in Mainz, in den Annalen des Nassauer Vereins XII, Wiesbaden 1873, 2). Auf ihn folgte Riuthardus (Ruthardus, Rutharius). Daß zu seiner Zeit Mainz eine zahlreiche christliche Einwohnerschaft hatte, beweist ein Ereigniß vom Jahre 368. Der Alamannenfürst Rando hatte schon lange Böses gegen die Stadt im Sinne. Zur Ausführung seines Vorhabens nun ersah er sich einen Festtag der Christen, und während der größte Theil der Bevölkerung in der Kirche zum Gottesdienst versammelt war, brach er unversehens in die Stadt ein und führte viele Gefangene nebst reicher Beute mit sich fort (Ammian. Marcell. 27, 10). Aehnlich wurden um 406 von den Vandalen viele tausend Einwohner in einer Kirche hingeschlachtet und die Stadt selbst zerstört (Hier. Ep. ad Agerach., Migne XXII, 1057). Als Martyrer dieser Zeit werden genannt Bischof Aureus (s. d. Art.) und seine Schwester Justina, sowie der Priester Alban (s. d. Art.). Im heiligen Thal (vallis sacra) vor den Mauern der Stadt soll die erste Niederlassung der ältesten Bischöfe gewesen sein (Bodmann, Rheingauer Alterth., Mainz 1819, 185). Nach diesem Barbarenüberfall blieb die Stadt so verwüstet, daß Salvian nach 450 sagen konnte (De gubern. Dei 6, 8, Migne LIII, 116), Gottes Strafgerichte könnten überhaupt über sie nicht mehr kommen. In diese Zeit des Elendes fällt Bischof Maximus, der den Ueberlebenden tröstend und helfend zur Seite stand. Eine Besserung wurde eingeleitet unter Bischof Sidonius. Unterstützt vom Merovinger Theodebert (534—547) und dessen Tochter Berthoara stellte er mehrere alte Kirchen her und erbaute neue, darunter ein Baptisterium (Venant. Fortun., Carm. 2, 11; Kraus, Die christl. Inschriften des Rheinlandes, Freib. 1890, I, 26). Auf ihn folgten Sigismundus, Leonisius (auch Leudegasius, Leodegarius), Bentilinus (Becelinus), Lanualdus (Lantwald) und Ladoaldus (Laboald). Ein Lupoaldus von Mainz unterzeichnete 625 die Acten der Synode von Reims (Flodoard. Hist. eccl. Rem. 2, 4). Rigibert, der Oheim der hl. Bilhildis (s. d. Art.), fällt gegen Ende des 7. Jahrhunderts (Falk, Cataloge 9 f.). Mit Anfang des nächsten Jahrhunderts wird Bischof Gerold genannt. Als dieser im Kriege gegen die Sachsen gefallen war, folgte ihm sein Sohn Gewilieb oder Gerwilio, der nachmals, weil er am Mörder seines Vaters Blutrache genommen hatte, 745 auf der fränkischen Generalsynode abgesetzt wurde (vgl. Katholik 1878, II, 150). Jetzt bestieg der hl. Bonifatius (s. d. Art.), nachdem sein Wunsch, das Bisthum Köln zu übernehmen, am Widerstande des dortigen Clerus gescheitert war, im J. 747 den Mainzer Stuhl, für welchen hiermit eine Zeit großen Glanzes begann. Es gehen ihm 13 Bischöfe voraus, wie sämmtliche alte Kataloge zählen (Mon. Germ. SS. XIII, 308 sq.).

II. Das Erzbisthum. Die beiden fränkischen Fürsten Karlmann und Pipin schickten gleich nach der Stuhlbesteigung des hl. Bonifaz eine Gesandtschaft nach Rom, um hier die Erhebung der Mainzer, bisher zu Trier gehörigen Kirche zur Metropolitanwürde zu betreiben. Papst Zacharias war damit einverstanden und erließ (Jaffé, Bibl. Rer. Germ. III, 226; Böhmer-Will, Mainzer Regesten I, 18) noch im November 747 das Edict: „daß die Kirche von Mainz an Bonifatius und seine Nachfolger für ewige Zeiten als Metropolitankirche übertragen werde, und die Städte Tongern (s. d. Art. Lüttich), Köln, Worms, Speier und Utrecht, sowie alle Völker Germaniens, welche durch Bonifatius zum Christenthum bekehrt worden, unter sich haben solle". Durch die letzteren Worte: „alle Völker Germaniens ꝛc." waren dem Stuhle von Mainz die von Bonifaz neu errichteten Bisthümer Erfurt, Buraburg, Würzburg und Eichstätt unterstellt worden, so daß derselbe neun Suffraganate zählte. Von Augsburg, Straßburg, Konstanz und Chur sagt das Decret des Papstes Zacharias keine Silbe; doch werden diese vier Bisthümer kurze Zeit nachher factisch als Suffraganate von Mainz erwähnt, indem z. B. ein noch vorhandenes Fragment zeigt, wie Erzbischof Riculph von Mainz (787—813) dem Bischof Egino von Konstanz einen Befehl ertheilte (Rettberg I, 580). Später hörten die Bisthümer Erfurt und Buraburg auf, und Köln wurde 798 als Metropole für Utrecht und Tongern, sowie für die neu errichteten sächsischen Bisthümer anerkannt; dagegen erhielt Mainz neue Suffra-

[illegible] Hildesheim [illegible] Olmütz [illegible] Suffraganstühle [illegible] Utrecht [illegible] Olmütz [illegible] Halberstadt und Verden [illegible] bleibend durch [illegible], so daß der Mainzer [illegible] Suffraganate blieben: [illegible] Speier, Straßburg, [illegible] Hildesheim und Paderborn; [illegible] 1752 noch das durch Bonifaz [illegible] Bisthum Fulda. Ueber [illegible] persönlich bearbeitete Mission, [illegible] Einführung des Christenthums [illegible] Hessen-Nassauischen Gaue Friesenfeld [illegible] Halle 1883, 26.

Der Nachfolger des hl. Bonifaz auf dem erzbischöflichen Stuhle von Mainz war 2. sein Schüler [illegible] († 16. Oct. 786). Lul oder Lullus, [illegible] hatte seine Erziehung zu Malmesbury unter Abt Fulco empfangen. Gleich vielen [illegible] pilgerte er dann nach Rom und [illegible] auf seiner Rückreise nicht lange nach 732 [illegible] des hochverehrten Bonifatius. Dieser [illegible] als Missionar nach Thüringen. Im [illegible] mit Aufträgen des Heiligen wieder nach Rom. Als dann Bonifaz seine Missionsreise in den Friesen antrat, weihte er Lul zum [illegible] und bestellte ihn unter allgemeiner Zustimmung zum künftigen Nachfolger. Nach dem [illegible] des Heiligen brachte Lul die [illegible] desselben nach Fulda, wo Bonifaz schon [illegible] sich seine Grabstätte bereitet hatte. (Vgl. Falk, Weg der Leiche des hl. B. von Mainz nach Fulda, im Katholik 1878, I, 659 f.; Ders., Bonifatius-Fest und Reliquien, in den Gesch.-Bl. f. nassauisch. Alterthümer 1883, 2 f. 51 f.) Als Erzbischof wurde Lul in einen längern Jurisdictionsstreit mit Abt Sturmi von Fulda verwickelt; die Ursachen des Streites sind noch nicht ganz klar gestellt. Sturmi wurde gezwungen, seine Abtswürde niederzulegen, kehrte aber nach zweijähriger Verbannung zurück und erhielt vom König Pipin das Privileg, daß das Kloster vom König allein Schutz und Vertheidigung fordere. Da Lul nun allen Ansprüchen auf Fulda entsagen mußte, gründete er an der Fulda ein neues Kloster, Hersfeld (s. d. Art.). Ueber die Schenkungen und den Besitzstand dieses Klosters gibt ein Güterverzeichniß, das wichtige Breviarium Lulli, Aufschluß. Von seinen bischöflichen Amtshandlungen werden erwähnt die Weihe der Klöster Lorsch (1. September 774), Ordruf (777), St. Goar (25. Mai 782?) und Neustadt a. M. (2. August 784). Auf Einladung des Papstes Stephan III. (IV.) war er als einer der bedeutenderen Bischöfe des Frankenreiches auf einer Synode 769 zu Rom anwesend; doch scheint sein Verhältniß zum päpstlichen Stuhle nicht ganz ungetrübt gewesen zu sein, denn er erhielt das Pallium erst nach langer Amtsführung zwischen 780 und 782, nachdem eine gemischte Commission von Bischöfen und königlichen Sendboten eine Untersuchung über Lehre und Wandel angestellt hatte. Er wurde im Kloster Hersfeld begraben, wo noch jetzt das Lullusfest vom 16. October an eine Woche hindurch gefeiert wird. (Vgl. Göpfert, Lullus, der Nachfolger des Bonifatius, Leipz. Dissert. 1880; H. Hahn, Bonifaz und Lul. Ihre angelsächsischen Correspondenten. Luls Leben, Leipz. 1883; Falk, Die Verehrung des hl. Lul, im Katholik 1879, II, 662; Hahn in den Forsch. zur deutsch. Gesch. XXI, 383 ff. XXII, 423 ff.; Dümmler, ebd. XXV, 177.) Auf Lul folgte 3. Richulf (4. März 787 bis 13. August 813), ein Freund des Kaisers Karl und Alcuins. Er war mehrfach in Angelegenheiten der Kirche und des Reiches thätig. Am 1. December 805 weihte er das berühmte Kloster St. Alban bei Mainz; hier erhielt die 794 zu Frankfurt a. M. verstorbene Gemahlin Karls, Fastrada, ihre Ruhestätte. — Auf 4. Haistulf (813—826), einen Schüler Luls, der von Raban sehr geschätzt wurde, folgte 5. Otgar (826 bis 21. April 847). Im Kampfe der Söhne gegen ihren Vater Ludwig den Frommen stand er auf Seiten Lothars, ebenso im Kampfe der Söhne unter sich. Clerus und Volk zeigte viel Anhänglichkeit an ihn. Noch berühmter wurde 6. Rabanus Maurus (s. d. Art.), früher Mönch und Abt in Fulda, seit 26. Juni 847 Erzbischof, einer der gelehrtesten Männer seiner Zeit. Nach seinem Tode (er starb den 4. Februar 856 in dem Dorfe Winkel im Rheingau) wurde 7. Karl, der Sohn des Königs Pipin I. von Aquitanien (856—862), darauf 8. der kriegerische Liutbert (863—889), Erzkanzler des deutschen Reiches, dann 9. Sunzo oder Sunderold erhoben. Dieser fiel 891 in einer Schlacht gegen die Normannen an der Geule. Die nächsten Erzbischöfe hießen 10. Hatto I. (s. d. Art.); 11. Heriger (913—927); 12. Hildebert (gest. 937); 13. Friedrich (gest. 954), der Felonie gegen Otto I. schuldig und darum längere Zeit verbannt; 14. Wilhelm (gest. 968), Otto's I. natürlicher Sohn (seit ihm haben die Mainzer Erzbischöfe bis zum Untergange des Reiches den Titel als Erzkanzler des deutschen Reiches); 15. Hatto II. von 968—970 (s. d. Art.), der angebliche Erbauer des Mäusethurms bei Bingen; 16. Rupert (gest. 975). Jetzt folgte der berühmte 17. Willigis (gest. 1011), groß als Staatsmann wie als Bischof, der Erbauer der neuen Domkirche (1009), welche sein dritter Nachfolger (unmittelbar folgten nämlich 18. Archimbald 1011—1021, und 19. Aribo 1021—1031), 20. der hl. Bardo, vollendete. Bardo war Mönch in Fulda und Verwandter der Kaiserin, der Gemahlin Konrads II., der ihn auch (vor dem Investiturstreit) zum Erzbischof wählte. Gleich nach seiner Erhebung wurde er an Weihnachten zur Festpredigt nach Goslar, wo sich der Kaiser eben aufhielt, eingeladen. Seine Predigt fiel, weil er nicht die gehörige Zeit zur Vorbereitung hatte, zu kurz und inhaltsleer aus und wurde von

der des Dietrich von Metz am Stephanstage weit übertroffen. Viele Vornehme waren darum mit der Wahl des Kaisers unzufrieden und warfen ihm Parteilichkeit vor. Aber am dritten Feiertage predigte Bardo abermals, so gewaltig und salbungsvoll, daß alle Zuhörer weinen mußten, der Kaiser aber darauf freudig ausrief: „Heute feiere ich mein Weihnachtsfest" (Fleury, Hist. eccl. l. 59, n. 30). Ihm folgte 21. Leopold (Luitpold, 1051—1059), der St. Jacob bei Mainz, Nörten und Lippoldesberg stiftete; dann 22. Siegfried I., Graf von Eppenstein (Dönniges, Siegfried von Eppenstein, Cüstriner Programm 1878) und nach dessen Tod (1084) 23. Wezilo, der auf der Synode von Halberstadt als Häretiker mit dem Banne belegt wurde, weil er behauptet hatte, die Weltgeistlichen, die ihrer Güter beraubt seien, ständen nicht mehr unter dem geistlichen Gerichte. Er widerrief jedoch diesen Irrthum und starb 1088. In dem großen Kampfe zwischen Papstthum und Kaiserthum stand Wezilo auf Seiten des Kaisers und verfocht die Sache des Gegenpapstes Clemens. Von den Streitschriften, die in dieser Angelegenheit Altmann von Passau und Wezilo von Mainz ausgehen ließen, hat Sdralek 1890 eine commentirte Ausgabe zu Paderborn erscheinen lassen. Wezilo's Nachfolger 24. Ruthard betheiligte sich bei einer blutigen Judenverfolgung und floh darauf, aus Furcht vor dem Kaiser, nach Thüringen (gest. 1109).

Die Erzbischöfe als Kurfürsten. 25. Albert oder Adalbert I. (s. d. Art.), ein Graf von Saarbrück (1109—1137), war ein Gegner Heinrichs V. und wurde deßhalb von diesem gefangen, aber von den Mainzer Bürgern wieder befreit. Aus Dankbarkeit verlieh er ihnen den Freibrief, der auf den ehernen Thüren des Doms eingegraben ist (bei Kraus, Christl. Inschr. des Rheinlandes II, 106). Nach Heinrichs V. Tod berief er im J. 1125 einen Reichstag, auf welchem die erste Spur von Kurfürsten in der Geschichte auftaucht. Auf seinen und des päpstlichen Legaten (Cardinal Gerhards) Vorschlag nahmen jetzt nicht mehr wie früher sämmtliche deutsche Fürsten an der Kaiserwahl theil, sondern es wurden 10 aus jedem der vier Hauptstämme (Franken, Sachsen, Schwaben und Bayern) ausgewählt, und diese 40 erkoren den Sachsenherzog Lothar zum Kaiser. So war Adalbert nicht nur selbst der erste Kurfürst von Mainz, sondern auch der eigentliche Urheber der kurfürstlichen Würde (s. d. Art. Kurfürsten VII, 1253). Unter den Kurfürsten nahm aber der Erzbischof von Mainz stets den ersten Rang ein, wie er überhaupt allen Fürsten und Prälaten des deutschen Reiches voranging. Auf Adalbert I. folgte 26. sein Neffe Adalbert II. (1138—1141). Er gehört unter die wenigen Mainzer Bischöfe, welche unter ihren Zeitgenossen einen Geschichtschreiber fanden (Anselmi Vita Adelberti II. Moguntini, bei Jaffé, Bibl. Rer. Germ. III, 565 sq.). Nach 27. Marcolf oder Arnulf (1141—1142) wurde 28. Heinrich (1142 bis 1153) erwählt. Er hat das Lob eines Mannes von ernster Gesinnung und Tugend; durch Einfluß des Kaisers Barbarossa wurde auf der Versammlung zu Worms 1153 über ihn die Absetzung ausgesprochen. In seine Zeit fällt die Wirksamkeit des hl. Bernhard am Rhein und der hl. Hildegard auf dem Rupertsberg (Stöwer, Heinrich I. von Mainz, Greifswalde 1880, und Wolff in den Gesch.-Bl. f. mittelrh. Bisth. 1883, 26). Ueber 29. Arnold von Selehofen (1153—1160), der von den Mainzer Bürgern ermordet wurde, s. d. Art. Sein Nachfolger 30. Konrad I. von Wittelsbach (1161 bis 1177 und wiederum 1183—1200), Sohn des bayerischen Pfalzgrafen Otto IV., war ein Anhänger des Papstes Alexander III., mußte deßhalb vor Kaiser Friedrich I. fliehen und wurde 1177 Erzbischof von Salzburg. Statt seiner hatte der Kaiser seinen Kanzler, Grafen von Buch, als 31. Christian I. im J. 1165 zum Erzbischof von Mainz bestellt; dieser nahm nun auch an den Kämpfen des Kaisers gegen Rom und Oberitalien lebhaften Antheil (vgl. Raumer, Gesch. d. Hohenst. II, 182. 202. 207. 227. 264). Nach seinem Tode 1183 wurde sein Vorfahrer Konrad wieder eingesetzt (vgl. Will, Konrad von Wittelsbach, Cardinal-Erzbischof von Mainz u. Salzburg, Regensb. 1880). Auf Konrad folgten 32. Siegfried II. von Eppenstein (1200—1230) und 33. Siegfried III. (1231—1249), des Vorigen Neffe, auch ein Graf Eppenstein; dieser stellte die durch Brand verunglückte Cathedrale wieder her, billigte die Absetzung Friedrichs II. und hatte solches Ansehen, daß er hintereinander zwei Kaiser, Heinrich Raspe und Wilhelm von Holland, auf den Thron erhob. Ein darauf bezügliches Denkmal findet sich noch jetzt im Mainzer Dom (Kraus, Inschriften II, 114). Weniger berühmt waren 34. Christian II., der im J. 1251 resignirte, 35. Gerhard I. (1251 bis 1259), 36. Wernher von Eppenstein (1259 bis 1284; Goswin von der Bopp, Erzbischof Wernher von Mainz, Götting. 1872); 37. Heinrich II., ein Franciscaner, bürgerlicher Abkunft und strenge in Handhabung der Kirchenzucht (gest. 1288); dann 38. Gerhard II. von Eppenstein (1289—1305), vom Papste ernannt. Gerhard sprach über König Adolf die Absetzung aus und proclamirte zu Mainz im Dome Albrecht von Oesterreich als deutschen König (Heymach, Gerhard von Eppstein, Erzbischof von Mainz, Straßb. 1880). Einen großen Namen erwarb sich 39. Petrus von Aspelt (1305—1320; s. d. Art.); ihm folgte 40. Matthias Graf von Bucheck (1321 bis 1328), ein Mönch von Murbach. Nach dessen Tod ernannte Papst Johannes XXII. als 41. Erzbischof den Grafen Heinrich von Virneburg (1328 bis 1346); das Capitel wollte diesen jedoch nicht anerkennen und stellte als Gegenbischof Balduin von Lützelburg, Erzbischof von Trier (s. d. Art.), auf. Erst 1337 konnte Heinrich III. die Administration des Bisthums antreten; sein Verhalten war so wenig entsprechend, daß Clemens VI. ihn 1346 absetzte (Glasschröder, Die Aufhebung der

über Heinrich verhängten Censuren, in der Röm. Quartalschr. IV, 69); doch hielt sich Heinrich bis zu seinem Tode 1353 im Besitze des Bisthums, und nun erst konnte 42. Gerlach, Graf von Nassau, der schon 1346 vom Papste ernannt worden war, den Stuhl besteigen. Dieser starb 1371 und hatte 43. Johannes I., Grafen von Luxemburg-Linwei (1371—1373), zum Nachfolger. Das Capitel wählte gegen den vom Papste Ernannten 44. Adolf von Nassau, der das Erzbisthum in Besitz nahm. Nach dem Tode Johannes' I. stellte ihm 1375 Gregor XI. 45. den Markgrafen Ludwig von Meißen entgegen. Doch wurde später ein Vergleich eingeleitet; Ludwig verzichtete 1381 auf Mainz und wurde Erzbischof von Magdeburg. Adolf stiftete als anerkannter Erzbischof von Mainz 1389 die Universität Erfurt (s. d. Art.); er starb am 3. Februar 1390 (Friedensburg, Landgraf Hermann II. und Erzbischof Adolf I. von Mainz, ein Beitrag zur deutschen Territorialgeschichte des 14. Jahrhunderts, Marburg 1886). 46. Konrad II. von Weinsberg (1390—1396) mußte gegen verschiedene Irrlehren, die im Erzstifte Eingang gefunden hatten, einschreiten. 47. Johannes II. von Nassau (1397—1419), ein Bruder des Erzbischofs Adolf, nahm theil an der Absetzung des Königs Wenzel und hatte lange Kriege mit Braunschweig und Hessen. Es wird berichtet, daß er zum Konstanzer Concil mit voller Eisenrüstung eingeritten sei. (Gerits, Zur Gesch. des Erzbischofs Johann II. von Mainz, Hallenser Diss. 1882; Huckert, Politik der Stadt Mainz während der Regierungszeit des Erzbischofs Johann II., Menden 1877; Vers., War Erzbischof Johann der Urheber der Tödtung des Herzogs Friedrich von Braunschweig? Programm von Neisse 1888.) Aehnlich lag 48. Konrad III., Rheingraf von Daun (1419—1434), in beständiger Fehde mit den Mainzer Bürgern, und erst sein Nachfolger 49. Dietrich, Schenk von Erbach (1434—1459), konnte im J. 1435 unter Beistand zweier Commissarien des Baseler Concils die Mißhelligkeiten schlichten. Unter ihm wurde die Kunst, mit beweglichen Lettern zu drucken, erfunden. Nach seinem Tode stritten sich 50. Diether von Isenburg (s. d. Art.), dem der Papst das Pallium sandte, und Adolf II. von Nassau um den erzbischöflichen Stuhl. Die Bürger der bisher freien Reichsstadt Mainz nahmen Partei für den erstern; allein er wurde, weil er die Annaten nicht entrichtet hatte, von Pius II. abgesetzt und von seinem Gegner in einer Schlacht bei Heidelberg 1462 überwunden. 51. Adolf, der 1461 vom Papste anerkannt worden war, eroberte und plünderte darauf Mainz und unterwarf jetzt auch diese Stadt (1462) der weltlichen Hoheit der Erzbischöfe, die bereits auch manche andere Herrschaften erworben hatten und im Laufe der Zeit deren noch mehrere erhielten. Nach Adolfs II. Tod 1475 erhielt wieder Diether das Erzstift und gründete jetzt 1477 die Universität Mainz, die sich bis 1798 erhielt. Er starb am 6. Mai 1482. (Pastor, Gesch. der Päpste II, 115; Menzel, Mitth. zur Gesch. des Erzstiftes Mainz während der Regierung Diethers von Mainz, in den Annalen f. Nassauische Gesch. XII, 142; Jäger, Kurmainz und Duderstadt in den Jahren 1477—1479, Hildesh. 1885; Die kurmainzische Verwaltung der Reichskanzlei in den Jahren 1471 bis 1475, in den Mitth. des Instit. für österr. Gesch.-Forsch. VIII.) Ihm folgten 52. Albert III., Herzog von Sachsen (1482—1484), ein 18jähriger Jüngling (sein Lob bei Valentinelli, Regesten aus Handschr. der Marcusbibl., München 1865, 536); 53. Berthold, Graf von Henneberg (1484 bis 1504; s. d. Art. und Weiß, Berthold v. Mainz, Freiburg 1889); 54. Jacob von Liebenstein (1504 bis 1508); 55. Uriel von Gemmingen (1508 bis 1514; über den Silberschatz des Erzstiftes zu seiner Zeit s. Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit 1888, II, 116; Archiv für ältere Gesch.-Kunde XI, 180); darauf 56. Albrecht von Brandenburg (s. d. Art.), ein Zeitgenosse Luthers, anfänglich der Neuerung nicht abgeneigt, später ihr entschiedener Gegner. Er starb am 24. September 1545 (Gredy, Card. Erzb. Albrecht II. in seinem Verhältnisse zu den Glaubensneuerungen, Mainz 1891).

Während 57. Sebastian von Heusenstamm (1545 bis 1555) auf dem Concil von Trient anwesend war, eroberte Albrecht Alcibiades von Brandenburg die Stadt Mainz und verbrannte den kurfürstlichen Palast nebst mehreren Kirchen. Von da bis zum 30jährigen Kriege regierten 58. Daniel Brendel von Homburg (1555—1582), welcher 1561 die Jesuiten nach Mainz berief und 1562 nach langer Zeit zum ersten Male wieder die Frohnleichnamsprocession durch die Straßen führte; 59. Wolfgang von Dalberg (1582—1601); 60. Johann Adam von Bicken (1601—1604), ein Zögling des Germanicums, der die katholische Religionsübung in den Grafschaften Rieneck und Königstein und zu Lohr wieder herstellte (Annalen f. Nass. Gesch. XV, 238. 243). 61. Johannes Schweikard (Suicard) von Kronenberg (1604—1626), gleichfalls Germaniker, erneuerte, unterstützt von Jesuiten und Kapuzinern, den Katholicismus im Eichsfelde und an der Bergstraße; er selbst verfaßte ein Handbüchlein geistlicher Uebung, Mainz 1612. 62. Georg Friedrich von Greifenklau (1626—1629) begann den Bau des noch erhaltenen kurfürstlichen Schlosses und trat entschieden für das Restitutionsedict ein. Unter 63. Anselm Casimir von Wambold (1629 bis 1647) wurde Mainz wiederholt der Tummelplatz der schwedischen, französischen und kaiserlichen Truppen. Vier Jahre (1631—1635) waren die Schweden Herren der Stadt; schließlich blieb sie in den Händen der Franzosen, während der Kurfürst als Flüchtling in Frankfurt starb (W. Fuchs, Leich- und Lorbeerkranz Anselm Casimiri, Mainz 1647). Es folgte 64. Johann Philipp von Schönborn (1647—1673). Er rettete das Bisthum, obgleich die Schweden beim Abschluß des westfälischen Friedens 1648 die Säcularisation des

Stiftes verlangten. Er war der erste deutsche Fürst, welcher den Hexenprozessen ein Ende machte, gründete 1661 das Priesterseminar, wozu ihm das Institut des sel. Barth. Holzhauser Anlaß gab, baute 1665 ein Waisenhaus und führte die Liturgie und den Choral der römischen Kirche ein, infolge dessen sehr gut ausgestattete liturgische Bücher in Mainz gedruckt wurden. Ein Brief an den Papst über die Einführung des Laienkelches findet sich bei Schelhorn, Amoen. litter. IV, 507. Weniger Glück hatte seine Thätigkeit auf dem Gebiete der äußern Politik (N. Vogt, Europ. Staatsrelationen, Frankf. 1804, I, 304; Pribram, Churwahl Leopolds I., im Archiv f. österr. Gesch. LXXIII; Guhrauer, Kurmainz in der Epoche von 1672, Hamb. 1839; Die Unterwerfung Erfurts, in den Neujahrsbl. der histor. Commission der Provinz Sachsen 1887). Unter ihm begann auch der Streit zwischen Mainz und Köln wegen des Rechtes, den neugewählten deutschen König zu salben. Schon er, noch mehr seine Nachfolger 65. Lothar Friedrich von Metternich-Burscheid (1673—1675), 66. Damian Hartard von der Leyen (1675—1678), 67. Karl Heinrich von Metternich-Winneburg (1679) und 68. Anselm Franz von Ingelheim (1679—1695), waren vielfach in weltliche Händel verflochten; letzterer wird sogar eines geheimen Einverständnisses mit den Franzosen beschuldigt, denen sich Mainz 1688 ergab. Aber schon im folgenden Jahre wurde die Stadt wieder von den Deutschen erobert, und der Kurfürst kehrte zurück. Sein Nachfolger 69. Lothar Franz von Schönborn (1695 bis 1729) machte sein Familienschloß Gaibach in Unterfranken zu einem Musensitze (Monum. typogr. in Bebdorf, Eichst. 1787, Praef. 6) und vereinigte in der dortigen Bibliothek kostbare Drucke und Handschriften (Köhler, Anweis. f. reisende Gelehrte, Frankf. 1762, 40; Hirsching, Beschreib. der Bibliotheken Teutschlands I, Erlangen 1786, 128). Nach Fritzlar berief er die Ursulinen, in Mainz baute er das Rochusspital und erhöhte den Fonds der Universität. Unter ihm weilte in Mainz der Alchymist und Gelehrte Salzinger (Schunk, Beyträge zur Mainzer Gesch. III, Mainz 1790, 409). Nach dem Tode von 70. Franz Ludwig von Pfalz-Neuburg (1729—1732), dem Erbauer des deutschen Hauses in Mainz, wollte das Capitel jeder Einmischung der regierenden Häuser zuvorkommen und wählte in größter Eile aus seiner Mitte den Domcantor 71. Philipp Karl von Eltz-Kempenich (1732—1743). Er wird als sehr fromm und als ächter Bischof geschildert (F. W. E. Roth, Gesch. der Herren und Grafen zu Eltz, Mainz 1890, II, 300; Hennes in der Zeitschrift des Vereins z. Erf. der rhein. Gesch., Mainz 1868, III, 78). Auf ihn folgte 72. Johannes Friedrich Karl von Ostein (1743—1763), ein gewissenhafter, Gerechtigkeit liebender Landesvater und Gönner der Künste und Wissenschaften. 73. Emmerich Joseph, Baron von Breidbach-Bürresheim (1763—1774), geliebt wegen seiner Leutseligkeit und Wohlthätigkeit, aber auch lebenslustig (Erhard, Ueberlieferungen zur vaterl. Gesch., Magdeb. 1827, II, 57. 125); er verbesserte das Münzwesen und den Volksunterricht, dem er das Vermögen der 1773 aufgehobenen Gesellschaft Jesu zuwies. Leider verband er sich mit den Erzbischöfen von Köln und Trier, um 1769 zu Coblenz die sogen. Gravamina der deutschen Bischöfe gegen Rom abzufassen. Noch weiter ging 74. Friedrich Karl Joseph Freiherr von Erthal (1774—1802, s. d. Art.), welcher an der Emser Punktation theilnahm und die Febronianischen Grundsätze beschützte. Während seiner Regierung fiel Mainz im J. 1792 durch Feigheit und Verrath in die Hände der Franzosen unter General Custine, wurde ihnen zwar wieder entrissen, aber am 29. December 1797 wieder von ihnen erobert und der Republik einverleibt. Beim Bombardement der Stadt im J. 1793 gerieth die Domkirche am 18. Juni in Brand und verlor die Dächer ihrer Schiffe, der Thürme und des Kreuzgangs, auch ihre kostbare Bibliothek. In den folgenden Kriegsjahren ward sie zu einem Fouragemagazin entwürdigt, geplündert und verwüstet. Als darauf durch den Lüneviller Frieden (1801) die Stadt Mainz nebst einem großen Theile des Erzstifts an Frankreich fiel, erhielt der französische Domänendirector Guyon von der Regierung die Weisung, alles, was sich noch an beweglichen Gegenständen im Dome befinde, öffentlich an den Meistbietenden zu versteigern. Während der Reichsdeputations-Verhandlungen, welche auch eine Entschädigung des Erzbischofs von Mainz herbeiführen sollten, starb der genannte letzte Mainzer Kurfürst Erthal, und sein bisheriger Coadjutor Dalberg (s. d. Art.) erhielt nun statt der Kurwürde den Titel Kurerzkanzler, die Fürstenthümer Aschaffenburg und Regensburg und die Grafschaft Wetzlar; zugleich wurde das Erzbisthum nach Regensburg verlegt. Das Kurfürstenthum und Erzbisthum Mainz hatte aufgehört. An weltlichem Gebiet hatte dasselbe 150 Quadratmeilen mit ungefähr 400 000 Einwohnern umfaßt. Der Kurfürst hatte 1 400 000, das Capitel, aus 24 adeligen Domherren, darunter 5 infulirten, und 18 Domicellaren bestehend, 380 000 Gulden Einkünfte. Die Erzdiöcese war in 26 Landcapitel getheilt (Ebeling, Die deutschen Bischöfe bis zum Ende des 16. Jahrhunderts, Leipz. 1858, II, 90 ff.).

III. Das gegenwärtige Bisthum. Nachdem Napoleon als Consul im J. 1801 mit Pius VII. ein Concordat geschlossen hatte, erhob er auch Mainz als Hauptstadt des Departement Donnersberg wieder zu einem Bisthume und ernannte am 23. October 1802 den edlen Joseph Ludwig Colmar (1802—1818, s. d. Art.), welcher während der französischen Schreckenstage in Straßburg sein Leben oft auf's Spiel gesetzt hatte, um die Segnungen der Religion zu spenden, zum ersten Bischofe von Mainz. Von dem Cultusminister Portalis unterstützt, von Bonaparte persönlich geachtet, brachte es Colmar dahin, daß im J. 1803 der Dom wiederum dem kirchlichen Ge-

brauche zurückgegeben wurde. Jetzt begann auch dessen bauliche Erneuerung. Aber nach der Schlacht von Leipzig wurden wieder 9000 Soldaten vom 9.—27. November 1813 in den Dom einquartiert, welche aus Noth alles Holzwerk der Kirche verbrannten. Gleich darauf ward dieselbe abermals als Magazin benutzt, und erst nach Wiederbesetzung der Stadt durch die Deutschen am 4. Mai 1814 konnte zur Reinigung des Domes geschritten und am 12. November 1814 wieder der erste Gottesdienst darin gehalten werden. Um dieselbe Zeit wurde Mainz durch den Wiener Congreß dem Großherzogthum Hessen-Darmstadt einverleibt. Einige Jahre später, 15. December 1818, starb Bischof Colmar, und es folgte eine zwölfjährige Sedisvacanz, bis 1827 nach Errichtung der oberrheinischen Kirchenprovinz (s. d. Art.) 2. Vitus Burg zum Bischofe von Mainz erhoben und am 12. Januar 1830 feierlich installirt wurde. Leider wurde das durch Colmar in's Leben gerufene und glücklich blühende Priesterseminar durch die Regierung geschlossen und die Theologen an die Landesuniversität Gießen gewiesen (vgl. Brück, Gesch. der kath. Kirche im 19. Jahrhundert II, Mainz 1889, 422 ff.). Nachdem Burg am 22. Mai 1833 gestorben war, folgten 3. Johann Jacob Humann, geboren zu Straßburg 1771, zum Bischofe gewählt 16. Juli 1833, consecrirt 11. Juni 1834, gestorben schon 19. August 1834; dann 4. Petrus Leopold Kaiser, geboren zu Mühlheim a. M. 1788, gewählt 6. October 1834, consecrirt 30. Juni 1835, gestorben 30. December 1848. Bei den äußerst schwierigen Verhältnissen, in welchen er dem Staate gegenüber sich befand (vgl. d. Art. Lennig), und bei der religiösen und politischen Gährung, die zu Mainz 1847 zur Bildung einer deutschkatholischen Gemeinde führte, zeigte er Klugheit und Festigkeit. Er hinterließ Sonntagspredigten, Mainz 1823, Gesammelte Hirtenbriefe, ebd. 1835—1843, u. A. Dem am 22. Februar 1849 zum Bischof erwählten Gießener Professor Leopold Schmid, geboren 9. Juni 1808 zu Zürich, gestorben 20. December 1869 zu Gießen, versagte Papst Pius IX. die Bestätigung, da er die für einen Bischof erforderlichen Eigenschaften nicht besitze (L. Schmid, Ueber die jüngste Mainzer Bischofswahl, Gießen 1850; E. Friedberg, Der Staat und die Bischofswahlen in Deutschland, Leipzig 1874, I, 296). Als die Mehrheit des Capitels am 1. Februar 1850 nochmals vergeblich um Bestätigung gebeten hatte, brachte das ganze Capitel am 24. Februar mit Zustimmung der Regierung dem Papste drei Candidaten in Vorschlag; aus diesen ernannte Pius im Juni 1850 den Propst von St. Hedwig in Berlin, 5. Wilhelm Emmanuel Freiherrn v. Ketteler, zum Bischofe. Ueber sein Wirken, insbesondere die Herstellung der theologischen Facultät zu Mainz, s. d. Art. Nach seinem 1877 erfolgten Tode blieb die Diöcese neun Jahre verwaist; der sog. Culturkampf führte die Schließung des Seminars und des Convicts und die Zerstörung anderer religiösen Anstalten herbei. Erst nach langen Unterhandlungen wurde 6. Dr. Paul Leopold Haffner, geb. zu Horb 21. Januar 1829, Priester 1852, Professor der Philosophie am Seminar zu Mainz 1855, Domcapitular 1866, zum Bischofe ernannt und am 25. Juli 1886 consecrirt. Es gelang ihm, einige der Kirche ungünstige Gesetze in Wegfall zu bringen; so erfolgte 1887 die Möglichkeit, die Pfarreien wieder zu besetzen, 1888 die Wiedereröffnung des Seminars und des Convictes zu Mainz.

Gegenwärtiger Stand des Bisthums. Den vom Domcapitel zu wählenden Bischof umgeben 7 Domcapitulare, welche abwechselnd vom Bischof und vom Capitel ernannt werden, und 4 Dompräbendaten. Das Priesterseminar ad S. Bonif. mit einem vierjährigen Cursus besitzt eine werthvolle Bücherſammlung. Knabenconvicte bestehen zu Mainz, Dieburg und Bensheim. Von den 1271 Geistlichen wirken 250 (Pfarrer und Kapläne) auf 162 Pfarreien in 17 Decanaten mit 269 900 Katholiken neben 648 150 Andersgläubigen. Von Ordensleuten sind die Kapuziner zu Mainz und Dieburg in der Seelsorge beschäftigt, die Schulbrüder geben Unterricht in Mainz; früher versahen die Jesuiten eine Station zu St. Christoph daselbst. Die Englischen Fräulein, jetzt auch außerhalb des Bisthums (Fulda, Wiesbaden) verwendet, und die Mainzer Schwestern von der göttlichen Vorsehung haben ihr Mutterhaus in Mainz; letztere leiten das St. Josephsstift in der Neustadt und das Mariahilfstift, jenes für Pensionäre und Haushaltungsunterricht, dieses für Dienstboten; es wirken außerdem als Krankenschwestern die Aachener Franciscanerinnen, die barmherzigen Schwestern vom hl. Vincenz, die Niederbronner Schwestern und die Borromäerinnen im Bisthume; je ein Kloster haben die Nonnen der ewigen Anbetung und die vom guten Hirten in Mainz. Der Gesellenverein und das Lehrlingshaus stehen unter Weltgeistlichen. Rettungshäuser für Kinder sind in Neustadt i. O. und Klein-Zimmern.

Literatur. Die erste gedruckte Geschichte der Erzbischöfe gab C. Bruschius, Epitome de omnibus Germaniae episcopatibus, Norimb. 1549, fol. 2 sq. Dieser nur biographische Data bietenden Arbeit folgte in einem mäßigen Quartanten 1604 Serarius S. J., Rerum Moguntinensium libri quinque, welchen G. Joannis bis auf seine Zeit (1722) weiterführte und zu einem stattlichen Folianten von 1700 Seiten erweiterte; im zweiten Bande behandelt Joannis vornehmlich die Stifts- und Klostergeschichte, im dritten die Concilien, Alterthümer und Weltliches. Auf der alten Archidiaconatseintheilung beruht die Urkundensammlung Würdtwein, Dioecesis Mog. in archidiaconatus divisa, 4 voll., Mannh. 1769; Scheppler, Codex ecclesiasticus Mog. novissimus (1547 ad 1688), Aschaffenb. 1802, blieb unvollendet; Werner, Dom von Mainz, 3 Bde., Mainz 1827 bis 1836, enthält eine Geschichte der Erzbischöfe und basirt auf Joannis; Hennes, Die Erzbischöfe

von Mainz, 3. Aufl., Mainz 1879; Jaffé, Monum. Moguntina (Bibl. rer. germ. III), Berol. 1866, bringt die Vita S. Bonif., Epistolae Mog., Vita S. Bardonis, Adalberti, Arnoldi etc. Die bedeutendste Arbeit der neuern Zeit bietet Böhmer-Will, Regesten zur Gesch. der Mainzer Erzbischöfe von Bonif. bis Uriel (742—1514), Innsbruck 1877—1886; sie reichen bis Heinrich II. (1288). Vgl. zu den einzelnen Bischöfen die Artikel der Allgem. deutschen Biographie, Leipzig 1875 ff.; zu den Weihbischöfen Severus, Memoria Propontificum, Agathopoli 1763. Geschichtsblätter für die mittelrheinischen Bisthümer, 2 Jahrg., Mainz 1883 ff.; Wagner, Die vormaligen geistl. Stifte im Großherzogthum Hessen, 2 Bde., Darmstadt 1873—1878; Falk, Heiliges Mainz, Mainz 1877, behandelt die Heiligthümer in Stadt und Bisthum; Mousang, Die Mainzer Katechismen, ebd. 1877; Falk, Die Drucke des Missale Mog., Brev., Agenda, Directorium, im Centralblatt für Bibliothekwesen, 1886 ff.; Kirchliche Statistik für das Bisth. Mainz 1830. 1838. 1847. 1855. 1866; früher, schon von 1740 an, Kurfürstl. Hof- und Staatskalender; Schumann, Sammlung der das Kirchen- und Schulwesen betr. Verordnungen, Mainz 1840; Ausschreiben des Ordinariates, gedruckt seit 1835; K. A. Schaab, Gesch. der Stadt Mainz, 4 Bde., Mainz 1841—1855. Die Baugeschichte des Doms behandeln F. Schneider, Berlin 1886, eine Folio- und eine Octavausgabe, und Bockenheimer, Mainz 1879. Ueber die Simultanverhältnisse handelt Köhler, Die Simultankirchen im Großh. Hessen, ihre Geschichts- und Rechtsverhältnisse, Darmst. 1889. [Falk.]

IV. Synoden. Die erste größere Bischofssynode zu Mainz, deren Acten wir besitzen, fand unter Karl dem Großen 813 statt. Kaiser Karl befahl, daß fünf Synoden in den verschiedenen Theilen seines Reichs, zu Mainz, Reims, Tours, Chalons und Arles, über gewisse Fragen berathen und die Ergebnisse einer gemeinsamen Berathung in Aachen unterstellen sollten. Am 6. Juni traten die austrasischen Großen geistlichen und weltlichen Standes unter Erzkaplan Hiltibold von Köln und den Erzbischöfen Riculf von Mainz und Arno von Salzburg — Amalar von Trier war auf einer Gesandtschaftsreise nach Constantinopel abwesend — in Mainz zusammen, angeblich 30 Bischöfe, 25 Aebte, dazu mehrere Großen und königliche Richter. Sie hielten ein dreitägiges Fasten mit feierlichen Bittgängen, dann zogen sie sich am 9. Juni in das Kloster St. Alban zurück und ordneten sich in die üblichen drei Turmen, worauf die Bischöfe sich mit der heiligen Schrift, den Canones und den Werken der Väter, die Aebte mit der Regel des hl. Benedict beschäftigten, die weltlichen Stände dagegen die Volksrechte behandelten und Recht sprachen. Die 56 zu Mainz entworfenen Canones verbreiten sich über die meisten Punkte des kirchlichen Lebens und sind meist Wiederholung früherer in den Capitularien veröffentlichten Bestimmungen (Hartzheim, Concil. Germ. I, 404 sq.; Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl., III, 759 ff.). Diese Beschlüsse zugleich mit denen der vier anderen Synoden unterlagen dann im September 813 auf der Reichssynode zu Aachen bei Gelegenheit der Krönung Ludwigs des Frommen einer weitern Prüfung. Nur acht von den Mainzer Canones erlangten die allgemeine Zustimmung mit der ausdrücklichen Angabe, daß sie dem Mainzer Concile entnommen seien. Bei einigen anderen Satzungen der Reichssynode liegen die Mainzer Canones zu Grunde, ohne ausdrücklich genannt zu sein (Mon. Germ. Leg. II, 552 sq.). Doch auch so erhielten die Sätze der Reichssynode nicht insgesammt die kaiserliche Bestätigung, sondern in dem zur Veröffentlichung der Beschlüsse erlassenen Capitular (Mon. G. Leg. I, 187 sq.) wurden sowohl solche weggelassen, die von der Reichssynode gebilligt worden waren, als auch solche aufgenommen, welche, von den einzelnen Synoden in Vorschlag gebracht, zu Aachen keine Billigung erlangt hatten. Von den Mainzer Beschlüssen sind dreizehn in das Capitular aufgenommen. (Vgl. Eckhart, Franc. Orient. II, 77 sq.; Sigism. Calles, Annales eccl. Germ. III, 84 sq.; Binterim, Conc.-Gesch. II, 338 f. 456 f.; Hefele III, 766 ff.) — Die zweite größere Bischofssynode zu Mainz fällt in's Jahr 847. Am 21. April war Erzbischof Otgar von Mainz gestorben. Ludwig der Deutsche verlieh die erledigte Metropole an Rabanus Maurus. Dieser wurde am 26. Juni consecrirt und versammelte dann mit königlicher Bewilligung Anfang October eine Provinzialsynode zu Mainz, auf der außer elf Suffraganen auch der vertriebene Erzbischof Ansgar von Hamburg erschien. Nur ein Suffragan, Ratold von Straßburg, fehlte, wahrscheinlich deßhalb, weil Straßburg zu Lotharingien gehörte und dieß ihm Rücksichten auferlegte. Sie hielten ein dreitägiges Fasten mit feierlichen Bittgängen, dann wurden allgemeine Gebete für den König und die königliche Familie angeordnet und sämmtlichen Geistlichen, Pfarreien und Klöstern zu halten befohlen. Die Sitzungen fanden im Kloster St. Alban statt. Man theilte sich in zwei Turmen, die Bischöfe mit ihrem Weltclerus und die Aebte mit ihren Mönchen. In dem Synodalschreiben an den König entwirft die Synode ein trauriges Bild von den damaligen Zuständen. „Gegenwärtig", heißt es, „werden weder die heiligen Orte in Ehren gehalten, noch die Priester Gottes nach Gebühr geachtet; letztere peitscht, beraubt, mißhandelt man auf mannigfache Weise. Die große Noth zwingt uns daher, bei Euch Beschwerde zu führen und zu bitten, daß Ihr, dem Beispiele Eurer erlauchten Ahnen folgend, die Kirche Gottes, ihre Besitzungen und ihre Diener unverletzt erhalten möget." Von den 31 Beschlüssen stimmen mehrere fast wörtlich mit den Sätzen der Synode vom Jahre 813. Weiter zog die Synode eine Pseudoprophetin in Untersuchung. Thiota, ein Weib aus Alamannien, hatte den nahen Weltuntergang verkündigt, der noch im selbigen Jahr

erfolgen werde. Ihre vielfachen Prophezeiungen machten im Bisthum Konstanz großes Aufsehen. Das gemeine Volk, selbst Cleriker hingen ihr an, man brachte ihr Geschenke und empfahl sich ihrem Gebet. In Mainz, wohin sie gekommen, vor das Concil geführt und scharf befragt, bekannte sie, daß Gewinnsucht und der Rath eines Priesters sie zu dieser Gaukelei verleitet habe. Die Synode ließ sie öffentlich auspeitschen, und damit hörte ihr Prophetenthum auf. Auch die Sache Ansgars, nämlich die Vereinigung der Stühle Hamburg und Bremen, scheint auf der Synode verhandelt worden zu sein; die Anwesenheit Ansgars und die Worte seines Biographen Rimbert (Mon. Germ. SS. II, 706 sq.) weisen darauf hin. Am Schlusse der Capitel sagt die Synode: „Viele andere Gegenstände sind in Antrag gebracht worden, ohne daß wir jedoch alle auf gegenwärtigem Concil zu erledigen vermocht hätten." (Hartzheim, Concil. Germ. II, 151 sq.; Eckhart, Franc. Orient. II, 392; Sigism. Calles, Annal. eccl. Germ. III, 352; Mabillon, Annal., ed. Luc. II, 628; Annal. Fuld., M. G. SS. I, 365; Binterim, Conc.-Gesch. II, 413 f. 495 f.; Hefele, Conc.-Gesch. IV, 124 ff.) — Anfangs October 848 hielt Ludwig der Deutsche einen Reichstag zu Mainz. Nach fränkischem Herkommen verband man mit demselben eine Synode. Die versammelten Bischöfe traten unter Rabans Vorsitz zu conciliarischen Verhandlungen zusammen. Die Acten fehlen. Daß auch lotharingische Bischöfe zugegen waren, ist unwahrscheinlich; das Verzeichniß der Synodalväter bei Trithemius (Chron. Hirsaug. h. a., ed. S. Gall. I, 20) ist offenbar fehlerhaft, da mehrere der dort genannten Bischöfe bereits todt, andere damals noch nicht Bischöfe waren. Der Häretiker Gottschalk erschien auf der Synode, ward verhört, verurtheilt und seinem Metropoliten Hincmar von Reims überantwortet; zuvor mußte er einen Eid schwören, daß er den deutschen Boden nie mehr betreten wolle. Die Vereinigung Bremens mit Hamburg, wovon Rimbert (l. c.) spricht, dürfte auf dieser Mainzer Synode entschieden worden sein. Auch beurkundet Ludwig der Deutsche unter dem 11. November zu Mainz die auf Klage des Bischofs Egibert auf der Fürstenversammlung zu Frankfurt getroffene Entscheidung, wonach die Stiftung und Immunität des Hochstifts Osnabrück bestätigt und demselben die streitig gemachten Zehnten zugesprochen werden. (Hartzheim II, 162; Eckhart II, 396; Calles III, 356; Mabillon, Annal. II, 636; Annal. Fuld. h. a., M. G. SS. I, 365; Binterim II, 417 f.; Böhmer, Regest. Carol. 78; Hefele IV, 130 ff.) — Das nächste Bischofsconcil zu Mainz fällt in den October 852. Die Gründe, mit welchen Pertz in seiner Vorerinnerung zu den Acten des Concils sich für das Jahr 851 entscheidet, halten nicht Probe (Binterim II, 429). Rudolf von Fuld bezeichnet die Synode deutlich als eine allgemeine deutsche, indem er sagt, die Bischöfe Ostfrankens, Bayerns und Sachsens seien unter dem Vorsitze des Metropoliten Raban zur Synode zusammengetreten (M. G. SS. I, 367). Daß auch die alamannischen Bischöfe sich einfanden, erhellt aus dem Verzeichnisse in den Acten, welches die Bischöfe Salomo von Konstanz, Esso von Chur, Lanto von Augsburg aufführt. Von den drei Metropoliten Deutschlands waren nur zwei anwesend: Raban von Mainz und Liupramnus von Salzburg; der dritte, Ansgar, befand sich, wie es scheint, auf der Missionsreise nach Schweden. Außer den beiden Erzbischöfen zählte die Versammlung 14 Bischöfe, 4 Chorbischöfe und 3 Aebte, unter diesen Abt Folowin von Reichenau. Die 25 Beschlüsse stimmen vielfach mit denen des Jahres 813 und 847 überein. Die Synode war, wie üblich, mit einer weltlichen Reichsversammlung verknüpft. Ludwig der Deutsche verlieh auf derselben den Mönchen des Klosters Rheinau das Recht, ihren Abt und ihren Vogt frei zu wählen. Auch wurde über die Abgaben der Klöster Corvey und Herford an den Bischof von Osnabrück auf der Synode verhandelt, wie solches die Urkunde Ludwigs des Deutschen zu Frankfurt vom 22. Mai 853 meldet. (M. G. Leg. I, 410 sq.; Hartzheim II, 165 sq.; Neugart, Cod. dipl. Alamanniae I, 279; Binterim II, 429 f. 503 f.; Hefele IV, 179 ff.) — Ueber die Synode, welche Erzbischof Karl zu Anfang October 857 in Mainz versammelte, ist außer der Notiz bei Rudolf von Fuld (M. G. SS. I, 370) nichts Näheres bekannt. Das Schreiben des Papstes Nicolaus I. an Erzbischof Karl und seine Suffraganen (Martène, Ampl. Coll. I, 149), welches auf eine größere bischöfliche Synode (man vermuthet die Mainzer vom Jahre 857, ib. Praef. p. XVII) hinweist, ist hinsichtlich seiner Aechtheit nicht unverdächtig. (Vgl. Binterim III, 5 f.; Hefele IV, 202 f.) — Dann versammelte Erzbischof Liutbert im Sommer 867 eine bischöfliche Synode zu Mainz. Die Betrügereien zweier sächsischen Priester, welche sich göttlicher Wundergaben und himmlischer Visionen rühmten und Geschenke annahmen, wurden auf der Synode aufgedeckt und bestraft (Annal. Xant., M. G. SS. II, 232). Die Acten der Synode fehlen. Doch enthält die Darmstädter Handschrift 2123 (olim Colon. 124, 4, Saec. XI) eine Canonsammlung in vier Büchern, welche Wasserschleben, Beiträge S. 20 f., genau beschreibt. Im J. 888 fand zu Mainz unter Liutberts Vorsitz eine neue große Bischofssynode statt. Karl der Dicke war im December 887 entthront worden. Arnulf von Kärnthen schrieb einen Reichstag nach Frankfurt aus und begab sich selbst dahin (M. G. SS. I, 405). Er weilt allda im Juni und Juli 888 (Böhmer, Reg. Carol. 103). Kurz vor oder nach der Frankfurter Versammlung nun dürfte die Synode fallen. Die Erzbischöfe Liutbert von Mainz, Willibert von Köln, Radbod von Trier mit ihren Suffraganen erschienen, ferner die Erzbischöfe Theotmar von Salzburg und Adalgar von Hamburg-Bremen, höchst wahrscheinlich

auch die neustrischen Metropoliten Fulco von Reims mit seinen Suffraganen Honorat von Beauvais und Herdilo von Noyon, und Johannes von Rouen; auch der berüchtigte Bischof Liutwart von Vercelli, ehemaliger Kanzler Karls des Dicken. Wenigstens unterzeichnen diese Bischöfe eine Urkunde (Hartzheim II, 378), welche laut alten Nachrichten (Martène, Ampl. Coll. I, 661) auf dem Mainzer Concil ausgestellt wurde. Die Vorrede der Acten entwirft ein entsetzliches Bild der damaligen Zustände infolge der Normannenverwüstungen. Die Altäre sind umgestürzt, die Klöster vernichtet, die Kirchen verbrannt. Hohe und niedere Cleriker sind von den Heiden erschlagen worden, Mönche und Nonnen irren unstät umher, ohne zu wissen, wohin sie sich wenden sollen, und nicht ohne Gefahr für ihre geistlichen Gelübde. Zu dem äußern Feind gesellen sich innere Ruhestörer, Räuber und Abtrünnige, die, weder göttliches noch menschliches Recht achtend, den Schwächern berauben, morden und unterdrücken. Die Synode trifft in 26 Canones zweckmäßige Verordnungen. Zugleich wurde auf der Synode eine Urkunde für die Klöster Neucorvey und Herford unterzeichnet. Abt Bovo von Neucorvey hatte gebeten, die Versammlung möge gewisse Freibriefe, welche beiden Klöstern erst neulich von König Arnulf und früher von seinen Vorgängern auf dem Throne, sowie von den Päpsten Adrian III. und Stephan V. verliehen worden waren, durch ihre Unterschrift bekräftigen. Die Urkunde besagt, daß beiden Klöstern vollkommene Freiheit zustehe, ihr bewegliches und unbewegliches Eigenthum zu verwalten; niemand, namentlich kein Bischof von Paderborn, dürfe sich herausnehmen, diese Rechte zu schmälern; beide Klöster hätten das Recht, ihre Vorsteher frei zu wählen; man bitte den König, ihnen nie einen Vorsteher aufzudrängen, wie es denn überhaupt unrecht sei, Soldaten aus dem Kirchengut zu belohnen. Würden die genannten Vorrechte der Klöster Neucorvey und Herford angetastet, so hätten sie die Befugniß, zuerst bei dem Mainzer Erzbischofe als ihrem Metropoliten zu klagen; und wenn dieß nicht helfe, Berufung an den römischen Stuhl einzulegen und die Sache vor dessen Gericht zu bringen. Adalgar von Hamburg-Bremen unterzeichnet die Urkunde erst hinter Hildegrin von Halberstadt. Er war nämlich eben erst Erzbischof geworden und hatte noch nicht das Pallium. Erzbischof Rimbert hatte ihn zum Coadjutor und Nachfolger vorgeschlagen; als derselbe bald darauf (Juni 888) starb, belehnte Arnulf den Erzbischof Adalgar und nahm ihn in den Staatsrath auf. Da Adalgar Mönch von Neucorvey war, gab das Kloster seine Zustimmung, und die Synode genehmigte das Geschehene (Vita Rimberti c. 21, M. G. SS. II, 774). Es kann nur die Mainzer Synode 888 gemeint sein. Wenn Adam von Bremen Arnulf den Erzbischof durch Darreichung des Hirtenstabes, per baculum pastoralem, investiren läßt, so beruht das theils auf Mißverständniß der Worte des Biographen Rimberts, theils überträgt er die Zustände seiner Zeit auf jene früheren. Das Schreiben Stephans V. an Erzbischof Liutbert (Mansi, Suppl. Conc. I, 1043) hat mit den Verhandlungen des Concils nichts gemein und ist auch hinsichtlich seines Inhalts nicht unverdächtig. (Hartzheim II, 368 sq.; Eckhart, Franc. Orient. II, 704 sq.; Calles, Annal. III, 687 sq.; Mabillon, Annal. h. a. III, 250; Binterim III, 31 f. 177 f.; Hefele IV, 546 ff.) Damit schließt die Reihe der fränkischen Synoden zu Mainz.

Im 10. Jahrhundert fand eine Provinzialsynode zu Mainz zwischen 950—954 statt, über welche ein kurzer Bericht Mon. Germ. SS. IV, App. 159 abgedruckt ist. Im J. 963 traf eine zahlreich besuchte Nationalsynode zu Mainz, deren Acten Trithemius noch vor sich hatte, treffliche Verordnungen für Reform des Säcular- und Regularclerus (Chron. Hirs. h. a. I, 108). Im 11. Jahrhundert fand 1023 eine Bischofssynode zu Mainz statt (Hartzheim III, 51; Hefele IV, 677). Eine andere hielt Leo IX. 1049 zu Mainz (Hartzheim III, 112; X, 681; Hefele IV, 734; vgl. noch Theiner, Ueber Ivo's vermeintl. Decret, Mainz 1832, 89 f.). Erzbischof Siegfrid versammelte 1071 zu Mainz eine glänzende Bischofssynode (Hefele IV, 888). Wir übergehen die Ostersynoden zu Mainz 1080 und 1085 in Sachen Heinrichs IV. gegen Gregor VII. — Im 12. Jahrhundert finden sich Mainzer Bischofssynoden erwähnt zu den Jahren 1128. 1130. 1131; letzterer präsidirte der Legat des Papstes Innocenz II.; dann 1143. 1154 (vgl. Günther, Cod. dipl. Rheno-Mosell. I, 353) und 1180. (Die Notizen über sie hat Hartzheim III u. X; Hefele-Knöpfler V.) — Was das 13. Jahrhundert betrifft, so wurde 1233 eine Provinzialsynode in Gegenwart des Königs Heinrich und vieler geistlichen und weltlichen Großen gehalten. Hauptgegenstand war die in Deutschland immer weiter um sich greifende Häresie und dann die Disciplin der Cleriker (Hefele-Knöpfler V, 1026). Dann fanden Provinzialconcilien zu Mainz 1234 und 1239 statt (Hartzheim III, 567; Hefele-Knöpfler V, 1033. 1083); ein anderes 1243 (Hartzheim III, 569; IV, 616; Hefele-Knöpfler V, 1098); ein anderes 1259 (Hartzheim IV, 576); eines 1261 (Hartzheim III, 596; IV, 617; Hefele-Knöpfler VI, 69); endlich eines 1292. — Im 14. Jahrhundert wurden Mainzer Provinzialconcilien 1310, 1312 u. 1327 gehalten; die Acten finden sich Hartzheim IV; Binterim VI, 40; Hefele-Knöpfler VI, 473. 498. — Im 15. Jahrhundert feierten Erzbischof Konrad III. 1423, Erzbischof Theodorich I. 1451 und 1455 Provinzialconcilien zu Mainz (Hartzheim V; Hefele VII, 382; Hefele-Hergenröther VIII, 51). Die Statuten von 1451 erschienen als Statuta nova alsbald in Incunabeldrucken, hierauf in Verbindung mit denen der Synode von 1310 als Statuta vetera et nova (vgl. Hain n. 15039

ad 15041), dann 1512 zu Hagenau. — Im 16. Jahrhundert traf Erzbiſchof Sebaſtian auf dem Mainzer Provinzialconcil 1549 eine Reihe zweckmäßiger Verordnungen (Hartzheim VI, 563). Fortan fanden, wie es ſcheint, keine conciliariſchen Verſammlungen mehr in der alten Metropole ſtatt. — Diöceſanſynoden zu Mainz ſind aus den Jahren 1074, 1090, 1124, 1127, 1149, 1150, 1171, 1191, 1196, 1209 (Wenk, Hist. Hass. II, prob. p. 131), 1227, 1233, 1250, 1298, 1301, 1316, 1318, 1322, 1499, 1527 bekannt; man findet ſie bei Hartzheim III. VI. X, die von 1527 auch bei Hefele-Hergenröther IX, 577 ff. (Vgl. noch J. A. Schmid, Dissertatio, qua historiam conciliorum Mogunt. et imprimis concilii a. 1310 habiti . . . publicae ventilationi sistit, edendisque statutis provincialibus Mogunt. anni 1310 praemittit P. Lyserus, Helmst. 1713 [auch bei Joannis III, 281]; Würdtwein, Elenchus conciliorum Mogunt., Mogunt. 1761; Id., Concilia Mogunt. . . . novis accessionibus aucta, queis disciplina ecclesiae Mog. saec. XIV. XV. XVI. etc. illustratur, Mannh. 1766.) [Floß.]

Maiſtre, Graf Joſeph von, katholiſcher Publiciſt, geb. am 1. April 1754 zu Chambéry aus einer urſprünglich aus Languedoc ſtammenden Familie, die ſich in Piemont niedergelaſſen hatte, wurde 1788 Senator zu Chambéry und emigrirte 1793 nach der Beſetzung ſeines Vaterlandes durch die Franzoſen. Als 1799 der König von Sardinien ſich genöthigt fand, das feſte Land zu verlaſſen, folgte ihm der treue Graf von Maiſtre auf die Inſel Sardinien und wurde mit der Leitung der ſardiniſchen oberſten Kanzlei beauftragt. Im Jahre 1803 wurde der Graf als bevollmächtigter Miniſter an den ruſſiſchen Hof geſchickt und kehrte von dort erſt 1817 zurück. Er ſtarb als Staatsminiſter, Kanzler von Sardinien und Mitglied der Akademie der Wiſſenſchaften zu Turin am 26. Februar 1821. Außer mehreren kleinen gehaltreichen Schriften erſchienen von ihm vier größere Werke: Considérations sur la France, Londres (Neuchâtel) 1796, in ſpäteren Auflagen vermehrt mit dem Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines, Par. 1814. 1821; Du Pape, 2 vols., Lyon 1819. 1821; De l'église gallicane dans son rapport avec le souverain pontife, Par. 1821, Lyon 1829; Les Soirées de Saint-Pétersbourg, 2 vols., Par. 1821. Katholiſcher Glaube und katholiſche Lehre iſt Geiſt und Seele dieſer nach Inhalt und Form ausgezeichneten Schriften. Niemand hat beſſer als Graf Maiſtre es einleuchtend gemacht, daß die wahren Grundurſachen der allgemeinen Erſchütterung aller Verhältniſſe von Kirche und Staat die verkehrten Lehren ſeiner Zeit ſeien, und daß das erſte und feſteſte Band aller Geſellſchaft nur in der Religion beſtehe. Maiſtre war wieder der Erſte, der es unternahm, die Verdienſte des Papſtthums um die Geſammtcultur Europa's ausführlich darzuſtellen und die hohe Wichtigkeit der päpſtlichen Macht für die wahren Grundlagen der Societät und Civiliſation zu zeigen. Nachdem Friedrich v. Schlegel auf die Bedeutung des Werkes über den Papſt aufmerkſam gemacht hatte, unternahm der verdiente Moritz Lieber, die genannten Werke in Verbindung mit einigen Freunden in's Deutſche zu überſetzen; ſie erſchienen in 5 Bänden Frankfurt 1822—1826, und Karl J. H. Windiſchmann begleitete die Abendſtunden von St. Petersburg mit Betrachtungen über die Schickſale der Philoſophie in neuerer Zeit (ſeparat Frankf. 1826). Nach hinterlaſſenen Manuſcripten de Maiſtre's veröffentlichte ſein Sohn Rudolf Lettres et opuscules inédits mit einer Biographie, 2 Bde., Brüſſel 1851. Die Correspondance diplomatique gab A. Blanc 1858 zu Paris heraus; es folgten durch Graf Karl de Maiſtre Oeuvres inédites, Par. 1870. (Vgl. J. C. Glaſer, Graf J. de Maiſtre, Berlin 1865; Margerie, Le comte J. de Maistre, Par. 1883.) [Schrödl.]

Majeſtätsrechte, ſ. Jus circa sacra.

Majolus, Abt, ſ. Clugny.

Major, Georg, lutheriſcher Theologe, an deſſen Namen ſich der ſog. Majoriſtiſche Streit innerhalb des Lutherthums knüpft, wurde am 25. April 1502 zu Nürnberg geboren. Der Kurfürſt Friedrich von Sachſen nahm ihn unter ſeine Kapellknaben auf und ermöglichte ihm den Beſuch der Univerſität Wittenberg. Schon im J. 1529 wurde ihm das Rectorat an der Schule zu Magdeburg anvertraut, und durch ſeinen rühmlichen Fleiß und Eifer kam die dortige Schule zu bedeutendem Flor. Sieben Jahre ſpäter wurde er Superintendent zu Eisleben, und im J. 1539 kam er als Profeſſor der Theologie und als Prediger an der Schloßkirche nach Wittenberg; im J. 1544 erhielt er die theologiſche Doctorwürde. Zu dem Religionsgeſpräche, welches nach dem Wunſche des Kaiſers in Regensburg ſtattfinden ſollte, wurde Major, da er nach Luthers Meinung Mann genug dazu wäre, am 10. Januar 1546 abgefertigt; beigegeben waren ihm Butzer, Brenz und Schnepf, und die augsburgiſche Confeſſion und Apologie war ihnen in ihrer Inſtruction als Richtſchnur geſtellt. Begreiflicherweiſe kam aber hier ſo wenig eine Vereinigung zu Stande, daß die ſächſiſchen Collocutoren am 20. März Regensburg wieder verließen. Nun brach der ſchmalkaldiſche Krieg aus, und Major ſah ſich veranlaßt, das bedrohte Wittenberg zu verlaſſen. Nur der Umſtand, daß ihm Herzog Auguſt von Sachſen das Amt eines Hofpredigers und Superintendenten in Merſeburg 1547 übertrug, rettete ihn und die Seinen vor bitterer Noth. Doch ſchon im folgenden Jahre nach Beendigung des Krieges konnte er wieder nach Wittenberg zurückkehren. Vergebens ließen ihm der König von Dänemark und der Herzog Friedrich von Holſtein im J. 1551 glänzende Stellen anbieten, dagegen nahm er im Anfang des Jahres 1552 einen Ruf nach Eisleben als Superintendent

der Mansfelder Kirche an. Er war jedoch um diese Zeit durch seine Theilnahme an den Verhandlungen über das Leipziger Interim (s. d. Art.), in welchem die Feinde dieser Formel so viele päpstliche Irrthümer witterten, und besonders durch die in dasselbe aufgenommene Aeußerung, daß der Mensch bei dem Werke der Besserung und Rechtfertigung sich nicht als ein todter Block verhalte, der Zelotenpartei sehr mißfällig oder mindestens verdächtig geworden; dazu kam noch, daß ihn Amsdorf (s. d. Art.) zu Ende des Jahres 1551 in einer Schrift des Adiaphorismus (s. d. Art. Adiaphoristen) und der Verfälschung der Rechtfertigungslehre beschuldigte und ihm namentlich vorwarf, 1. daß er irgendwo geschrieben habe, er wolle über das Wörtlein sola, oder über die Formel, daß der Glaube allein gerecht mache, nicht streiten; 2. daß in einer seiner Schriften der Ausdruck vorkomme, der Glaube mache fürnehmlich selig; 3. daß er mehrmals ausdrücklich gelehrt habe, gute Werke seien nöthig zur Seligkeit. Deßhalb erhoben die Prediger der Grafschaft, als heftige Gegner des Interims bekannt, Anfangs Schwierigkeiten, ihn als ihren Vorgesetzten anzuerkennen, und ließen sich endlich Majors Anstellung nur gegen die Zusage gefallen, daß der neue Superintendent an dem bisherigen kirchlichen Zustande nichts ändere und sich von der schon berührten öffentlichen Anklage genügend reinige. Major verfaßte deßhalb noch im J. 1552 eine Antwort auf die Anklageschrift Amsdorfs und wies die erste der Beschuldigungen als eine Unwahrheit zurück, indem er Jedermann aufforderte, ihm diejenige Stelle seiner Schriften, in welcher jener Ausdruck stehen sollte, namhaft zu machen. Hierauf erklärte er sich über die Anhänglichkeit an die Lehre vom allein rechtfertigenden Glauben in der bestimmtesten Weise, glaubte sich nun aber auch in Beziehung auf die Lehre von den guten Werken berechtigt, keinen weitern Rückhalt zu beobachten, und ließ daher in seine Vertheidigungsschrift die Worte drucken: „Das bekenne ich aber, daß ich also vormals gelehrt habe und noch lehre und fürder alle meine Tage so lehren will, daß gute Werke zur Seligkeit nothwendig sind, und sage öffentlich und mit klaren Worten, daß Niemand durch böse Werke selig werde, und daß auch Niemand ohne gute Werke selig werde, und sage noch mehr, daß, wer anders lehrt, auch ein Engel vom Himmel, der sei verflucht!“ Major wollte wohl, durch die Wirkungen der neuen Rechtfertigungslehre erschreckt, ihr durch beschränkende Zusätze die gefährlichste Spitze abbrechen, und er hielt sich hierzu um so mehr für berechtigt, weil nicht bloß in einer der Schriften Melanchthons, durch welche die Theologie der neuen Kirche größtentheils bestimmt worden war, die Sätze, daß gute Werke zur Seligkeit nöthig seien, und daß dieselben geistliche und leibliche Belohnungen in diesem und in jenem Leben verdienen, sich vorfanden (s. 3. Ausgabe der Loci theologici vom Jahre 1543 im Abschnitt De bonis operibus), sondern weil auch Luther selbst, besonders in der antinomistischen Streitigkeit mit Agricola, sich auf das Entschiedenste für die guten Werke erklärt hatte. Allein dem großen Haufen der Anhänger des Lutherthums hatte sich die Lehre vom gänzlichen Unwerthe der guten Werke, mit welcher die Reformatoren zuerst aufgetreten waren, tiefer eingeprägt und inniger mit allen Vorstellungen verschmolzen, als daß die nachträglichen Einschränkungen, durch welche sie den bedenklichen Folgerungen derselben vorzubeugen bemüht gewesen waren, Eingang finden konnten, und es mußte sonach den eifernden Gegnern Majors sehr leicht werden, ihn auf den Grund eines zu bestimmten Widerspruchs gegen die angenommene Grundlehre der neuen Kirche als einen Irrgläubigen verdächtig zu machen. Amsdorf, Flacius, Gallus und andere Prädicanten beeilten sich, in Schriften oder Gutachten gegen jede Nothwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit, wie sie auch dargestellt und motivirt werden möchte, zu protestiren. Die nächste Folge war, daß der ältere Graf Albrecht von Mansfeld an Major den Befehl erließ, sofort die Grafschaft zu verlassen. Er kam nun wieder nach Wittenberg und gab sich hier Mühe, seinen Satz so mit Clauseln zu umstellen, daß er protestantischen Ohren allenfalls erträglich klingen möchte; er verwahrte sich nachdrücklich gegen jede Vorstellung eines Verdienstes: er wisse wohl, daß der Mensch durch den Glauben ohne alle Werke gerechtfertigt werde, daß er als Gerechtfertigter auch schon die Seligkeit besitze, und die guten Werke also durchaus nicht zur Erwerbung der Seligkeit, die der Mensch bereits und allein durch den Glauben habe, dienten; nur eine Nothwendigkeit des Zusammenhanges oder der Folgen (necessitatem conjunctionis et debiti, non meriti) behaupte er, weil der Glaube nicht ohne gute Werke sein könne. Dann aber wies er auch darauf hin, wie anstößig und gefährlich die entgegengesetzte Lehre von der Entbehrlichkeit der guten Werke zur Seligkeit sei. Die Gegner bestritten nun allererst Majors Behauptung, daß die von ihm aufgestellte Nothwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit noch keineswegs eine verdienstliche Beziehung derselben auf die Seligkeit involvire, und man muß gestehen, daß Amsdorf und die übrigen Gegner hier im Rechte und befugt waren, auf Grund seiner Prämissen seine Distinction als unhaltbar zurückzuweisen. Wenn gesagt wird, daß die guten Werke zur Seligkeit nothwendig seien, so kann diese Nothwendigkeit ihren Grund nur darin haben, daß Gott die Heiligkeit und ihre Früchte, die guten Werke, für die unerläßliche Bedingung erklärt hat, von welcher das ewige Heil abhängt, so daß, wer die guten Werke hat, damit als mit der von Gott gesetzten und von ihm geleisteten Bedingung die Seligkeit erwirbt; und da nach allgemeinem menschlichen Sprachgebrauche das Leisten desjenigen, wodurch man ein Gut oder eine Wohlthat erwirbt, oder die Bedingung erfüllt, unter welcher die Wohlthat verheißen ist — ein Verdienen genannt wird,

wie incommensurabel verschieden auch die Leistung und das dafür gegebene Gut oder der Lohn sein mögen, so ist es richtig, daß der Begriff der Verdienstlichkeit der guten Werke von dem Begriffe einer Nothwendigkeit derselben zur Seligkeit nicht getrennt werden kann. Zuletzt nahm 1562 Major den angefochtenen Satz ganz zurück, ja er appellirte, als man ihn dennoch nicht in Ruhe ließ, in einem neuen Bekenntniß im J. 1567 und in seinem Testamente vom Jahre 1570 an den Richterstuhl Gottes, des allwissenden Herzenskundigers, daß er niemals beabsichtigt, der streng lutherischen Lehre vom allein seligmachenden Glauben den mindesten Abbruch zu thun. Aber vergebens. Die Theologen zu Jena gaben nun eine „christliche, in Gottes Wort gegründete Erinnerung" heraus, in welcher sie die Welt warnten, kein Wort von allen diesen Versicherungen zu glauben, und obwohl sie Gott baten, daß er den armen alten Mann bekehren möge, damit er nicht ohne Buße dahinfahre, sprachen sie am Ende doch die Vermuthung aus, daß ihm wohl nicht mehr zu helfen sein werde. Ja Flacius (s. d. Art.) schloß eine Schrift, die er dem Testamente Majors entgegensetzte, mit dem Wunsche, daß doch Christus bald auch dieser Schlange den Kopf zertreten möge.

Bei dem langen und mit so vieler Leidenschaftlichkeit und Bitterkeit geführten Majoristenstreit (vgl. Arnold, Kirchen- u. Ketzerhistorie II, 16, 27, § 8 ff.) war unter allen Theologen, die sich dabei betheiligten, keiner, der sich dahin erklärte, Major sei nach seinem Urtheil nicht von der reinen lutherischen Lehre selber, wenn schon von ihren Ausdrücken abgewichen, der Superintendent Justus Menius zu Gotha allein ausgenommen. Dieser verweigerte, vielleicht nur aus Opposition gegen Amsdorf, im J. 1554 einem amtlichen Ausschreiben, in welchem Majors Lehre förmlich verdammt ward, die Unterschrift, zog dadurch aber auch die Verfolgung auf sein eigenes Haupt. Der Herzog Johann Friedrich ließ ihn sogleich mit harten inquisitorischen Maßregeln bedrohen. Zwar kamen dieselben damals noch nicht zur Ausführung, weil es an allen Beweismitteln fehlte; dafür aber brachten die Zeloten das Gerücht unter das Volk, daß Menius ein Papist geworden sei. Vornehmlich um sich von diesem Verdacht zu reinigen, ließ derselbe zwei Jahre darauf (1556) eine Schrift von der Bereitung zum seligen Sterben und eine Predigt von der Seligkeit drucken. In beiden Schriften trug er die rein lutherische Lehre, daß und warum kein Mensch durch das Gesetz und durch Werke selig werden könne, auf das Bestimmteste und Deutlichste vor und hütete sich sehr sorgfältig, von der Nothwendigkeit guter Werke zu sprechen. Doch hatte er nicht vermieden, der Nothwendigkeit der Buße zur Seligkeit zu gedenken, und in der Predigt auch davon gehandelt, daß denjenigen, die ohne alles Gesetz und Werke allein durch den Glauben an Christum selig geworden, doch von Nöthen sei, sich vorzusehen, daß sie die Seligkeit, die ihnen ohne alles Verdienst aus Gnaden widerfahre, durch öffentliche Sünde wider Gott und wider ihr Gewissen nicht wiederum verlieren, sondern sie vielmehr in reinem Herzen, gutem Gewissen und ungefärbtem Glauben erhalten und darin bestehen und bleiben möchten. In diesen und ähnlichen Stellen fand Amsdorf majoristisches Gift. Auf deßhalb gemachte Anzeige ließ der Herzog die schon früher gegen Menius beabsichtigten Maßregeln in Anwendung treten, ihn vom Amte suspendiren und vor einer in Eisenach versammelten theologischen Commission zur Verantwortung ziehen. Menius vereitelte aber den zu seinem Verderben entworfenen Plan durch seine Bereitwilligkeit, ein von der Commission ihm vorgelegtes strenggläubiges Bekenntniß zu unterschreiben und dabei zu versichern, daß er die in seinen Aeußerungen gefundene Meinung nicht gehegt habe und gern alle auf dieselbe gedeuteten Ausdrücke berichtigen werde. Dieser Ausgang hatte eine Trennung unter den Strenggläubigen selbst zur Folge. Menius verlor zwar, ungeachtet seiner nachgiebigen Erklärung, sein Amt und starb bald darauf in Leipzig, wo er eine andere Anstellung erhalten hatte. Amsdorf fand sich aber hierdurch noch nicht zur Ruhe bestimmt. Voll Verdruß über die Weigerung mehrerer seiner Parteigenossen, der von ihm aufgestellten Behauptung beizupflichten, daß gute Werke in keinem Sinne und in keiner Beziehung nöthig zur Seligkeit seien, trieb er nun diese Behauptung auf die äußerste Spitze und ließ im J. 1559 eine Schrift unter dem Titel drucken: „Daß die Propositio: gute Werke sind zur Seligkeit schädlich, eine rechte, wahre, christliche Propositio sei, durch die Heiligen Paulum und Lutherum gelehrt und gepredigt". Auch Wigand äußerte in einem Schreiben an Weller, man könne wohl sagen, daß gute Werke zur Seligkeit schädlich wären; wer das nicht statuire, der verkleinere die Schrecklichkeit der Sünde und den Ernst des göttlichen Gerichtes; wenn man hingegen sage, gute Werke seien schädlich, so treibe man Christi Verdienst und Gehorsam fein in die Höhe. Es liegt in der Natur der Sache, daß keine andere Controverse jener Zeit einen so mächtigen und durchgreifenden Einfluß auf die Form und den Inhalt des Religionsunterrichtes übte, als die majoristische, und daß an der Entscheidung des Streites die Gemeinden nicht geringeres Interesse nahmen, als die Theologen und Prediger. Die befürchtete Annäherung an die katholische Lehre, welche in Majors Lehrform lag, und die Ueberzeugung, daß Trost und Beruhigung leichter gefunden werde, wenn man die Seligkeit nur von dem Act des Glaubens oder Vertrauens abhängig mache, als wenn man die Nothwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit lehre, gab den Ausschlag, zumal ohnehin bekannt war, daß solche Lehren, welche der Licenz des großen Haufens schmeicheln, am liebsten gehört werden. Die Concordienformel verwarf den Majorismus, wenngleich mehrere Mitarbeiter dieser Formel, wie selbst Jacob Andreä

(s. d. Art.), dem Majorismus geneigt waren. Major selbst erlebte den Ausgang des Streites nicht mehr; nachdem er fast drei Jahre hindurch gekränkelt, starb er zu Wittenberg den 28. November 1574. Ein Theil seiner Schriften wurde von ihm selbst u. d. T. Opera D. Gg. Majoris, Viteb. 1569, herausgegeben. (Vgl. Adami, Vitae theol., Francof. 1705, 223 sq.; J. G. Walch, Religionsstreitig. in der luth. Kirche I, Jena 1733, 98 ff.; Döllinger, Reform. III, 493 ff.) [Fritz.]

Majorinus, s. Donatisten III, 1971 f.

Majoristen, diejenigen Cleriker, welche die höheren Weihen (gegenwärtig vom Subdiaconat an) empfangen haben. (Vgl. d. Art. Ordo.)

Majoritas bedeutet in der Sprache des Kirchenrechts 1. im subjectiven Sinne den Vorrang, welcher dem geistlichen Stande, dessen Gesammtheit die lehrende und regierende Kirche bildet, vor dem Laienstande überhaupt zukommt; hauptsächlich aber den Vorrang, den die Cleriker selbst unter einander, je nach ihrem Weihegrade und ihren Jurisdictionsbefugnissen, einnehmen. Wenn alles Uebrige gleich ist, gibt die ältere Weihe, wenn aber die Weihen ungleich sind, die höhere Weihe den Vorrang (c. 1, 15, X 1, 33). Nur ein vom Papst Geweihter geht den Clerikern desselben Weihegrades ohne Rücksicht auf das Alter der Ordination vor (c. 7, X eod.). Die Weltgeistlichen gehen bei gleicher Weihe den Regularen, unter den Weltgeistlichen selbst aber die Domcapitularen den Canonikern der Collegiatstifter; unter den Ordensgeistlichen die Regularcanoniker den Mönchen, die übrigen Mönchsorden den Mendicanten, unter letzteren wieder die Dominicaner den übrigen vor. (Vgl. Benedict. XIV., De syn. dioec. 3, 10, wo von diesen Rangverhältnissen ausführlicher gehandelt wird.) — 2. Im objectiven Sinne versteht man unter majoritas die Amtsgewalt, d. i. den Inbegriff der Befugnisse eines Kirchenamts. Die mit solcher Amtsgewalt bekleideten Personen heißen die Kirchenoberen (superiores ecclesiastici) und bilden zusammen den Kirchenbeamtenstand (status hierarchicus). Der kirchlichen Amtsgewalt aber entspricht der kirchliche Gehorsam (obedientia canonica) seitens der Untergebenen, d. i. nicht nur der Nichtbeamteten, sondern auch der niedereren Beamten. Denn auch die Kirchenbeamten stehen in einer strenggeregelten Unterordnung unter einander und verpflichten sich, der niedere dem höhern, zur Unterwürfigkeit und zum Gehorsam durch einen förmlichen Eid (obedientia canonica). (Vgl. d. Art. Competenz.) [Permaneder.]

Malachias (מַלְאָכִי, Μαλαχίας), im A. T. Name eines Verfassers, von welchem als dem letzten der kleinen Propheten ein kurzes prophetisches Buch in den Canon aufgenommen ist. Das hebräische Wort Malachi ist jedenfalls nur eine Abkürzung aus Malachja (מַלְאַכְיָה), so wie Abi 4 Kön. 18, 2 für Abia 2 Par. 29, 1 steht; deßwegen muß der Name unbedingt als Eigenname gefaßt werden. Die leicht erkennbare appellative Bedeutung „Bote Gottes" oder „Engel Gottes" ist freilich Ursache gewesen, daß man unter Malachias irgend eine sonstwoher bekannte Person gesucht hat. Schon die Septuaginta übersetzt den Namen 1, 1 mit ἄγγελος αὐτοῦ (מַלְאָכוֹ); das Targum Jonathan hat מלאכי דמתקרי שמיה עזרא, „Maleachi, dessen Name Esdras der Schreiber heißt". Spätere Juden verstehen den Namen von Mardochäus, Nehemias oder Zorobabel (Fürst, Canon des A. T. 47). Während hierbei die Bedeutung „Gesandter oder Stellvertreter Gottes" festgehalten wurde, faßten viele Christen in den ersten Jahrhunderten die Worte der Septuaginta im engsten Sinne und dachten sich unter Malachias wie unter Aggäus (s. d. Art.) einen Engel in Menschengestalt, so daß schon der hl. Hieronymus (Praef. in Mal., Migne XXV, 1541) diesen Irrthum widerlegen mußte. Solche Vermuthungen konnten nur dadurch entstehen, daß über die Lebensumstände des betreffenden Verfassers nicht das Geringste bekannt ist. Bloß die Schrift selbst erlaubt, Schlüsse über seine Lebensumstände zu ziehen. Der Inhalt derselben, welcher nach oft gemachten Bemerkungen in dialektische Form eingekleidet ist (1, 2. 5. 6; 3, 8 u. s.), bildet in vier Kapiteln eine zusammenhangende Rede. Unter Hervorhebung der Vorliebe Gottes für Israel, welche durch den gleichzeitigen Zustand Edoms recht klar wird (1, 1—5), tadelt der Prophet nachdrücklich die Untreue und Nachlässigkeit der Priester wegen Darbringung ungesetzlicher Opfer (1, 6 bis 10). Sie sind um so strafbarer, weil sie die vorbildliche Bedeutung ihrer Opfer nicht erkennen, während in der Heidenwelt die Sehnsucht nach dem Erlöser erwacht. Gott der Herr will ein vollkommeneres Opfer anbahnen, dessen Reinheit seine höchste Verherrlichung bilden wird (1, 11 bis 2, 10). Hierauf rügt der Verfasser die Ehen mit Heidinnen und die dadurch herbeigeführten Scheidungen rechtmäßiger Ehegatten (2, 11—16). Dann wendet er sich gegen die Unzufriedenheit mit Gottes Fügungen, welche sich im Volk äußert (2, 17), und verheißt „den Tag des Herrn", der durch einen Vorläufer angekündigt werden soll (3, 1). An diesem Tage wird Gott selbst kommen, um Gericht zu halten, die Bösen von den Guten zu sondern und sein Volk geistig zu erneuern (3, 2—6). Damit sie in diesem Gericht bestehen, sollen die Israeliten sich die treue Haltung der mosaischen Vorschriften angelegen sein lassen, statt daß sie jetzt aus irdischen Rücksichten die Gebote Gottes übertreten (3, 7—12). Wenn auch jetzt die Gottlosen sich ein bequemeres Dasein zu bereiten scheinen, so wird doch der Gerichtstag die Treue der Gottesfürchtigen rechtfertigen (3, 13 bis 4, 3). Darum wird auf's Neue die Haltung des Gesetzes eingeschärft (4, 4). Der Herr will seinerseits jede Gnade darbieten und vor dem Gerichtstag noch den Propheten Elias senden, damit alle, welche auf ihn hören, dem Verderben entrinnen können (4, 5. 6). Ob diese letztere Weissagung in dem vom Heiland gebrauchten Sinne (Matth. 11, 14; 17, 12. Marc. 9, 11—12)

von dem Auftreten des hl. Johannes oder von einer Ankunft Elias' am Ende der Welt zu verstehen ist, kann aus dem Text nicht festgestellt werden, da offenbar vor dem Auge des Propheten die gesammte Wirksamkeit des Erlösers als ein Nebeneinander erscheint. Nach den in diesen Vorhaltungen erwähnten Umständen läßt sich die Zeit des fraglichen Propheten wohl bestimmen. Der Tempel war zu derselben vollendet (1, 10; 3, 1. 10). Die von dem Propheten gerügten Vergehungen sind die nämlichen, welche auch von Nehemias energisch bekämpft werden mußten (2 Esdr. 13, 4. 5. 10—13. 23—30), und da die Juden unter einem Landpfleger (פֶּחָה) standen, dessen Titel nach Zorobabel (Agg. 1, 1) nur Nehemias führte, so ist es durchaus glaublich, daß Malachias zu Nehemias' Zeiten geweissagt hat. Hieronymus' Aussage, er habe zu Aggäus' und Zacharias' Zeit gelebt (In XII proph., praef.), ist demnach nur in allgemeinem Sinne zu fassen. Die Sprache des kleinen Schriftstückes ist ein so reines Hebräisch, daß man beim Vergleich desselben mit den späteren Büchern des Canons auf den Gedanken kommt, der Verfasser habe das Hebräische bereits als todte Sprache gehandhabt. Der canonische Charakter des Buches ist von jeher anerkannt worden. Im Neuen Testamente wird es als das Wort Gottes citirt (Matth. 17, 10. Luc. 1, 17. Röm. 9, 13), und im vierten Buch Esdras (1, 40) erscheint Malachias bei der Reihe der canonischen Propheten (Malachias, qui et angelus Domini vocatus est). Berühmt ist besonders die Weissagung 1, 11, welche nach ihrem Wortlaut, wie nach dem Zusammenhang der alttestamentlichen Offenbarung, nur vom heiligen Meßopfer verstanden werden kann und so auch von der Kirche (Conc. Trid. Sess. XXII, cap. 1) verstanden wird. (S. Kaulen, Einl., 3. Aufl., § 440 b.) Commentare gibt es bei den Katholiken von Schegg, Die kleinen Propheten II, Regensb. 1854; Reinke, Der Prophet Maleachi, Gießen 1856; Trochon, Les petits prophètes, Paris 1883; Knabenbauer, Comm. in proph. min. (Cursus Script. sacrae V, 2) II, Paris. 1886, 410; bei den Protestanten von Köhler, Die Weissagungen Maleachi's, Erlangen 1865, sowie von Keil im Bibl. Comment. über das A. T. III, 4, in The Speaker's Bible VI, 1876, 740, und v. Orelli in Strack und Zöcklers Kurzgef. Comment., A, V, Nördlingen 1888. [Kaulen.]

Malachias O' Morgair, der hl., Erzbischof von Armagh, der Reformator der keltischen Kirche Irlands, wurde 1095 in Armagh geboren. Nachdem der Anachoret Imar in Armagh den herrlich veranlagten Jüngling in das Studium der Theologie eingeführt und in den Grundsätzen der Ascese unterrichtet hatte, empfing Malachias 1119 die Priesterweihe. Celsus, der Erzbischof, und Imar, sein Lehrer, gaben ihm gerne die Erlaubniß, in der berühmten Schule zu Lismore seine Studien fortzusetzen. Hier lernte Malachias auch den römischen Ritus kennen, welchen der im Kloster der Benedictiner zu Winchester erzogene Bischof Malchus eingeführt hatte. Zugleich wurde er dort mit dem aus seinem Reiche vertriebenen Fürsten und Bischofe (?) M'Carthy Cormac befreundet, der nach seiner Restauration ihm später große Dienste leistete. Nach Armagh zurückgekehrt, wurde der eifrige Priester bald die Seele der Reformbewegung und wirkte als Generalvicar sehr segensreich. Im Jahre 1125 wurde er zum Bischof von Connor und Down erwählt. Sein Biograph, der hl. Bernhard, entwirft ein düsteres Bild von den religiösen Zuständen, welche der neue Bischof in seiner Diöcese vorfand; nie sei ihm eine solche Zügellosigkeit der Sitten, nie solche Nachlässigkeit beim Gottesdienst, nie solche Gottlosigkeit und Frechheit begegnet. Gerade im Norden Irlands waren die höheren geistlichen Würden erblich geworden, hatten Laien sich die Vorrechte und Einkünfte der Bischöfe angemaßt und die Wirksamkeit der Diener der Kirche, welche in vielen Fällen zu Dienern der Großen herabgesunken waren, tief geschädigt. Malachias war es klar, daß nur eine engere Verbindung mit Rom und das eigene Beispiel der Entsagung und Abtödtung seitens der Hirten bessere Zustände anbahnen könne. Deßwegen hatte er 1121, als ihm sein Oheim die großen Besitzungen des zerstörten Klosters Bangor anbot, das Anerbieten ausgeschlagen und nur den Platz, auf dem die Ruinen des Klosters standen, angenommen. Er erneuerte nun das einst so berühmte Kloster Bangor nach der Regel des hl. Comgall und wirkte bei diesem Anlaß sein erstes Wunder. Die Liebe zur Armut und Demuth, welche der Heilige bei jeder Gelegenheit an den Tag legte, der Eifer, mit dem er im Vereine mit seinen Priestern Missionen hielt und das Volk belehrte, trugen reichliche Früchte, bereiteten aber auch viele Schwierigkeiten. Als Erzbischof Celsus 1129 dem Tode nahe war, vermochte er Priester und Volk, gegen die frühere Gewohnheit nicht einen aus seinem Stamme, sondern Malachias zu wählen. Maurice, ein Anverwandter des Verstorbenen, vermochte jedoch, den Gewählten fernzuhalten, und behauptete sich selbst fünf Jahre in den Kirchengütern. Erst 1134 gelang es dem hl. Malachias, in den Besitz seines Erzbisthums zu kommen. Doch nur drei Jahre leitete er dasselbe; nachdem er dort alle kirchlichen Angelegenheiten geregelt hatte, kehrte er in sein früheres Bisthum zurück; an seiner Stelle erhielt Gelasius das Erzbisthum. Aber obwohl er sich der Metropolitangewalt begeben hatte, übte doch der von Geistlichen und Laien gleich verehrte Malachias den größten Einfluß auf die Gestaltung der gesammten irischen Kirche aus. Ueberzeugt von der Nothwendigkeit einer engern Verbindung mit Rom, machte er sich jetzt, trotz des Widerstrebens seiner Landsleute, welche ihn zu verlieren fürchteten, auf den Weg nach Rom, um für die beiden Metropoliten von Irland, die Erzbischöfe von Cashel und Armagh, das Pallium zu erhalten. Auf der Hin- und Rückreise besuchte er Clairvaux

und machte daselbst die Bekanntschaft des hl. Bernhard, bei dem er einige seiner Begleiter zurückließ, während der hl. Bernhard vier Cistercienser mitschickte behufs Gründung eines Klosters für seine Mönche. Auch die Aufnahme in Rom war eine höchst ehrenvolle gewesen. Der Papst hatte Malachias zum päpstlichen Legaten bestimmt und ihn mit allen nöthigen Vollmachten ausgerüstet; das Pallium wollte er aber nur gewähren, wenn eine in Irland zu versammelnde Synode darum einkomme. Mit Feuereifer suchte Malachias die ihm gewordene Aufgabe, die Regelung der irischen Angelegenheiten, zu lösen, so sehr er persönlich es vorgezogen hätte, in den stillen Klostermauern von Clairvaux sein Leben zu beschließen. Seine Bemühungen wurden unterstützt von dem Clerus, besonders auch von den Cistercienſern, die sich große Verdienste um die Reformation der Sitten erwarben und mehrere blühende Klöster schon zu Lebzeiten ihres großen Gönners und Freundes stifteten. Durch seine Beredsamkeit, seinen Tact und den Ruf seiner Heiligkeit war Malachias für das schwierige Unternehmen ganz geschaffen; er vereinigte in hohem Maße die Uneigennützigkeit, Demuth und den Seeleneifer der alten keltischen Missionare und gewann sich dadurch alle Herzen. Im Jahre 1148 verließ er noch einmal seine Heimat. Durch die Eifersucht des Königs Stephan in England aufgehalten, traf er den Papst Eugen III., von dem er das Pallium für die Erzbischöfe von Armagh und Cashel erwartete, nicht mehr in Clairvaux. Seine Laufbahn war vollendet; vom Fieber ergriffen, starb er in den Armen seines Freundes, des hl. Bernhard. Er wurde zu Clairvaux bestattet und schon am 6. Juli 1189 von Clemens III. canonisirt. Sein Fest ist nach dem römischen Martyrologium am 3. November.

Unter seinem Namen ist eine Prophetia de futuris Romanis Pontificibus verbreitet, in welcher unter 141 kurzen Sätzen die Päpste seit 1143 bis zum Weltende charakterisirt werden. Zum ersten Male wurde diese Prophezeiung von dem Benedictiner Arnold Wion im Lignum vitae, Venet. 1595, veröffentlicht. Wion gab nicht an, woher er das Manuscript bekommen habe. Bald erhoben sich Zweifel an der Aechtheit der Prophezeiung. Obwohl der hl. Bernhard von der Prophetengabe des hl. Malachias spricht, weiß er doch nichts von einer Prophezeiung über die Päpste; bis zur Drucklegung durch Wion war sie überhaupt unbekannt; merkwürdig ist auch, daß die Mottos und Charakteristiken von Cölestin II. (1143) bis Sixtus V. (1585) sogar bis zur Kenntniß der Familienwappen der betreffenden Päpste heruntersteigen und von Urban VI. den Familiennamen Pregnani angeben. Schon der Jesuit Cl. Fr. Menestrier hat 1698 in der Réfutation des prophéties faussement attribuées à S. Malachie, Par. s. d., sie als das Werk eines Spätern nachgewiesen. Vielleicht sind sie für das Conclave des Jahres 1590, aus welchem Gregor XIV. hervorging, zu Gunsten des Cardinals Simoncelli (vgl. Moroni LXVI, 156. LV, 287) verfaßt worden. Manche Mottos auf spätere Päpste erweisen sich freilich als passende, z. B. Peregrinus apostolicus auf Pius VI., Aquila rapax auf Pius VII., der den Adler im Wappen führte, Lumen in coelo auf Leo XIII., in dessen blauem Wappenfelde ein leuchtender Stern steht; in anderen Fällen sind aber die Andeutungen so unbestimmt, daß man alles Mögliche herauslesen kann. Für die kommenden Päpste sind noch 10 Titel übrig: Ignis ardens; Religio depopulata; Fides intrepida; Pastor angelicus; Pastor et nauta; Flos florum; De medietate lunae; De labore solis; Gloria olivae; Petrus II. (Vgl. O. Hanlon, Life of S. Malachy O'Morgair, Dublin 1859; Bellesheim, Geschichte der irischen Kirche, Mainz 1890; über die Prophezeiungen Marquis of Bute, On the Prophecy of S. Malachy, Dublin Review 1885, October.) [A. Zimmermann S. J.]

Malagrida, Gabriel, bestverleumdeter Jesuit, war am 7. Sept. 1689 im Dorfe Menaggio, im Gebiete von Mailand, geboren. Schon in früher Jugend trat er in die Gesellschaft Jesu (1711) und bewarb sich nach glänzend vollendeten Studien um die Verwendung in den Missionen. Durch seine dringenden Bitten bewogen, sendeten ihn seine Oberen nach der an der Mündung des Amazonenstromes gelegenen Insel Maranhao, wo er wahrhaft apostolisch wirkte. Ohne Geld, ohne Vorräthe, nur sein Brevier unter dem Arme und seinen Stab in der Hand, wanderte er unermüdet durch das heiße Land, überall den Wilden bis in die geheimsten Schlupfwinkel folgend, um sie dem wahren Glauben zu gewinnen. Auf den allein vertrauend, dessen Namen er verkündete, trotzte er allen Gefahren, die ihm von Menschen und Thieren drohten. Seine Nahrung bestand in rohen Wurzeln und Waldfrüchten. Durch solche Mühen und Entbehrungen gelang es ihm, eine große Anzahl der Wilden zu bekehren und zur Gründung von Dörfern zu bewegen. Hierauf begann er Missionsreisen in Brasilien, welche mit außerordentlichem Erfolge gekrönt waren, und rief daselbst zur Befestigung seines Werkes manche Wohlthätigkeitsanstalt in's Leben. Nachdem er so 29 Jahre eifrig in den Missionen gewirkt, wurde er von seinen Oberen in dringenden Geschäften nach Lissabon geschickt (1749). Hier ward er von König Johann V. mit den größten Ehren aufgenommen, ja dieser machte unter seiner Leitung die geistlichen Uebungen, um sich auf einen christlichen Tod vorzubereiten. Der fromme Missionar stand ihm auch im Tode bei. Im J. 1751 kehrte er wieder in seine Mission zurück, aber die greise Königin Maria von Oesterreich, untröstlich über seine Abreise, ruhte nicht, bis er von den Oberen zurückberufen wurde; denn auch sie wollte seines Beistandes in ihrer letzten Stunde sich erfreuen. Unbeschreiblich war die Trauer, die dieser Befehl unter den Indianern hervorrief, denn Malagrida, in einer Vorahnung

des Sturmes, der sich wider ihn erheben sollte, gab nur zu deutlich zu verstehen, daß er für immer von ihnen scheide. Wieder wurde er am portugiesischen Hofe auf das Glänzendste empfangen (1754); selbst der junge König Joseph I. wollte sich seiner Leitung ganz hingeben, besonders nachdem Malagrida mit seinen Ordensbrüdern bei Gelegenheit des schrecklichen Erdbebens, das Lissabon im Jahre 1755 in einen Trümmerhaufen verwandelt hatte, die glänzendsten Beweise heroischen Eifers und selbstloser Liebe gegeben und als Prediger der Buße zahlreiche Bekehrungen unter allen Ständen bewirkt hatte. Das war dem ehrgeizigen, leider allmächtigen Minister Pombal zu viel. Um den mächtigen Einfluß zu brechen, den der Jesuitenorden, namentlich durch Malagrida, bei Hofe besaß, beschloß er den Untergang des Ordens. Es ist hier nicht der Ort, all' die Intriguen aufzuzählen, deren sich dieser Emporkömmling bediente (s. d. Art. Pombal). Schlag auf Schlag erfolgte gegen den erprobten, allgemein geachteten und geliebten einflußreichen Seelenführer. Zuerst wurde er nach Setubal unter nichtigen Vorwänden verbannt (1756. 1757); den anderen Jesuiten, die als Beichtväter und Seelsorger am Hofe bisher beschäftigt waren, wurde für immer der Zutritt zum Hofe verboten. Das Land ward mit einer wahren Flut von Schmähschriften gegen den Orden überschwemmt, und die Bischöfe wurden auf ächt byzantinische Weise gedrängt, den Jesuiten das Beichthören und Predigen zu untersagen. Leider bot ein unvorhergesehenes Ereigniß dem Minister erwünschten Anlaß zu noch grausameren Maßregeln. König Joseph I. hatte einen Kammerherrn von niederer Herkunft, Pedro Teixeira, den er mit Gunstbezeigungen überhäufte. Dadurch übermüthig gemacht, wagte derselbe bei einer Gelegenheit, den Hofmarschall Mascarenhas, Herzog von Aveyro, zu beleidigen. Dieser beschloß in seinem Zorne, sich an dem Emporkömmling zu rächen, und da er wußte, daß derselbe fast jede Nacht durch eine einsame Straße fahre, lauerte er auf ihn mit zweien seiner Diener. Als Teixeira's Wagen vorbeifuhr, befahl er jenen, gegen die Rückwand desselben zu schießen. Unglücklicherweise war Teixeira nicht, wie der Herzog glaubte, allein, sondern der König selbst, der mit ihm einen nächtlichen Ausflug machte, war darin und wurde durch die Schüsse leicht verwundet. Dieser Vorfall wurde nun von dem listigen Staatsminister zu einer weitverzweigten Verschwörung wider den König aufgebauscht, und er beschloß, an dem Adel, der ihn als einen Emporkömmling mit Verachtung behandelte, blutige Rache zu nehmen, und die Jesuiten, namentlich Malagrida, damit in Verbindung zu bringen und dadurch zu verderben. Mit dem Aufgebot aller List und Ränke wurde der Prozeß eingeleitet, die Richter eingeschüchtert, und so konnte Pombal den 12. Januar 1759, Ankläger und Richter zugleich, als Präsident des Gerichtshofes über mehrere Herren vom Adel das Todesurtheil aussprechen; Malagrida aber wurde als Haupt der Verschwörung und andere Jesuiten als Theilnehmer derselben des Hochverrathes schuldig erklärt. Am folgenden Tage schon starben die unschuldigen Adeligen in Gegenwart des Unmenschen auf dem Blutgerüste. Die Jesuiten wurden ihrer Güter beraubt; viele wurden in unterirdische Kerker geworfen, wo über die Hälfte vor Elend umkam, die anderen aber volle 18 Jahre, bis zu seinem Sturze, schmachteten; die übrigen wurden zu Hunderten in die Verbannung geschickt. Malagrida war sogleich nach Lissabon zurückberufen, verhaftet und in einen schauerlichen Kerker geworfen worden. Doch das genügte dem Hasse Pombals nicht. Sein Tod war beschlossen, aber die Verurtheilung stieß auf Hindernisse, weil er als Priester und Ordensmann ohne Zustimmung des geistlichen Gerichtes nicht zum Tode verurtheilt werden konnte, und diese Zustimmung war nicht zu erlangen, so lange Don Joseph, Bruder des Königs, Großinquisitor Portugals blieb. Deßhalb wurde dieser entfernt, die Richter wurden durch Drohungen mürbe gemacht, die schamlosesten Verleumdungen erdichtet, dem armen Gefangenen Schriften voll irriger und thörichter Behauptungen unterschoben. Die feigen Richter hatten nicht den Muth, dem auf so schändliche Weise dem Tode geweihten Missionar Auge in Auge gegenüberzutreten und, wenn auch nur zum Scheine, ein Verhör mit ihm anzustellen. Selbst der allmächtige Minister zitterte vor seiner Begegnung, und so wurde dieser vom Volke als Heiliger verehrte Mann als Ketzer zum Tode durch Erdrosselung verurtheilt. Nachdem er zuerst öffentlich durch den Generalvicar des Erzbischofs degradirt worden, wurde das Todesurtheil mit auffallendem Gepränge in Gegenwart des Königs und der ganzen Beamtenwelt unter dem Schutze von 5000 Soldaten, da man die Entrüstung des Volkes fürchtete, am 20. September 1761 vollzogen und die Leiche verbrannt. Als Clemens XIII. von der Hinrichtung Malagrida's Kunde bekam, brach er tief gerührt in die Worte aus: „Jetzt hat die Kirche einen Martyrer mehr!" (Vgl. [Holzwarth] Malagrida und Pombal oder ein Opfer des Jesuitenhasses, Regensb. 1872, wo S. VI die hauptsächlichsten Quellen angegeben sind; Mury, Histoire de Gabriel Malagrida, Par. 1864; Duhr, Pombal, Freib. 1891; reiche Literatur bei de Backer, Bibliothèque des Ecrivains de la Compagnie de Jésus II, 1026—1029.) [Hurter S. J.]

Malalas, Johannes, byzantinischer Geschichtschreiber des 6. christlichen Jahrhunderts. Ueber seine Lebensverhältnisse ist uns so gut wie nichts bekannt, ja selbst die Bestimmung seiner Zeit war schwierig, und erst neuere Forschungen haben festgestellt, daß dieselbe in die Regierungen der Kaiser Zeno bis Justin II. (491—565) zu verlegen sei. Johannes stammte aus Antiochien in Syrien; aus seinem Beinamen (malal [syr.] = Rhetor) darf man vielleicht auf seinen Stand als Sachwalter oder Cleriker schließen. Er hinterließ eine Weltchronik (Χρονογραφία), die in dem

einzigen erhaltenen, am Anfang und Ende aber verstümmelten Codex (in Oxford) von der sagenhaften Geschichte der Aegyptier bis 563 n. Chr. reicht. So ungünstig das Werk vom wissenschaftlichen Standpunkt aus beurtheilt werden muß, so werthvoll ist es für die Cultur- und Literaturgeschichte der Zeit. Alle Regeln und Satzungen wissenschaftlicher Geschichtschreibung werden fast geflissentlich vernachlässigt, oder besser, sind dem Verfasser völlig unbekannt. Wichtiges und Unwichtiges, Geschichte, Sage und Legende werden verworren und kritiklos durcheinandergeworfen. Malalas schreibt nicht für das wissenschaftlich gebildete Publikum, sondern für die große Masse; sein Werk ist daher eine Art geschichtlichen Volksbuches, wodurch das gewöhnliche Publikum in entsprechender Form über den Gang der Weltgeschichte unterrichtet werden soll, und zwar bewegt sich diese vorherrschend um Antiochien als Mittelpunkt der Welt. Schwierig ist es, die Quellen nachzuweisen, aus denen Malalas geschöpft; er citirt zwar eine Menge von Autoren, doch läßt sich nicht feststellen, was und in welcher Form er aus ihnen geschöpft habe. Von irgend welcher kritischen Behandlung der Quellen ist natürlich gleichfalls keine Rede; das Werk ist voll von Irrthümern, Mißverständnissen, Ungereimtheiten und Wiederholungen. Bedeutungsvoll ist das Werk betreffs der Sprache, da es das erste größere Document der griechischen Vulgärsprache ist. Für die nachfolgende Zeit wurde Malalas trotz seiner wissenschaftlichen Unbedeutendheit mustergültig und genoß bis auf die Komnenenzeit eine Art canonischen Ansehens. Der Originaltext des Werkes ist verloren gegangen, nur ein Auszug desselben ist erhalten geblieben; doch hat der Epitomator die sprachliche Form unverändert gelassen, wie die Vergleichung mit den Excerpten späterer Ausschreiber darthut. Das Werk wurde auch in's Slavische übertragen. — Ausgaben: Edm. Chilmeadus, Oxonii 1691; mit Commentar und lateinischer Uebersetzung im Corpus script. hist. Byzant., Bonnae 1831; wiederholt bei Migne, PP. gr. XCVII, 9—790. (Vgl. Gutschmid im Grenzboten 1863, 1, 345; Mommsen im Hermes 1872, 323 ff.; Neumann, Hermes 1880, 356; Ludw. Jeep im Rhein. Mus. 1881, 351; G. Sotiriadis bei Fleckeisen, Jahrbb. für classische Philologie, Supplementband XVI, 1888; K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur, München 1891, 112 ff.) [Knöpfler.]

Malchus (Μάλχος) heißt 1. im Neuen Testament der Diener des Hohenpriesters, welchem Petrus bei der Gefangennehmung des Herrn das rechte Ohr abhieb. Die Thatsache erzählen die drei ersten Evangelisten (Matth. 26, 51. Marc. 14, 47. Luc. 22, 49—51); den Namen setzt der hl. Johannes hinzu (Joh. 18, 10). Dieser Malchus war im persönlichen Dienst des Hohenpriesters angestellt und nicht vom Synedrium beordert. Interessant ist, daß bloß der Arzt Lucas die an ihm geschehene Heilung berichtet. — 2. Einer der frühesten Anachoreten in Syrien, den der hl. Hieronymus 374 als hochbetagten Greis kennen lernte. Nach seiner eigenen Erzählung war er zu Nisibis bei Edessa als einziger Sohn eines begüterten Mannes geboren. Von früh auf faßte er den Entschluß, die Keuschheit unentweiht zu bewahren, und wußte diesem Vorsatz unter den eigenthümlichsten Schickungen treu zu bleiben. Als seine Eltern in ihn drangen, sich zu vermählen, floh er aus der Heimat in eine der klösterlichen Niederlassungen, welche die chalkidische Wüste beherbergte. Nach einigen Jahren erwachte aber die Lust in ihm, seine Heimat wiederzusehen, und er nahm sich vor, wenn sein Vater gestorben wäre, von dessen Vermögen ein Drittel den Armen zu geben, ein anderes dem Kloster zuzuwenden, eines aber für sich zu behalten. Obwohl der Abt ihm erklärte, wenn er heimkehre, so sei er nichts anderes, als „das gewaschene Schwein in der Kothwälze" (2 Petr. 2, 22), so ließ er sich doch nicht zurückhalten und brach nach Nisibis auf. Allein die Karawane ward von Arabern überfallen; er selbst wurde als Sklave mitgenommen und mußte die Heerden seines Herrn hüten. Bei dieser Beschäftigung nahm er seine ascetischen Uebungen wieder auf und bewies dem Herrn die größte Treue, so daß unter seinen Händen Alles gedieh. Um ihn deßhalb noch mehr an sich zu fesseln, beschloß der arabische Gebieter, ihn mit einer Frau zu verheiraten, welche die Sklaverei mit ihm theilte. Malchus mußte äußerlich sich fügen, beschloß aber, auch in der aufgezwungenen Ehe die Keuschheit zu wahren, und entdeckte bald, daß die ihm gegebene Gefährtin ebenfalls den Willen hatte, ihrem noch lebenden Manne treu zu bleiben. So lebten die Beiden längere Zeit bei vollkommener Enthaltsamkeit zusammen in der Steppe. Ein Schwarm Enten aber, den sie gelegentlich betrachten konnten, rief in ihnen den Gedanken an alle die Vortheile wach, welche das Leben unter Gleichgesinnten mit sich bringt; daher beschlossen sie, zu fliehen, und es gelang ihnen, nach den römischen Niederlassungen in Mesopotamien zu entkommen, wo Sabinianus seit 359 als Präfect des Kaisers Constantius residirte (Amm. Marcell. 18, 5). Von hier begab sich Malchus in sein altes Kloster, fand aber seinen Abt nicht mehr am Leben und nahm deßwegen seinen Aufenthalt in dem Weiler Maronia bei Antiochien, während seine Gefährtin in einem benachbarten Jungfrauenkloster Aufnahme fand. Maronia fiel durch Erbschaft an Evagrius, den spätern Bischof von Antiochien; in seiner Gesellschaft kam der hl. Hieronymus 374 aus Italien dorthin, und die Lebensgeschichte des ehrwürdigen Mannes machte einen solchen Eindruck auf ihn, daß der längst gehegte Wunsch nach dem Anachoretenleben jetzt in ihm zum Entschluß reifte und im folgenden Jahre zur That wurde. Sechszehn Jahre später schrieb er die merkwürdige Lebensgeschichte nieder (Vita Malchi, inter Opp. S. Hier. ed. Vall. II, 41). — 3. Ein Laie, an welchen der hl. Joh. Chrysostomus einen kleinen herzlichen Brief beim Tode seiner Tochter

ſchrieb (Ep. 71, Migne, PP. gr. LII, 647). — 4. Ein byzantiniſcher Sophiſt aus dem Anfang des 6. Jahrhunderts, der außer einer Reihe anderer Schriften ein großes Geſchichtswerk Βυζαντιακά verfaßte. Von dieſem berichtet Photius (Cod. 78), es habe ſich über die Zeit von 474 bis 480 erſtreckt; nach Suidas (s. v. Μάλχος) und Eudocia (Anecd. Graeca, ed. Vill. I, 300) umfaßte es die Zeit von 323 bis 491. Einzelne Bruchſtücke aus dieſer Schrift ſind in die Ἐκλογαὶ περὶ πρέσβεων aufgenommen (Migne, PP. gr. CXIII, 755 ad 791; Müller, Fragm. Hist. gr. IV, 112—132). — 5. Ein Biſchof von Delminium in Dalmatien, über welchen einige Briefe des hl. Gregorius des Großen aus den Jahren 592—594 handeln. Er ſtarb 597. (Joan. Diacon., Vita Greg. 4, 9; Migne, PP. lat. LXXV, 177; LXXVII, 492. 621. 721.) [Kaulen.]

Malderen, van (Malderus), Johannes, Theologe, wurde am 12. Auguſt 1563 in der Nähe von Brüſſel geboren. Nachdem er zu Douai Philoſophie und zu Löwen Theologie ſtudirt hatte, erlangte er 1594 zugleich mit Petrus Lombardus (ſ. d. Art.) und Jacob a Caſtro die theologiſche Lehrkanzel in Löwen, wurde 1596 zum königlichen Profeſſor der ſcholaſtiſchen Theologie und zum Canonicus, zwei Jahre ſpäter auch zum Präſes des königlichen Seminars und endlich 1611 durch königliche Nomination zum Biſchof von Antwerpen befördert. Als ſolcher ſtarb er am 23. October 1633. Da ſeine ſchwächliche Geſundheit ihn viel an das Zimmer feſſelte, brachte er als Biſchof ſeine früheren theologiſchen Vorleſungen zu einem theilweiſen Abſchluſſe und veröffentlichte zuerſt eine ſpecielle Moral nach der Secunda secundae des hl. Thomas, Antw. 1616, dann die generelle nach der Prima secundae 1623. Daran reihten ſich kleinere Tractate De abusu restrictionum mentalium 1625 und De sigillo confessionis 1626; ein Theil ſeiner Erklärungen zur Prima wurde erſt 1634 nach ſeinem Tode gedruckt. Seine Entſcheidungen weiſen ihm einen Platz unter den gewichtigeren Moraliſten an. Als Ascet zeigte er ſich in dem Commentare zum Hohenliede 1628, im Judicium de ecstasi perpetua (bei Fromond, Comment. in cant. cant., Lov. 1652) und in den Meditationes theologicae, universae theologiae summam complectentes 1631; als Polemiker ſchrieb er gegen die Calviniſten Antisynodica sive animadversiones in decreta Conventus Dordaceni 1620. Seine biſchöflichen Erlaſſe finden ſich geſammelt in den Decreta et statuta . . . Archiepisc. Mechlin. . . ., Antw. 1680, 417 sq.; in der Volksſprache erſchien 1613 ein Diöceſankatechismus. (Vgl. Foppens, Bibl. belgica II, Brux. 1739, 684 sq.; Paquot, Mémoires II, Louvain 1768, 5 ss.; Hurter, Nomencl. liter. I, 675 sq.) [Streber.]

Maldonado, Johannes, S. J., gewöhnlich nach der lateiniſchen Namensform Maldonat genannt, einer der größten Exegeten, wurde 1533 in dem Städtchen Caſas de Reyna in der ſpaniſchen Provinz Eſtremadura geboren. Den hervorragenden Lehrern der Univerſität Salamanca, auf welcher damals die humaniſtiſchen Studien in hohem Grade blühten und zu einer heilſamen Reform der philoſophiſchen und theologiſchen Disciplinen geführt hatten, verdankte er eine tüchtige claſſiſche Bildung. Zwei ſcharfſinnige, wenngleich von Jugend auf erblindete Gelehrte unterrichteten ihn in der lateiniſchen, Ferdinand Nuñez de Guzman (Pinciani) in der griechiſchen Literatur. In der Philoſophie hörte er den ſpäter zum Cardinal erhobenen Franz Toledo, den man ſchon damals die Zierde der theologiſchen Facultät und ein Wunder von Gelehrſamkeit zu nennen pflegte. Anfangs widmete ſich Maldonat der Jurisprudenz, aber bald ward er von ſeinem Freunde Michael de Palacios für die Theologie gewonnen. Als Candidat der Theologie zählte er zu den 600 Zuhörern, welche der berühmte Dominicaner Franz Victoria um ſeinen Lehrſtuhl verſammelte. Nach Vollendung eines vierjährigen theologiſchen Curſus ward Maldonat an die Stelle Toledo's, der inzwiſchen Mitglied der Geſellſchaft Jeſu geworden war, berufen und docirte Philoſophie mit ſolchem Erfolg, daß man dem jungen Manne ein wenig ſpäter den Lehrſtuhl der Theologie anvertraute. Bald ſchloß aber auch er ſich einer Schaar von mehr als 500 akademiſchen Jünglingen an, welche infolge der feurigen Predigten des Jeſuiten Ramirez das Ordensleben erwählten, und reiste am 10. Auguſt 1562 nach Rom, um dort in die Geſellſchaft Jeſu einzutreten. Letztere war eben daran, den Gedanken ihres Stifters Ignatius zu verwirklichen und in Rom, wo die Kirche ihren Mittelpunkt hatte, wie in Paris, wo die Wiſſenſchaft ihren Thron aufgeſchlagen, ein Colleg zu errichten. Das neu eröffnete Collegium Romanum (ſ. d. Art.) errang ſich durch die glänzenden Namen ſeiner Profeſſoren, eines Toledo, Ledesma, Mariana, Pereira, Perpinian, Clavius, Emmanuel Sa u. A., ſofort hohes Anſehen. Dieſen Männern ward auch Maldonat, nachdem er ſein Noviciatsjahr vollendet und die Prieſterweihe empfangen hatte, beigeſellt. Aber ſchon im folgenden Jahre (1563) erhielt er den Auftrag, in Paris ein Colleg zu gründen. Wilhelm du Prat, Biſchof von Clermont, welcher auf dem Trienter Concil die Patres Lainez (ſ. d. Art.), Lejay, Salmeron und Caniſius (ſ. d. Art.) kennen und ſchätzen gelernt hatte und infolge deſſen ein großer Wohlthäter der Geſellſchaft Jeſu geworden war, ſtellte Maldonat ein Haus nebſt Geldmitteln zur Verfügung, weßhalb auch die Anſtalt den Namen Collegium Claromontanum erhielt. Nach Ueberwindung heftiger Widerſprüche erfolgte 1564 die Eröffnung des Collegs, zu dem ſich ſchon im erſten Jahre 1000 Zuhörer meldeten; unter dieſen waren 400, welche Maldonats Vorleſung über Ariſtoteles beſuchten. Im folgenden Jahre eröffnete derſelbe die theologiſche Facultät mit einer freimüthigen Antrittsrede, in welcher er der bis

dahin an der Sorbonne üblichen, zur Bekämpfung der neuen Irrlehren untauglichen scholastischen Methode ein Ne quid nimis zurief und das Verlangen stellte, man solle bei Entscheidung theologischer Streitfragen nicht auf Plato und Aristoteles, sondern auf die Propheten, die Apostel, die Evangelisten und Christum selbst, die Kirche und das Alterthum sich berufen. Seine Vorlesungen brachten das theologische Studium, welches vorher an der dortigen Hochschule verachtet darnieder lag, zu neuem Ansehen. Aus allen Ständen erschienen Zuhörer in so großer Anzahl, daß kein Lehrsaal sie zu fassen vermochte und Maldonat oft im Hofe unter freiem Himmel seine Vorträge halten mußte. Seinem ersten vierjährigen Lehrcurse legte er den Magister sententiarum zu Grunde; im zweiten führte er aber mit Rücksicht auf die Zeitbedürfnisse eine neue Ordnung der zu behandelnden dogmatischen Gegenstände ein, welche einen Zeitraum von sechs Jahren beanspruchte. Maldonats Ansehen stieg von Jahr zu Jahr; von auswärtigen Gelehrten wurde er in den schwierigsten Fragen zu Rathe gezogen. Im J. 1571 zählte das Colleg fast 3000 Schüler. Solche Erfolge erregten den Neid einiger Professoren der Sorbonne, die besonders Maldonats Ansehen ungern wachsen sahen. Er wurde der Häresie beschuldigt, weil er behauptete, daß die Lehre von der unbefleckten Empfängniß nicht ein von der Kirche aufgestellter Glaubensartikel sei, und weil er mit Rücksicht auf die schweren Strafen im Fegfeuer, wie sie der hl. Augustinus annimmt, gern der Meinung beitrat, daß vielleicht niemand zehn Jahre lang dort zurückgehalten werde. Durch Urtheil vom 17. Januar 1575 sprach Petrus von Gondy, Erzbischof von Paris, den gefeierten Theologen von den gegen ihn erhobenen Anschuldigungen frei, und ein Jahr darauf drohte Gregor XIII. seinen verfolgungssüchtigen Gegnern mit strengen Kirchenstrafen (vgl. Gesta sacrae Facultatis contra Maldonatum Jesuitam in Collegio Claromontano, bei Du Plessis d'Argentré, Collect. Judiciorum II, 443 sqq.). Maldonat indessen, dem Streitsucht zuwider war, ward nun auf seinen Wunsch des Lehramts enthoben, zog sich nach Bourges zurück und begann hier einen Commentar über die vier Evangelisten auszuarbeiten, der ihn unsterblich machen sollte. Nach dem Tode des Ordensgenerals Mercurian 1580 nach Rom gesandt, hatte er die Wahlhandlung zu leiten, aus welcher Claudius Aquaviva als General hervorging. In Rom ward er jetzt zurückgehalten, arbeitete als thätiges Mitglied in der mit Herausgabe der Septuaginta betrauten Commission und vollendete seinen Evangeliencommentar. Doch vermochte er nur eben noch an den Matthäuscommentar die letzte Feile anzulegen, bevor ihn, erst 50 Jahre alt, der Tod nach kurzer Krankheit am 5. Januar 1583 dahinraffte.

Maldonat war ein frommer Priester und demüthiger Ordensmann. Mit seinem Urtheil, treuem Gedächtniß, gefeiltem Stile verband er unermüdlichen Fleiß, Eigenschaften, die ihn zu einem Redner und theologischen Schriftsteller ersten Ranges erhoben. In seinem Hauptwerke, dem Evangeliencommentar, ist er bestrebt, mit allen Mitteln einer gesunden Exegese den wahren Sinn der heiligen Schrift festzustellen und auf dieser Grundlage als einer der Ersten gegen die Irrlehren Calvins noch bei dessen Lebzeiten aufzutreten. So sehr dieser Gegner den Calvinisten mißliebig war, konnten sie sich den Besuch seiner Vorlesungen doch nicht versagen. Erst 13 Jahre nach Maldonats Tod hat 1596 Fronton du Duc mit vier Theologen des Collegs zu Pont-à-Mousson dieses classische Werk in derselben Stadt veröffentlicht. Außerdem ward es zu Brescia, zu Venedig, sechsmal zu Mainz, ebenso oft zu Lyon und siebenmal zu Paris gedruckt. Die letzten vier Mainzer Ausgaben besorgten Fr. Sausen (5 Bde., 1840—1844), Konrad Martin, welcher die polemischen Partien ausschied (2 Bde. 1853. 1862), und Raich, der den Text der Originalausgabe von Pont-à-Mousson wieder herstellte (2 Bde. 1874). In der ersten Ausgabe wurde zwar die erst nach Maldonats Tod erschienene clementinische Ausgabe der Vulgata adoptirt, die Texterklärung jedoch unverändert gelassen, so daß bisweilen die Erklärung mit dem Texte nicht harmonirt. Zur Beseitigung dieser Differenz hat zuerst die Lyoner Ausgabe von 1607 zahlreiche Textänderungen vorgenommen. — Lange nicht so bedeutend sind Commentarii in Prophetas quatuor Jeremiam, Baruch, Ezechielem et Danielem, welche nebst der wahrscheinlich von Schülern nachgeschriebenen Expositio Psalmi CIX vier Auflagen (1609—1611) erlebten. Ob Maldonat die minderwerthigen Commentarii in praecipuos sacrae Scripturae libros veteris Testamenti (Par. 1643) verfaßt hat, ist zweifelhaft. Aus den dogmatischen Schriften Maldonats sind folgende zu nennen: 1. Opera varia theologica (Par. 1677) in 3 Bänden. Die zwei ersten Bände enthalten die von Du Pin (Biblioth. ecclésiast. XVIe siècle, P. 5, p. 439) hochgeschätzten Tractate über die sieben Sacramente, ein Jahr vorher bereits in Brüssel gedruckt. Eine viel frühere (1614), incorrecte Ausgabe ohne Angabe des Druckers und mit dem falschen Druckort Lyon statt Frankfurt kam auf den Index. Einen Anhang zum dritten Band bilden die Epistolae et Orationes, herausgegeben von Dubois und Faure. 2. De Caeremoniis tractatus, von Richard Simon (Bibliothèque critique IV, 75) sehr gerühmt, von Zaccaria in seine Bibliotheca ritualis (t. III) aufgenommen. 3. Der Tractat über die Engel und Teufel, von Franz de la Borie in's Französische übersetzt (Rouen 1615, Paris 1617), zusammengefaßter Inhalt der Vorlesungen Maldonats. 4. Epistola de Collatione Sedanensi cum Calvinianis, mit den Commentaren in Prophetas quatuor und separat 1611 erschienen. Maldonat berichtet hier über das berühmte Religionsgespräch, welches er auf Ver-

langen des Fürsten von Montpensier, der seine Tochter, die Fürstin von Bouillon, dadurch zur Kirche zurückzuführen hoffte, im J. 1572 in Sedan mit 23 Calvinisten geführt. Unterschoben ist die nach Maldonats Schriften von Martin Codognat compilirte und am 16. December 1605 auf den Index gesetzte Summula, quaestiones casuum conscientiae difficillimas in se complectens (Lyon und Köln 1604), von dem Carmeliten J. J. Lyonnois auch in's Französische übersetzt (Paris 1607 und Rouen 1614). Zahlreich sind die Manuscripte Maldonats, und noch zahlreicher die Abschriften, welche sich auf verschiedenen Bibliotheken befinden. (Vgl. J. M. Prat S. J., Maldonat et l'Université de Paris au XVIe siècle, Paris 1856; Sotwel, Biblioth. scriptor. Societ. Jesu; Hurter, Nomencl. liter. I, 170; de Backer, Bibliothèque des écrivains de la Comp. de Jésus s. v.; endlich eine biographische Skizze in der von Unterzeichnetem besorgten Ausgabe des Maldonat'schen Evangelien-Commentars.) [Raich.]

Malebranche, Nicolaus, ein Philosoph aus der cartesianischen Schule, wurde im J. 1638 zu Paris geboren und wegen seines schwachen und mißgestalteten Körpers im Elternhause unterrichtet und gebildet. Nachdem er an der Sorbonne Theologie studirt hatte, trat er als Priester in das Oratorium. Er hatte sich schon geraume Zeit mit Kirchengeschichte und kritischen Studien beschäftigt, als ihm durch Zufall die Schrift des Cartesius De homine in die Hände fiel. Dadurch kam er auf die philosophische Laufbahn. Zehn Jahre beschäftigte er sich mit dem Studium der cartesianischen Philosophie, und dann erst entschloß er sich, in seinem 36. Lebensjahre, in seinem Hauptwerke Recherche de la vérité die Resultate seiner Studien bekannt zu geben. Daran schlossen sich noch weitere, zahlreiche Schriften an. Die Angriffe, welche von verschiedenen Seiten auf seine philosophischen Ansichten gemacht wurden, veranlaßten ihn zur Veröffentlichung eines Gespräches über das Verhältniß zwischen Philosophie und Kirchenlehre unter dem Titel Conversations métaphysiques et chrétiennes, woran sich dann sein Traité de la nature et de la grâce anreihte. Dann folgten die Méditations métaphysiques et chrétiennes und ein Traité de morale. Eine weitere Ausführung seiner Gedanken enthalten die Entretiens sur la métaphysique et sur la religion, der Traité de l'amour de Dieu und die Entretiens d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois. Außerdem sind noch zu nennen die Réponses de Malebranche à Arnauld, eine Reihe von Streitschriften gegen seinen Hauptgegner, den Jansenisten Arnauld. Sein Stil ist breit und weitschweifig. Er starb im J. 1715.

Von Cartesius ausgehend, sucht Malebranche die cartesianische Lehre doch in manchen Punkten zu corrigiren. Vor Allem ist er mit der cartesianischen Doctrin von den eingeborenen Ideen nicht einverstanden und sucht dieselbe durch eine andere Doctrin zu ersetzen. Es gibt, so lehrt er, nur Eine unmittelbare Erkenntniß im Menschen, nämlich die Erkenntniß des eigenen Ichs im Selbstbewußtsein. Alles Andere erkennen wir nur mittelbar durch die Ideen. Was wir unmittelbar erkennen, ist nicht der Gegenstand, welcher der Idee entspricht, sondern vielmehr diese Idee selbst, und erst durch diese erkennen wir den Gegenstand. Da muß nun die Frage sich ergeben, wie denn diese Ideen in uns entstehen. Malebranche beantwortet diese Frage, nachdem er alle bisherigen Lösungen derselben als unhaltbar nachzuweisen gesucht, damit, daß er behauptet, wir schauten alle Ideen unmittelbar in Gott an. Gott schließt nämlich, sagt er, als das unendliche und allgemeine Sein, die Ideen aller Dinge in sich. Gott ist aber als das allgemeine und unendliche Sein auch unserem Verstande stets innerlich und unmittelbar präsent. Er ist die allgemeine Sonne der Geister, die allgemeine Vernunft, das Licht, das alle Sterblichen erleuchtet, der allgemeine Ort der Geister, in welchem Alle leben und sich bewegen. Ist aber Gott unserem Verstande stets innerlich präsent, so ist derselbe dadurch in den Stand gesetzt, auch dasjenige in Gott zu schauen, was im göttlichen Sein enthalten ist — die Ideen. Er schaut sie auch in der That in ihm an. Dabei ist jedoch ein Doppeltes zu bemerken. Für's Erste, obgleich die Seele alle Dinge in Gott erblickt, schaut sie deßhalb doch nicht das Wesen Gottes, wie es an sich ist; sie erblickt vielmehr dieses Wesen immer nur nach der bestimmten Beziehung, die es zu einem bestimmten Dinge hat, sofern es dessen Idee ist. Für's Zweite offenbart uns Gott die besonderen Ideen nur unter der Bedingung, daß wir ihnen unsere Aufmerksamkeit zuwenden. Zur Erregung dieser Aufmerksamkeit dient aber die sinnliche Erfahrung. Nehmen wir nämlich einen Gegenstand sinnlich wahr, so werden wir dadurch angeregt, unsern geistigen Blick gerade jener Idee zuzuwenden, welche dem sinnlich wahrgenommenen Objecte entspricht. Die Frage, wie wir denn auf diese Prämissen hin noch gewiß sein können über das Dasein der Körper außer uns, beantwortet Malebranche mit dem Hinweis auf die positive göttliche Offenbarung. Die Wahrhaftigkeit Gottes, womit Cartesius unsere Gewißheit über das Dasein der Außenwelt begründet habe, reiche nicht aus; es müsse vielmehr Gott jenes Dasein der Außenwelt thatsächlich bezeugt haben; erst unter dieser Bedingung könnten wir auf seine Wahrhaftigkeit hin sicher sein über das Bezeugte, nämlich über das Dasein der Körper. Gott habe es aber bezeugt durch seine positive Offenbarung. Folglich könne nur diese uns über das gedachte Dasein der Außenwelt vergewissern.

Auch in seiner Naturphilosophie und Psychologie geht Malebranche über Cartesius hinaus. Er schließt sich hier an den Cartesianer Arnold Geulinx an und bekennt sich mit diesem zum Oc-

casionalismus in seiner excessivsten Form. Den „zweiten Ursachen", lehrt er, mögen sie nun geistiger oder körperlicher Natur sein, kommt gar keine eigene Thätigkeit und Causalität zu. Gott ist die einzige causa activa seu efficiens. Seine causale Thätigkeit richtet sich aber nach einem allgemeinen Gesetze, das er überall befolgt, nämlich nach dem Gesetze der gelegenheitlichen Ursachen, insofern Gott immer nur bei Gelegenheit einer gewissen Thätigkeit in einem Dinge die entsprechende Wirkung in einem andern hervorbringt. Demnach ist auch die Wechselwirkung zwischen Seele und Leib im Menschen in solcher Weise zu erklären. Gott ist es, welcher bei Gelegenheit einer Empfindung im Leibe in der Seele die entsprechende Perception, und umgekehrt bei Gelegenheit eines bestimmten Willensactes in der Seele die entsprechende Bewegung im Leibe unmittelbar als wirkende Ursache hervorbringt. Alle sog. Kräfte, seien es Seelen- oder Naturkräfte, sammt den darin liegenden Gesetzen sind somit nichts Anderes als der nach dem Gesetze der gelegenheitlichen Ursachen wirkende göttliche Wille.

Die Willensfreiheit faßt Malebranche wieder in cartesianischer Weise auf. Der Wille, so lehrt er, verhält sich den besonderen Gütern gegenüber indifferent oder indeterminirt und muß erst durch den Verstand determinirt werden, insofern dieser ihm den Bestimmungsgrund zuführt. Dieser ist aber immer das höhere Gut oder das größere Vergnügen. Durch dieses ist also der Wille stets nothwendig determinirt. Aber — und das ist entscheidend — der Wille kann seine Einwilligung zurückhalten, aufschieben und damit dem Verstande ermöglichen, weiter zu überlegen, wodurch es dann geschehen kann, daß der Verstand zuletzt doch das mindere Gut als das höhere erkennt und dann zu diesem den Willen determinirt. In der Möglichkeit nun, seine Einwilligung zurückzuhalten oder aufzuschieben, besteht seine Freiheit.

Dennoch aber betrachtet Malebranche im Einklang mit seiner occasionalistischen Hypothese den Willen nicht als eine eigene Kraft der Seele, sondern bezeichnet ihn als eine Wirkung Gottes in uns. Wie nun hiermit die Ansicht, daß der Wille seine Einwilligung aufschieben könne, sich vereinbaren lasse, ist freilich nicht ersichtlich; noch weniger, wie unter der occasionalistischen Voraussetzung Gott von der Schuld des bösen Actes im Menschen freizusprechen sei. Malebranche weiß sich in der That angesichts dieser Schwierigkeit zuletzt nur damit zu helfen, daß er dem Bösen den Charakter einer Handlung ganz abspricht und das Böse überhaupt nur als Unterlassung auffaßt.

In der Schöpfungslehre bekennt sich Malebranche zum Optimismus. Der Zweck der Schöpfung, sagt er, ist in letzter Instanz die Verherrlichung Gottes. Aber nicht bloß dieses; wenn Gott schafft, so muß er in seiner Schöpfung und durch dieselbe auch seine größtmögliche Verherrlichung suchen; denn Gott thut überall das Beste. Dieß ist aber nur dadurch möglich, daß Gott die vollkommenste Welt schafft. Außerdem kann der göttliche Wille nach Außen nur wirksam sein nach den Regeln seiner unendlichen Weisheit; darum muß er auch immer auf die beste und vollkommenste Weise thätig sein. Wenn aber dieses, so muß auch das von ihm geschaffene Werk das beste und vollkommenste sein; das schuldet Gott sich selbst. Daß in der Welt auch das Uebel, das Böse sich findet, bildet keine Instanz gegen diesen Optimismus; denn das Böse gehört gleichfalls mit zur besten Welt, da ohne den Gegensatz des Bösen das Gute viel weniger Werth und Glanz hätte. Ebenso ist auch die Menschwerdung des Sohnes Gottes etwas, das mit zur besten Welt gehört, weßhalb sie auch dann hätte eintreten müssen, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte.

Die Lehre Malebranche's von der göttlichen Gnade endlich ist im Geiste des sogen. Augustinianismus gehalten. Im ersten Menschen stand die Seele nicht unter der Herrschaft des Leibes und daher auch nicht unter der Herrschaft der sinnlichen Lust. Durch die Sünde dagegen wurde dieses Verhältniß umgekehrt; die sinnliche Lust, das sinnliche Vergnügen behauptete nun die Herrschaft. Die Wiedergeburt kann also nur darin bestehen, daß durch eine andere Lust, nämlich durch die himmlische Lust, durch das himmlische Vergnügen die sinnliche Lust, das sinnliche Vergnügen überwunden und wieder in ihre ehemalige Stellung zurückgewiesen wird. Dieses himmlische Vergnügen kann nur durch Gottes Gnade in uns hervorgebracht werden, weil nur Gott als Urheber der Gnade im Stande ist, sich selbst als Urheber der Natur zu überwinden; denn nach der occasionalistischen Hypothese ist ja eigentlich doch Gott es, welcher die sinnliche Lust in uns als wirkende Ursache hervorruft. Diese himmlische Lust ist demnach zu fassen als eine solche, welche von Gott in uns hervorgebracht wird vor der Bekehrung und zum Zwecke der Bekehrung; sie ist daher nicht zu verwechseln mit der Lust, welche aus der Bekehrung und aus der Ausübung des Guten erst hervorgeht, und ist zu bezeichnen als délectation prévenante. Daß die Doctrin Malebranche's in ihrer Gesammtheit genommen vom Standpunkte der christlichen Wahrheit aus keine Billigung finden könne, wird wohl nicht zweifelhaft sein; mehrere der Schriften stehen auch auf dem Index (Reusch II, 599).

Ueber Malebranche schrieben: Blampignon, Étude sur Malebranche d'après des documents manuscrits (1862), und Ollé-Laprune, La philosophie de Malebranche (1870). Außerdem erschien schon im J. 1800 ein Buch unter dem Titel „Malebranche's Geist im Verhältniß zum philosophischen Geiste der Gegenwart". [Stöckl.]

Maleficium, eine Species der Magie oder Zauberei. Die dämonische Magie oder schwarze Kunst (die natürliche Magie nannten die Alten die weiße Kunst) ist eine zweifache oder hat vielmehr einen zweifachen Zweck. Sie wird geübt

entweder zur Ostentation oder zur Erreichung bestimmter Genüsse und Vortheile, oder zur Schädigung des Nächsten, und heißt in letzterem Falle Maleficium im weitern Sinne. Abarten von demselben sind das Maleficium im engern Sinne, worunter man die Zufügung eines Uebels durch Incantation versteht; dann die fascinatio, Zufügung eines Uebels durch Anblicken; das maleficium ligaminis (nodatio, infibulatio, ligatura magica, das Nestelknüpfen), von dem der Aberglaube unzählige Arten und Weisen kennt, besonders die ligatura neonymphorum, mittels welcher den Vermählten oder einem derselben die Tüchtigkeit zur Beiwohnung genommen werden soll; das Veneficium, Zufügung eines Uebels durch Getränke und Decocte, im weitern Sinne auch jede Bezauberung, durch welche Menschen oder Thiere an der Gesundheit oder an dem Gebrauche ihrer Glieder beschädigt oder Feldfrüchte und Lebensmittel verdorben werden sollen; endlich das Philtrum oder der Liebestrank. Die Ausübung des Maleficium ist schwere Sünde, da im Gefolge derselben, außer dem Willen, dem Nächsten Schaden zuzufügen, gewöhnlich auch Blasphemie und Mißbrauch heiliger Sachen steht. Deßhalb verbietet auch die Kirche denen, welche glauben, unter dämonischen Einflüssen geschädigt worden zu sein, zu Gegenzauber Zuflucht zu nehmen, oder magische Phylakterien zu gebrauchen (c. 1. 5, C. XXVI, q. 5 et c. 1. 2, X 5, 21), und erlaubt nur als Mittel dagegen den Empfang der Sacramente, den Gebrauch der Sacramentalien, des Kreuzzeichens und der Reliquien der Heiligen, die Anrufung des göttlichen Namens, das Gebet mit Fasten (Matth. 16). Der Geistliche, welcher Magie ausübt, hat nach Umständen Suspension (c. 5, C. XXVI, q. 5; c. 1, X 5, 21), Excommunication und Deposition (c. 4. 6. 9. 13, C. XXVI, q. 5) zu gewärtigen, der Laie Excommunication (c. 11, C. XXVI, q. 5; Const. Gregorii XV. Omnipotens Dei). Das römische Recht bestrafte die cum noxa verbundene Zauberei nach Beschaffenheit der That mit dem Tode durch Feuer oder Schwert, Thierkampf, Deportation, Gütereinziehung (L. 3. 5. 6, Cod. 9, 18); die Halsgerichtsordnung Karls V. von 1532 erkennt darauf den Feuertod; die neuere Gesetzgebung ahndet in den meisten Ländern das Maleficium als eine Beschädigung des Nächsten unter erschwerenden Umständen. [J. Eberl.]

Malerei, die christlich-religiöse, nimmt ihre Principien aus dem Glauben, findet ihre Entwicklung in und mit der Kirche und stellt ihre einzelnen Zweige zunächst in den Dienst des Cultus.

I. Principien. Gott hatte Moses zur Herstellung des ihm auf dem Berge gezeigten Heiligthums und seiner gesammten Einrichtung Männer beigegeben, welche mit höherem Geiste, mit Weisheit und Verstand erfüllt waren (Ex. 31, 2—11; 35, 35). Diese Künstler fertigten (36, 4 ff.) das Gezelt und die Teppiche, den Altar und die heiligen Gefäße; von künstlerischem Schmuck durch Malerei ist dabei nirgends die Rede. Auch im Tempel Salomons und ebenso im zweiten Tempel erscheint der Malerei keine besondere Aufgabe zugetheilt. Die Mahnung Mosis (Deut. 4, 12): „Der Herr redete zu euch mitten aus dem Feuer. Den Ton seiner Worte hörtet ihr, aber Gestalt sahet ihr keine, ... damit ihr nicht irre würdet und euch ein Gleichniß schnitztet, das Bild eines Mannes oder Weibes, das Bild von Thieren, die auf Erden sind, oder der Vögel ..., und daß du nicht etwa deine Augen zum Himmel erhebest, und die Sonne schauest und den Mond und alle Sterne des Himmels, und dich irrest und betrügest, und sie anbetest und verehrest, sie, welche der Herr, dein Gott, geschaffen" — diese Mahnung blieb fortan für den Alten Bund in Kraft. Anders im Neuen Bunde. Nachdem das ewige Wort Fleisch geworden, als wahrer Mensch und Gott unter uns geschaut und angebetet werden konnte, und so zu den Menschen von Angesicht zu Angesicht geredet hatte, war der Malerei als christlich-religiöser Kunstübung ihre Berechtigung, ihre Aufgabe und ihre bleibende Norm gegeben. Weil Jesus, das Abbild des Vaters, im Bilde des Menschen wahrhaft erschienen ist, wird er als solcher fort und fort dargestellt; da er Alles mit seinem Lichte erfüllt, wird auch Alles mit ihm abgebildet; und weil er die Fülle von Gnade und Wahrheit ist, so ist alles christlich-religiöse Bilden bestimmt, von dem Aeußeren auf ein Inneres, vom Natürlichen auf das Uebernatürliche, vom Irdischen auf das Himmlische zu weisen. Dieß ist demnach die Grundregel der christlichen Malerei. Das Gebiet der christlich-religiösen Malerei hat keine beengenden Schranken mehr, umfaßt Himmel und Erde und alles, was darin ist; es ist so weit als das Christenthum selbst. Christus ist der Mittelpunkt von Allem, das Alpha und das Omega; von ihm nimmt die christlich-religiöse Malerei Alles, und Alles bezieht sie auf ihn. In ihm und durch ihn erhält Alles für sie Bedeutung, Zusammenhang, Ordnung und Einheit. Stellt sie die Großthaten Gottes im Alten Bunde dar, die Führungen des Volkes Gottes und der Menschheit überhaupt, so schaut sie in diesem Lichte Alles als vorbildend und vorbereitend; führt sie die Werke Christi selbst vor Augen, so will sie nicht nur die äußerliche Handlung, sondern auch deren Bedeutung im Lichte des Glaubens zeigen; und die ganze Natur spricht der Malerei von höherem Leben und von Geheimnissen in dem, durch welchen alles, was da ist, gemacht worden. Demnach ist die christlich-religiöse Malerei ihrer ganzen Aufgabe nach mystisch, d. h. einführend in das innere Verständniß christlicher Lehre und christlichen Lebens. Sie bildet, aber sie sagt mehr als sie bildet. Jedes wahrhaft christliche Bild deutet über sich hinaus, ist zugleich symbolisch, weil weder Wort noch Bild genügt, die Fülle von Gnade und Wahrheit des Christenthums auszusprechen. Die ältesten christlichen Malereien in

den Katakomben, aber ebenso die Werke der christlichen Maler aller Zeiten bestätigen dieß.

Als Canon der christlich-religiösen Malerei ergibt sich nun aus dem Gesagten kurz Folgendes. Die Kirche betrachtet mit Recht alle Bildwerke vom Uebersinnlichen aus und beurtheilt das Sinnliche an denselben je nach dem höhern oder geringern Grade, in dem es als Träger und Verkünder des Innern und Höhern erscheint; sie sieht in den Bildern die Prediger eines übernatürlichen Reiches. Darum muß sie für's Erste verlangen, daß vor Allem der Maler nur das gebe, was mit diesem übereinstimmt, d. h. wahr ist. Ut nullae falsi dogmatis imagines et rudibus periculosi erroris occasionem praebentes statuantur, sagt das Concil von Trient (Sess. XXV). „Nicht Erfindung der Maler ist die Anfertigung der Bilder, sondern gesetzliche Vorschrift und Ueberlieferung der katholischen Kirche ... Sache des Malers ist nur die Kunst, die Anordnung aber ist von den heiligen Vätern" (Conc. Nic. II. Labbe, Conc. Collect. VII, 831). Es ist die heilige Schrift, die bewährte Tradition, die Auctorität des Bischofs, welche hier entscheidet. Alles Ungewohnte und Auffällige ist daher zu meiden. Statuit s. Synodus, nemini licere, ullo in loco vel ecclesia etiam quomodolibet exemta ullam insolitam ponere vel ponendam curare imaginem, nisi ab episcopo approbata fuerit (Conc. Trid. Sess. XXV). Die Kirche muß zweitens verlangen, daß der Maler nur das gebe, was dem Zwecke entsprechend, d. h. was gut ist. Omnis lascivia vitetur, ita ut procaci venustate imagines non pingantur, nec ornentur ... nihil profanum nihilque inhonestum appareat, quum domum Dei deceat sanctitudo (ib.). Das Leibliche, das bloß anatomisch Richtige ist nichts ohne den Geist, ohne den Sieg über das Fleisch und ohne die hierdurch bedingte Harmonie beider. Hieraus kann auch unschwer die Norm abgeleitet werden für die Behandlung des Nackten in der christlich-religiösen Malerei. Die Kirche muß endlich drittens verlangen, daß der Maler nur das gebe, was von ihrem Leben beseelt, d. h. was wahrhaft lebendig ist. Die christlich-religiöse Malerei wird ihre Aufgabe nie ganz erfüllen, wenn sie sich begnügt, nur die äußere Wirklichkeit vollkommen zu erreichen, aber ihren Werken nichts von jenem übernatürlichen Leben mitzutheilen weiß, mit welchem die Kirche Alles durchdringt und über sich erhebt. Illud vero diligenter doceant episcopi, per historias mysteriorum redemtionis nostrae, picturis vel aliis similitudinibus expressas, erudiri et confirmari populum in articulis fidei commemorandis et assidue recolendis; tum vero ex omnibus sacris imaginibus magnum fructum percipi (Conc. Trid. l. c.). — Innerhalb dieses Canons ist aber auch die individuelle Freiheit des christlichen Malers vollständig gewahrt; ja die Beobachtung dieser Grundregeln schützt ihn vor Verirrung und Entartung und befähigt ihn erst recht für die erhabensten und segenvollsten Leistungen. Allerdings haben diese Grundregeln zunächst Geltung für diejenige Malerei, welche sich in den Dienst der Kirche stellt; allein sie geben zugleich den einzigen Weg an, auf welchem bei jeder Kunstleistung das Schöne sich offenbart; und keine Kunst, auch nicht die profane, kann ohne Schaden von ihnen sich abwenden. Um so mehr wird die christlich-religiöse Malerei, auch wenn sie außer der Kirche thätig ist, es sei für das Haus oder für die Gemeinde, an ihnen festhalten, um Werke zu schaffen von höherer und dauernder Bedeutung. Andererseits kann aber auch die christlich-religiöse Malerei verlangen, daß ihre Schöpfungen nach diesem Canon betrachtet und beurtheilt werden. Richtige Zeichnung, lebendige Verbindung des Einzelnen zu einem Ganzen, wohlthuende Vertheilung der Farben u. dgl. sind gewiß zur Vollendung eines christlich-religiösen Bildwerkes unerläßlich; aber sie sind nicht das Einzige und nicht das Erste. Zuerst wird gefordert, daß der Inhalt wahr und der Ueberlieferung entsprechend, sowie daß der Künstler erkennbar bestrebt ist, über das Aeußerliche zum Innern und Uebernatürlichen sich zu erheben. Alle jene Vorzüge ohne dieses frommen wenig oder schaden; wohl aber kann auch, wo sie mangelhaft auftreten, ein christlich-religiöses Bild noch seiner Aufgabe nahekommen. Es ist vom Uebel, in solchem Falle alsbald von einem Niedergang der Kunst, von Unfähigkeit und Roheit zu reden. Die Werke der kirchlichen Kunst nur mit akademischen Augen betrachten, führt zu unbilliger Beurtheilung derselben im Einzelnen und zu unrichtiger Auffassung des Schaffens ganzer Perioden in der Kunstgeschichte. (Vgl. bezüglich der Principien Jos. Jungmann S. J., Die Schönheit und die schöne Kunst, nach den Anschauungen der sokratischen und der christlichen Philosophie, Innsbruck 1866; Dess. Neubearbeitung unter dem Titel Aesthetik, Freiburg i. B., 3. Aufl. 1890; Albert Stöckl, Lehrb. d. Aesthetik, 3. Aufl., Mainz 1889.)

II. Die christlich-religiöse Malerei unterscheidet sich daher auch von der profanen in ihrer *geschichtlichen Entwicklung*. Sie schreitet voran in dem Grade, als sie dem Geiste der Kirche sich überläßt, und erhält durch ihn auch ihre äußere Vollendung; sie geht zurück und wird in ihrer Entwicklung gehemmt, oder sie verliert ihren eigentlichen religiösen Charakter, wenn sie vom Geiste der Kirche sich mehr oder minder lossagt. Drei zeitliche Abschnitte dieser Entwicklung lassen sich auch bei der christlich-religiösen Malerei unterscheiden. 1. Die Periode der *altchristlichen Zeit* umfaßt nicht bloß die Anfänge der christlich-religiösen Malerei, sondern auch ihre Weiterbildung zu einer wirklich christlichen nach Inhalt und Form. Hierzu bedurfte es aber einer Arbeit, welche das ganze erste Jahrtausend in Anspruch nahm. — Das Christenthum bediente sich gleich Anfangs zum Schmucke der heiligen Räume mit Vorliebe der Malerei wegen ihrer größern Fähigkeit, auch das geistige Leben

[illegible] zu bringen. Die heiligen [illegible] auf die Apostolicität des [illegible] Bilder. „Voll der Ehrfurcht", [illegible] (Cap. 160), „küsse ich die Bil[illegible] Heiligen, da sie gemäß apostolischer Ueber[illegible] nicht verbieten, vielmehr in allen [illegible] aufgestellt sind." Ebenso ist der [illegible] in der Kirche allgemein [illegible] und Zeit, und es ist dieser Allgemein[illegible] nicht entgegen, wenn einzelne Väter oder Sy[illegible] für gegen Gemälde in den Kirchen auszu[illegible] waren, da dieses stets nur mit Rücksicht [illegible] Mißbräuche oder auf Gefahren für den Glau[illegible] oder die Verehrung des Heiligen geschieht. [illegible] die Verfolgungen der ersten Jahrhunderte, [illegible] die Verwüstungen der Völkerwanderungen, [illegible] die Wirrnisse des Bilderstreites, nicht die [illegible] der Kriege konnten die allgemeine [illegible] dieser Kunst in der Kirche ernstlich be[illegible]. Soll die innere Entwicklung derselben im [illegible] Jahrtausende richtig gewürdigt werden, so [illegible] vor Allem festzuhalten, daß dieselbe vom An[illegible] an und fort und fort im Heiligthume selbst und am Altare, wie an ihrer Wiege, ihre Pflege fand; sie war eine heilige Kunst im strengsten Sinne. Ihren heiligen Inhalt erhielt sie vom Altare aus, von den Geheimnissen, die auf ihm sich vollziehen. Hiervon zeugt eine im ganzen ersten Jahrtausende fortdauernde Tradition bezüglich dessen, was die Malerei um den Altar darstellte. Christus, der Heiland und Lehrer in der Glorie des Vaters, umgeben von seinen Aposteln und Heiligen, leuchten von dem Goldgrunde der Apsis und vom Triumphbogen der Kirche, während die Wände des Schiffes und der Vorhalle ihren Bilderschmuck aus der Geschichte des Alten und Neuen Testamentes oder aus dem Leben der Martyrer erhalten. Alles führt hin zum Altare, Alles empfängt von daher Bedeutung und Zusammenhang. Da aber solcher Inhalt vom Beginne an zu erhaben und heilig war, als daß die Kunst hierfür allsogleich und allgemein den entsprechenden Ausdruck hätte finden können, so begegnet uns in den Werken dieser Periode ein Zweifaches, das sie in besonderer Weise als einer heiligen Kunstübung angehörend charakterisirt, nämlich die symbolisch-mystische und die mehr innerlich-ascetische Darstellung. Es ist hier nicht der Ort, die Symbolik der ältesten christlichen Malerei im Einzelnen aufzuführen, wie sie in den Katakombenbildern begründet wurde, und wie sie zum Ausdrucke hoher Geheimnisse in der Kirche auch dann noch ihren Werth behielt, als es nicht mehr geboten schien, das Arcanum vor Entweihung zu behüten. Nur Eines ist hier zu erwähnen nothwendig. Auch an den figuralen Darstellungen in den Katakomben erscheint eine gewisse Unvollständigkeit und Zurückhaltung; man versteht dieß bei der Erwägung, daß eben der heilige und überreiche Inhalt des zu Bildenden nicht die detaillirte und historisch treue Wirklichkeit der Handlung, sondern die verständliche Hinweisung auf ihre innere Bedeutung verlangte. Es ist dasselbe, was oben als die mystische Seite der christlich-religiösen Malerei überhaupt bezeichnet worden ist. Im ganzen ersten Jahrtausend tritt an den Werken der Maler eine vorherrschende Innerlichkeit zu Tage, d. h. das Gefühl der Uebermacht innerer Größe und Erhabenheit, der gegenüber alles Aeußere nicht entsprechen könne und als wenig bedeutend erkannt werden müsse. Es ist gerade hierin der tiefere Grund jener so oft an den Bildwerken dieser Zeit hervorgehobenen Unbeholfenheit zu suchen, von der bald die Rede sein wird. Ein besonderes Merkmal für die innere Entwicklung der christlich-religiösen Malerei im ersten Jahrtausend ist ihre Einheit. Im Oriente wie im Occidente fällt uns sowohl in der ältesten Zeit als späterhin eine merkwürdige Uebereinstimmung auf, sowohl was die Wahl und die Anordnung ihrer Gegenstände als was deren Auffassung und bildliche Wiedergebung betrifft. Ueberall zeigt sich nämlich das treue Festhalten an einer gemeinsamen Tradition. Diese Erscheinung erklärt sich nicht aus einem gegenseitigen Einflusse des Abend- und des Morgenlandes, sondern allein aus der Macht des Einen in der Kirche Gottes waltenden Geistes. Diese aber bekundete sich hier wie dort in der einheitlichen Entfaltung der Lehre und der Schriftauslegung, der Liturgie und des kirchlichen Lebens; und aus dieser Einheit schöpften die Vorsteher der Kirchen ihre übereinstimmenden Anordnungen für die kirchliche Malerei. Die kirchliche Auctorität war es, welche die innere Entwicklung der Malerei leitete. Ob auch schon in den ersten Jahrhunderten diese Anordnungen der Kirche aufgezeichnet worden, wissen wir nicht; gewiß genügte die gemeinsame Praxis. Gleichwohl ist anzunehmen, daß von Seiten der Maler, und besonders der Meister, diese Praxis selbst sehr frühe als eine unverletzliche fixirt und niedergeschrieben wurde. Der Ursprung der sogen. Malerbücher ist zurückzuführen auf diese Absicht, die Einheit der religiösen Malerei für alle Zeit zu bewahren. Die orientalische Kirche besitzt noch heute ein solches Buch in der ἑρμηνεία τῆς ζωγραφικῆς, das zwar erst im 11. Jahrhundert in seiner jetzigen Form hergestellt wurde, dessen Kern aber weit in das erste Jahrtausend zurückreicht. In der römischen Kirche ist nirgends bis jetzt eine derartige Unterweisung für die Malerei auf uns gekommen; aber mit Recht weist Didron in seiner Publication jenes Werkes (Manuel d'iconographie chrétienne grecque et latine, avec une introduction et des notes, Paris 1845, deutsch aus dem Urtexte von Godehard Schäfer, Trier 1855) auf die mannigfaltige Uebereinstimmung hin, welche zwischen den Malereien der abendländischen Kirchen und den in der griechischen Hermeneia behandelten besteht; diese gestattet wenigstens zu schließen, daß auch im Occident derartige Zeugnisse für die Einheit der christlich-religiösen Malerei vorhanden gewesen sein mochten.

Was die äußere oder mehr stilistische Entwicklung der Malerei im ersten Jahrtausend betrifft, so geht sie parallel mit der Ausbildung der übrigen Künste. Der Kirche standen unter den Neubekehrten sowohl Baumeister als Maler zu Diensten; wie aber jene in der damaligen griechisch-römischen Weise bauten, so malten diese in keiner andern. Es war die sogen. classische, die nämliche, welche in antiken Malereien, z. B. den Wandgemälden Pompeji's u. a., zu Tage tritt. Daher in den ältesten christlichen Malereien, in denen der Katakomben, die gleiche Technik, gleiche formrichtige Zeichnung, gleiche Behandlung der nackten Körpertheile, der Gewandung, der Ornamente u. s. f. Allein auch die schönste classische Form hätte nicht genügt für die Darstellung ganz neuer Ideen und einer ganz neuen Auffassung von Welt und Natur; das Christenthum mußte auch eine neue Form aus sich erst herausbilden, eine specifisch christliche Form. Schon in manchen Katakombenbildern ist der Beginn dieser Umwandlung sichtbar durch das Bemühen, den heiligen Figuren einen höhern Ausdruck von Ernst und Bedeutung zu verleihen, und zwar selbst auf Kosten der äußern Schönheit. Dieses Suchen nach einer dem erhabenen Inhalte entsprechendern Form mußte scheinbar einen Verfall der Kunst herbeiführen. Es war dieß jedoch kein eigentlicher Verfall, sondern nur ein Abfallen des Alten und Ungenügenden, dagegen eine Auferstehung des Neuen, innerlich bereits Vorhandenen. Von solchem Standpunkte aus allein kann auch die formelle Entwicklung der Malerei im ersten Jahrtausend richtig beurtheilt werden. Nicht dem Christenthum als solchem kann ein Verfall der Kunst zugeschrieben werden; dieß erhellt schon daraus, daß gerade durch das Christenthum Kunst und Künstler um ihrer Aufgabe willen so hoch geachtet wurden, während bei Griechen und Römern die Uebung der Kunst als unwerth eines Freien und Vornehmen angesehen zu werden pflegte. Gerade von der Malerei äußert sich der ältere Plinius (Hist. nat. 35, 4, 7): Non est spectata (haec ars) honestis manibus. Die Kirche erst gab der Kunst ihren Adel wieder zurück. Als durch Constantin die christliche Religion Staatsreligion geworden, als allenthalben der Erdkreis mit christlichen Tempeln sich füllte, erfuhr insbesonders die Malerei von Seiten der Bischöfe wie der Kaiser die reichste Pflege. Constantin zeichnete die Künstler, unter ihnen die Maler, im ganzen römischen Reiche durch Privilegien aus; dasselbe thaten nach ihm Valentinian, Valens und Gratianus. (Vgl. Cod. Theodos. lib. XIII, tit. 4, Leg. 1. 2. 4; Unger, Quellen der byzantinischen Kunstgesch., Wien 1878.) Die Bischöfe aber waren vielfach in jeder Kunst selbst erfahren und blieben, wie Paulinus von Nola u. A., stets darauf bedacht, ihren Kirchen auch den Schmuck der Malerei zu geben. Im Orient wie im Occident war es Gebrauch, die Kirchen, und selbst einfache Landkirchen, auszumalen; und wenn man an die rasche Verbreitung des Christenthums in Italien und Afrika, in Spanien und Gallien, in Britannien und in den südlichen Provinzen Germaniens denkt, so muß man einsehen, daß die christliche Malerei einen ganz neuen Aufschwung erhielt, und daß infolge dieser allgemeinen Pflege auch ihre formale Entwicklung nur voranschreiten konnte. Von einem Verfall der Malerei in der Kirche, zumal in der abendländischen, sollte also nicht gesprochen werden. Die byzantinische Welt behielt länger die classischen Formen bei, und es gelang ihr, diese bis zu einem gewissen Grade mit den christlichen Ideen zu verbinden. Ihre Malereien kennzeichnet eine größere Gefälligkeit des Aeußern bei treuer Festhaltung der Tradition; allein sie verlieren sich auch mehr und mehr in der äußern Form und in einer sich abschließenden Selbstgenügsamkeit. In immer auffallenderer Weise tritt die byzantinische Kunst auch nach dieser Seite aus dem Strome der lebendigen Entwicklung in der Gesammtkirche heraus, je intensiver die Trennung von dieser jahrhundertelang sich vorbereitet. Die römische Kirche allein hat, wie in Lehre und Leben, so in Liturgie und Kunst, eine constante und organische Entfaltung aufzuweisen, und es wäre unrecht, wenn man diese oder jene Werke auch ihrer Malerei, bloß darum, weil sie weniger an ihren Ausgang von der griechisch-römischen erinnern und eigene Form erst mühsam und in bewußter Ungenügendheit zu gewinnen suchen, hinter die byzantinische Malerei stellen und als Beweis für den Rückgang der Kunst im Abendlande anführen wollte. Gewiß haben die Kaiser in Constantinopel Großes für den malerischen Schmuck ihrer Hofkirchen gethan, wie die noch erhaltenen Mosaiken in den Kirchen des oströmischen Reiches und des Exarchates in Italien bezeugen; ungleich größer und umfassender aber ist, was bis zum Schlusse dieser Periode die Päpste und die Bischöfe des Abendlandes geleistet, wie ein Blick in das römische Pontificalbuch (Liber pontificalis, ed. Duchesne, Paris. 1885) und in die Geschichte der einzelnen Diöcesen darthut. Zudem hatte der Occident in den Klöstern des hl. Benedict zahllose Werkstätten der Malerei, in denen die lebendige Entfaltung der Kunst und die Einheit der kirchlichen Tradition gegenüber allen Umwälzungen immer wieder festen Boden fand, und aus denen Meister und Schüler bald hierhin, bald dorthin gesandt und die Fortschritte der Malerei auch in die entferntesten Länder getragen wurden. Den Klöstern entnahmen in dieser Epoche die Fürsten und Bischöfe jene Männer, deren sie sich zur Ausmalung ihrer Kirchen und zur Ausstattung derselben mit allem Nöthigen bedienten; zu letzterem gehörten insbesondere die liturgischen Bücher, die fast immer in farbigem Bildwerk prangten. Auch was die Technik betrifft, sammelte sich in diesen Klöstern die ganze Ueberlieferung und der Gewinn neuer Erfahrungen, wie die im 11. oder 12. Jahrhundert von einem deutschen Benedictiner Theophilus gefertigte Zusammen-

stellung derselben für die gesammte bildende Kunst beweist. Sie führt den Titel Diversarum artium schedula (neu herausgegeben im VII. Bande der Quellenschriften für Kunstgeschichte, Wien 1874, von A. Ilg). Wie im Malerbuche vom Berge Athos das ganze erste Buch mit der Anleitung zur Malerei sich beschäftigt, so haben wir auch im ersten Buche dieser schedula einen Unterricht für Zubereitung der Farben und ihren Gebrauch bei den Malereien auf Pergament, auf der Mauer, auf Holztafeln u. s. w. Es gewährt dieses Werk so recht einen Ueberblick über die Entwicklung, welche die Kunst, besonders die Malerei, in ihren verschiedenen Zweigen während der ersten Periode durchzumachen hatte, und zugleich eine Vorandeutung jener noch reicheren, die ihr in der folgenden sich aufthat.

2. Die zweite Periode umfaßt die Zeit nach dem ersten Jahrtausend bis zur sogen. Renaissance, oder nach genauerer Eintheilung die Zeit des ausgebildet romanischen Stiles, des Uebergangsstiles und des gotischen Stiles. Es läßt der Charakter der romanischen Malerei sich bezeichnen als das Streben nach größerer Freiheit und Lebendigkeit in der bildlichen Darstellung, der Charakter des Uebergangsstiles aber als das bewußte Aufnehmen größerer Gesetzmäßigkeit und Naturwahrheit, während der des gotischen Stiles in der vollendeten Einheit des Inhaltes und der Form, des Ganzen und der einzelnen Theile beruht. Was die Zeit des romanischen Stiles betrifft, so haben die Werke der Mosaik und Wandmalerei wie die der Miniatur- und Tafelmalerei aus dieser Zeit theils noch mehr oder minder mit den Mängeln der Form zu ringen, theils begnügen sie sich mit einem mehr typischen Anschlusse an altchristliche Vorbilder; wieder andere, hiervon sich losarbeitend, gerathen in eine gewisse Ungebundenheit oder Uebertreibung des bildlichen Ausdrucks; eine vierte Gattung endlich bilden diejenigen, welche an der überlieferten strengern Darstellungsweise zwar festhalten, aber zugleich durch richtige Zeichnung, großartige Ruhe, zarte Innigkeit sich hervorthun. Man möchte in neuerer Zeit für diese besseren Werke überall byzantinischen Einfluß nachweisen; indessen läßt sich dieser nur in den Werken der zweiten Gattung anerkennen. Die Päpste und Bischöfe und Klöster des Abendlandes waren nach all den Anmaßungen und Mißhandlungen, welche von Byzanz aus die Kirche zu ertragen gehabt, und zumal nach dem Vollzuge der Trennung, ebenso wenig geneigt, von daher die Normen für die Fortentwicklung der Kunst als die der Liturgie und der theologischen Wissenschaft zu entnehmen. Wenn gleichwohl griechische Künstler da und dort in den abendländischen Kirchen thätig waren und verdientes Ansehen genossen, so standen sie vielmehr selbst unter dem Einflusse der stetig fortschreitenden Kunst des Abendlandes. In Byzanz oder durch dasselbe war eine lebensvolle Weiterbildung der christlich-religiösen Malerei nicht mehr möglich, sondern höchstens eine gewisse Conservirung des Althergebrachten, wobei es denn auch bis jetzt sein Verbleiben hatte. — Die vierte Gattung romanischer Malereien schließt sich enge an die der Uebergangszeit, bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts. Das Bedürfniß größerer Berücksichtigung der Naturwahrheit, des richtigeren Verhältnisses der einzelnen Theile unter sich und der lebendigeren Beziehung derselben zum Ganzen macht sich immer mehr geltend. Wie in der Architektur, so sprechen auch in der Malerei Frankreich und Deutschland zuerst und am klarsten das neue Princip aus. In Italien pflegte man noch immer die Mosaik mit Vorliebe anzuwenden, während in Deutschland auch in den zahlreichen Neubauten überall die leichter zu behandelnde und beweglichere Wandmalerei den Vorzug erhielt; in Italien ferner blieb die Malerei noch häufig in der Nachahmung classischer Vorbilder befangen, während in Deutschland allenthalben ein tiefchristlicher, aber stets selbständiger und freigestaltender Geist sich geltend machte. — Was man gotischen Stil auch in der Malerei nennt, charakterisirt sich durch das treue Festhalten an der kirchlichen Ueberlieferung einerseits und durch die erstrebte und erreichte künstlerische Einheit andererseits. Diese Einheit erscheint als die Uebereinstimmung des christlichen Inhaltes mit einer Form, die nun zur specifisch christlichen vollendet worden, als gesetzmäßige Ordnung und Gliederung des Einzelnen, wie sie nur durch die liebevolle Betrachtung der Natur gewonnen werden konnte, endlich als die Erhebung des Ganzen über sich, so daß es nicht in Aeußerlichkeit sich verlor, sondern allzeit auf das Innere und Höhere zu weisen im Stande ist. Die Werke, welche diesen Charakter aufzeigen, müssen zu denen des gotischen Stiles gerechnet werden, ob sie nun in diesem oder jenem Lande der Christenheit, im 13. oder im 16. Jahrhundert, durch diesen oder durch jenen Meister entstanden sind. Denn wie in der Baukunst das Wesen des Stiles nicht in einer einzelnen Form zu suchen ist, sondern im Principe der einheitlichen Weiterbildung aller vorausgegangenen christlichen Baustile; wie darum der gotische Baustil nicht etwa einem oder dem andern Lande allein angehört, sondern überall zur Geltung kam, wo jenes Princip consequente Durchführung finden konnte, so ist es auch für das Verständniß der Malerei gotischen Stiles nothwendig, nicht bloß auf diese oder jene äußere Form, auf Nationalität, auf Schule u. dgl. zu sehen, sondern darauf, ob und inwieweit das oben bezeichnete Princip dieses Stiles im Ganzen und Einzelnen bei einem Werke erreicht, gewahrt oder verlassen ist. Es sind jedoch hierbei auch die Stufenfolgen der Entwicklung zu beachten, vom strengern nämlich bis zum technisch vollendeten Stile. Auch die Werke der Malerei in dieser Periode zeigen anfänglich ein Vorherrschen des Constructiven, des mehr Gesetzmäßigen, im Fortgange oder in der Blütezeit des 14. und 15. Jahrhunderts eine tiefinnige und ideale Richtung bei vielgeförderter Technik, endlich von der Mitte des 15. bis in's 16. Jahr-

hundert eine vollendet technische Ausbildung und eine immer stärkere Neigung zum Realismus. Die Kunst war aus der Klosterzelle zwar nicht ausgeschieden, aber Gemeingut geworden, und es ist ein Beweis für den kräftigen kirchlichen Geist der Zeit, daß auch in den Malerzünften, wie vormals in den Klöstern, das erhabene Ziel der christlich-religiösen Malerei nicht aus dem Auge verloren wurde.

3. Die dritte Periode ist die der Renaissance und der neuern Zeit. Es können diese zusammengefaßt werden, sowohl weil die Malerei der neuern Zeit aus der Kunst der Renaissance hervorgegangen, als auch weil selbst die der neuesten Zeit noch immer erst ringt, sich von ihr loszumachen und zum Bessern zurückzukehren. Der Begriff der Renaissance auch in der Malerei schließt ein Zweifaches in sich: die entschiedene Abkehr von der bisherigen Entwicklung als einer vermeintlich falschen und, wie man sie nannte, barbarischen, sodann die bewußte Hinwendung zu einer nach Inhalt und Form schrankenlosen individuellen Auffassung als der classischen und allein kunstwürdigen. Bildhauer und Maler Italiens hatten schon früher wiederholt versucht, ihre Kunst zu einer gedeihlichern Entwicklung durch die Wiederaufnahme classischer Vorbilder zu erheben, so daß man in gewissem Sinne von einer hie und da auftretenden Protorenaissance im 13. Jahrhundert und noch früher sprechen kann. Selbst als wirklich mit dem Schlusse dieses Jahrhunderts und im folgenden das eigentlich christlich-religiöse Princip der Malerei auch in Italien, nicht zum mindesten durch die beiden neuerblühenden Orden der hll. Franciscus und Dominicus, siegreich geworden war, dauerte dieser Sieg doch nicht gar lange. Denn der sich aufdringende Humanismus überlieferte die junge Errungenschaft sehr bald zuerst der Geringschätzung, welcher dann die entschiedene Aufnahme der ohne Ende gepriesenen classischen Malweise wie von selber folgte. Freilich gab es auch in Italien noch immer Maler genug, welche an ein Brechen mit der kirchlichen Anschauung nicht dachten; aber sie beachteten nicht, daß eine solche Nachahmung classischer Form für christliche Ideen diese selbst abschwächen, der Willkür des Einzelnen anheimstellen und endlich verweltlichen und entchristlichen mußte. Es ward für die Künstler eine individuelle Freiheit in Anspruch genommen, wie sie sogar in der religiösen Malerei der Griechen und Römer nie bestanden hatte; dieß ist der eigentliche Begriff dessen, was man Renaissance nannte. Ungeschichtlich ist es, alle Malereien des 14. Jahrhunderts und weiterhin, welche eine Befreiung vom sog. Byzantinismus und eine größere Selbständigkeit verrathen, der Renaissance zuzutheilen. Die eigentliche Renaissance, wie sie eben geschildert worden, verbreitete sich von Italien aus in die übrigen christlichen Länder und bedrohte die christlich-religiöse Malerei des Abendlandes in ihrem innersten Wesen. Fast möchte man die des Morgenlandes glücklich preisen, welche in ihrer Erstarrung von solcher Wiedergeburt nicht berührt werden konnte. Doch der Geist der Kirche, wie er gerade im 16. Jahrhundert seit dem Concil von Trient neuen Einfluß in alle Verhältnisse zu gewinnen anfing, war bereits mächtig genug, auch die Kunst vor dem Aeußersten zu bewahren. In Italien selbst finden sich trotz so vieler Abirrungen zu Aeußerlichkeit und Weltlichkeit doch Werke der Malerei in großer Zahl, welche Zeugniß von kirchlichem Geiste ablegen. Dasselbe gilt von Frankreich, mehr noch von Spanien und Deutschland. Gerade hier hatte sich ohnehin die Malerei am längsten von den schlimmen Einflüssen der welschen oder „antikischen" Art freizuhalten gewußt. Der Realismus, der in den spätgotischen Werken Deutschlands stärker hervortritt, ist weit von dieser Art entfernt und verliert sich noch lange nicht in ein bloßes Spielen mit der schönen Form und in ein leichtes Genügen an der Aeußerlichkeit. Betrachten wir selbst die Malereien mancher Renaissancekirchen, so ist an ihnen die Erinnerung des Ueberlieferten aus besserer Zeit und der höhere Ernst nicht zu verkennen. Die Renaissance der christlich-religiösen Malerei war keine Wiedergeburt, sondern eine Abkehr von ihrem Lebensprincipe. Das beweist ihre weitere Entwicklung, welche mehr und mehr sich als Entartung kundthat, man mag sie Rococo oder anderswie nennen. Die subjective Auffassung führte zu Darstellungen, welche in der Kirche ungewohnt oder gar verpönt waren, zu spielenden Allegorien, welche in der Ueberlieferung kein Fundament hatten; die sog. classische Form aber ward zu einer Ungebundenheit und theatralischen Effecthascherei, welche einen Unterschied der Kirche vom Salon nicht mehr erkennen ließ, als höchstens durch eine gewisse äußerliche Andächtigkeit. Wo aber Edleres in den Werken dieser Malerei zu Tage tritt, da verdankt es seinen Ursprung nicht der Renaissance, sondern, wie eben angedeutet, der fortwirkenden Macht kirchlicher Tradition. Als daher in neuester Zeit kirchlicher Geist Wissenschaft und Leben wieder mehr durchdrang, als das Verständniß für das Wesen der katholischen Liturgie in Clerus und Volk sich wieder verbreitete, kurz, als man mit Hochachtung und Liebe sich der Auctorität der Kirche zuwendete, da fühlte man auch lebendiger das Ungeeignete der bisherigen Malweise und die Nothwendigkeit, die der ältern Zeit wieder kennen zu lernen, zu würdigen, nachzuahmen und den Faden der Weiterentwicklung da anzuknüpfen, wo man in Selbstüberhebung ihn abgerissen hatte. Die christlich-religiöse Malerei der neuesten Zeit in Deutschland und Italien, in Frankreich, Spanien und den Niederlanden beweist, daß sie in der Rückkehr zu der Kunst des Mittelalters den richtigen Weg eingeschlagen hat. Großes ist von bedeutenden Meistern seit mehr als einem halben Jahrhundert geleistet worden, ohne daß sie auf wirkliche Fortschritte der Kunst zu verzichten brauchten; wohin aber eine religiöse Malerei gelangt, welche in der Weise der Renaissance fortfahren und vom Geiste der Kirche nichts wissen will, das zeigen die Proben,

welche man zeitweise vor die Augen Aller zu stellen nicht erröthet. Die christlich-religiöse Malerei kann ihre wahre Renaissance und ihre dauernde Entwicklung nur finden auf dem Boden und im Geiste der katholischen Kirche. (Vgl. Fr. X. Kraus, Die christl. Kunst in ihren frühesten Anfängen, Leipzig 1873; Roma sotterranea, Freiburg 1879; Realencyklopädie der christlichen Alterthümer, Freiburg 1886, Art. Bilder; Jos. Liell, Die Darstellungen der allersel. Jungfrau Maria auf den Kunstdenkmälern der Katakomben, Freiburg 1887; Jos. Wilpert, Die Katakombengemälde und ihre alten Copien, Freiburg 1891; Adolf Fäh, Grundriß der Gesch. der bildenden Künste, Freiburg 1887; Erich Frantz, Gesch. der christl. Malerei, Freiburg 1887; Nic. Sorg, Gesch. der christl. Malerei, Regensb. 1863, sodann im Kirchenlexikon die Artt. Bilder in der Kirche, Bilderstreit, Bilderverehrung.)

III. Was die einzelnen Zweige der christlich-religiösen Malerei betrifft, so erhalten sie ihre Bedeutung, Aufgabe und Würdigung aus der Liturgie, in deren Dienst sie zunächst sich zu stellen haben. Sie beleben die Wände des Gotteshauses (Wandmalerei, Mosaik, Glasmalerei), umgeben den Altar mit heiligem Bildwerk (Tafelmalerei), zieren die heiligen Bücher und Geräthe (Miniaturmalerei, Holz- und Metallschnitt, Email), schmücken die Bekleidung des Altars und seiner Diener (Weberei und Stickerei). 1. Wandmalerei. Leere, eintönige Wände sind des gottesdienstlichen Gebäudes wenig werth; im Schmuck der Farbe aber erscheint es wie ein Abglanz der himmlischen Kirche. Die ornamentale oder Faßmalerei und die figurale Malerei theilen sich in diese Ausschmückung; erstere hat die räumliche und architektonische Gliederung des Baues auszuzeichnen und klarer in's Licht zu stellen, die figurale belebt ihn mit den Bildern aus dem Himmel. Gleich die ältesten uns erhaltenen heiligen Stätten für Begräbniß und Gottesdienst, die Katakomben, zeigen an Wänden und Decken diesen zweifachen Schmuck: reiche farbige Gliederung und Umrahmung in linearer oder pflanzlicher Ornamentik und sinnige Bildersymbolik für Tod und Auferstehung, Fürbitte und Opfer. Daß den Basiliken diese Zier nicht gefehlt habe, bezeugen die Schriften der heiligen Väter des Morgen- und Abendlandes. Während der Ueberreste von Malereien in den Basiliken aus dem ersten Jahrtausend nur äußerst wenige sind, haben sich aus der romanischen Zeit des 11.—13. Jahrhunderts schon eine größere Zahl erhalten, und zwar sowohl in größeren Kirchen wie in Kapellen, in Hallen und Kreuzgängen. Es mögen erwähnt sein in Deutschland die Wandgemälde der St. Georgskirche zu Oberzell auf der Insel Reichenau, des St. Patroclusmünsters zu Soest, der Todtenkapelle zu Perschen in der Oberpfalz Bayerns, der Kirche zu Schwarzrheindorf bei Bonn, des Domes zu Braunschweig u. s. s. In Frankreich sind die hervorragendsten die in der Kirche St. Savin zu Poitou. In den Kirchenbauten des gotischen Stils verschwanden zwar mehr die großen Wandflächen, aber um so sorgfältiger wurden Pfeiler und Dienste, Gewölbe und Gurten durch zweckdienliche Faßmalerei geziert. Doch auch die figurale Darstellung fand immer noch ihren Platz, wenn auch in bescheidener Weise. Zu nennen sind aus dem 14. und 15. Jahrhundert in Deutschland die Gemälde der St. Veitskirche zu Mühlhausen, die Gewölbcyklen der Kirche zu Meldorf in Süddithmarschen und der Marienkirche zu Kolberg in Pommern und das große, dem Maler Hans Schülein zugeschriebene Gemälde des jüngsten Gerichts am Triumphbogen des Ulmer Münsters. In Italien mußte auch die gotische Architektur auf Schaffung größerer Wandflächen für die Malerei vom Anfange an mehr bedacht sein, und dieselbe gedieh daher, zumal als die Anwendung des Mosaiks immer mehr zurücktrat, zu hoher Blüte. Es sei erinnert an die Gemälde in der Unter- und Oberkirche des hl. Franciscus zu Assisi, welche wenigstens zum Theil den florentinischen Meistern Cimabue (1240—1302) und Giotto (1266—1336) zugeschrieben werden, sowie an Giotto's Fresken im Oratorium der Annunciata zu Padua, an die des Orcagna in der Kirche S. Maria Novella zu Florenz (1357), ferner an die Fiesole's (1387—1455) in der Marienkapelle des Domes zu Orvieto. Zahlreiche und großartige Werke schließen sich diesen an. Auch in der Zeit der Renaissance hielt man überall fest an der Anschauung, daß ein Gotteshaus des malerischen Schmuckes bedürfe, und mögen ihren Schöpfungen auch mancherlei Mängel anhaften, so werden sie doch allzeit der später beliebten Eintönigkeit oder bloßen Stuccoverzierung vorzuziehen sein. In neuester Zeit wird die Bedeutung der Wandmalerei wieder allgemein anerkannt, und es genügt, auf die Werke eines Deger, Cornelius, Müller, Steinle in Deutschland, eines Guffens, Swerts in den Niederlanden, eines Flandrin in Frankreich nur hinzuweisen. Hinsichtlich der Technik der Wandmalerei sind besonders vier Gattungen zu unterscheiden. Die Temperamalerei, welche von der altchristlichen Zeit an bis in das 14. Jahrhundert zumeist im Gebrauche war, bedient sich der Mineralfarben, die mit Eistoff, Harz, Pergamentleim u. dgl. gemischt (temperirt) auf die wohlbereitete Kalk- oder Gipswand aufgetragen wurden. Die Frescomalerei, ebenfalls schon aus römischen Wandgemälden bekannt und von der ältesten Zeit an in der Kirche verwendet, vom 14. Jahrhundert an fast überall vorgezogen, trägt die Mineralfarbe auf frischen, d. i. nassen Kalkgrund auf. Die enkaustische Malerei, schon in vorchristlicher Zeit geübt, für kirchliche Zwecke seltener angewendet, mischt ihre Farben mit Wachs, welche warmflüssig aufgetragen und mit heißem Metallspatel geglättet werden. Die Oelmalerei ward erst von der Renaissance zu Wandgemälden benutzt, aber wegen ihrer bedeutenden Mängel gar bald wieder von der Frescomalerei verdrängt.

2. Mosaik. Dauerhaftigkeit und Gediegenheit wurden mit Recht bei der bildlichen Darstellung

der ewigen christlichen Wahrheiten von jeher besonders in Anschlag gebracht, und dieses ist zunächst der Grund, warum man sich hierbei, statt der Malerei mit einfachen Farben, lieber der Mosaikmalerei mit unzerstörbaren farbigen Stückchen aus Glas oder Steinen bediente. Ihr verdanken wir die Erhaltung so zahlreicher Werke älterer Kunst, dazu die ernstere Form und stetigere Bewahrung der Tradition. Die Kirche überkam sie als eine von den ältesten Völkern und auch von den Römern vielgeübte Technik, die zur Verzierung von Fußböden und Wänden benutzt wurde. In den Katakomben haben sich kleinere Reste der musivischen Kunst schon aus dem 2. und 3. Jahrhundert erhalten, in den Kirchen seit Constantius' Zeit aber die herrlichsten Kunstwerke, und zwar in Rom wie in anderen Städten Italiens, vornehmlich in Ravenna. Die vollendetste formelle Ausbildung hatte die Mosaik im oströmischen Reiche erfahren, und man benutzte daher noch in späteren Jahrhunderten griechische Muster dieser Kunst auch im Occidente. In Deutschland und Frankreich übte man die Mosaikmalerei gleichfalls, zumal für größere Kirchen, an Wänden und Fußböden, in Italien selbst noch im 12. und 13. Jahrhundert. Mosaik wurde hergestellt durch Stückchen, welche in den weichen Mauergrund eingedrückt wurden; entweder waren es würfelförmige (opus tesselatum), oder regelmäßige, aber in verschiedene Formen geschnittene (opus sectile), oder solche, welche unregelmäßige und länglich gezogene Formen hatten (opus vermiculatum). Geometrische und ornamentale Zeichnungen ließen sich besser durch die beiden ersten Arten erzielen, figurale aber besonders durch die letzte, da man hierbei leichter den Contouren und Bewegungen des Gemäldes folgen konnte. (Näheres besonders in Kraus, Realencykl., Art. Mosaik, wo auch die Literatur sich verzeichnet findet.)

3. **Tafelmalerei.** Vor oder hinter oder über dem Altare soll sichtbar sein das Gemälde oder die Statue des Heiligen, zu dessen Ehren er consecrirt ist (Conc. Prov. Trevir. 1310, Hartzheim IV, 142; S. R. C. 27. Aug. 1836). Um den Altar Christi erscheint mit Christus die Glorie seiner Heiligen. Damit ist die erhabenste Aufgabe der Tafelmalerei vorgezeichnet. Die Malerei auf Tafeln wurde von Griechen und Römern hochgeschätzt, sogar höher als die Wandmalerei, und auch in der ältesten christlichen Zeit kommen, obwohl nur vereinzelt, Gemälde auf Holztafeln, auf Leinwand und Seide vor. Schon in den Katakomben war es Gebrauch, tragbare Tafelbilder in Farben oder in Mosaik an den Arcosolien aufzustellen (de Rossi, Roma sotterr. III, 592). Im Orient erhielt diese Sitte sich fortan; auch pflegte man daselbst sehr früh vor dem Altare die sogen. Iconostasis oder Bilderwand anzubringen. Zur romanischen Zeit stand in unseren Kirchen auf dem Altare eine niedere Rückwand (retabulum) mit Bildern Christi und seiner Heiligen, bald in einer einzigen Tafel, bald in Form eines Triptychons; auch die Vorderseite des Altars zierten oft gemalte Frontalien. Als in der gotischen Zeit die Flügelaltäre in Gebrauch kamen, war der Tafelmalerei Raum für eine reiche Thätigkeit geöffnet, und die Renaissance erweiterte diese noch durch die Ausdehnung des Altaraufsatzes oft bis zur Höhe der Kirche. Aber nicht bloß für den Altar und den heiligen Dienst, sondern auch für jeglichen andern Ort der Kirche und im Anschlusse daran auch für das christliche Haus und die Privatandacht lieferte die Tafelmalerei ihre herrlichsten Werke. Noch haben viele derselben bis auf uns sich gerettet, darunter auch solche, welche ihren Ursprung im Oriente hatten, zahlreichere aber, welche aus den Werkstätten oder Schulen italienischer, deutscher, auch spanischer und französischer Meister hervorgegangen. Von dem berühmten Marienbilde Guido's von Siena (1221) und dem großen Altarwerke Duccio's von Siena (1311), sowie von den Tafelbildern der beiden Begründer der florentinischen Schule, Giotto und Cimabue, bis zu denen eines Fiesole, eines Leonardo da Vinci (1452—1519) und Raphael (1482—1520) u. s. f. geben gerade diese Tafelgemälde den besten Ueberblick über die Entwicklung der christlichen Malerei. Deutschland besitzt seine Werke aus der ältern Kölner Schule mit den Namen eines Meister Wilhelm (um 1370) und Stephan (gest. 1451), aus der flandrischen von den Malern Michael van der Borch (1332) und den Gebrüdern van Eyck (gest. 1426 und 1441), aus der österreichischen und tirolischen von Wolfgang Rueland (1446—1501) und Michael Pacher (seit 1467), aus der fränkischen von Michael Wohlgemuth (gest. 1519) und Albrecht Dürer (1471—1528), aus der schwäbischen von Martin Schongauer (gest. 1491), Zeitblom (gest. 1520), den beiden Hans Holbein (gest. 1524 und 1543). Auch aus der Zeit der frühern und der spätern Renaissance zeigen die Kirchen noch sehr viele in Technik und Auffassung vorzügliche Gemälde, zunächst in Italien, wo auch am frühesten der Altar meist für umfangreichere Bilder Platz bieten mußte. Was in neuerer und neuester Zeit durch die Meister, wie sie oben bei Besprechung der Wandmalerei genannt sind, auch in der Tafelmalerei wieder im bessern, kirchlichen Sinne geschaffen wurde, ist bekannt. Es mögen den genannten Namen nur noch die einiger deutschen Meister angefügt werden, nämlich Heß, Schraudolph, Overbeck, Veit und Ittenbach. — Was die Technik anlangt, so war es im Anfang und durch das ganze Mittelalter am gebräuchlichsten, auf wohlbereitetes Holz zu malen, entweder in Enkaustik oder in Tempera. Der Hintergrund blieb fast durchweg in Gold angelegt, so daß die Darstellungen wie im himmlischen Lichte erhoben und verklärt erscheinen. Näheres über die Bereitung des Grundes und der Farben in älterer Zeit erfahren wir in dem Malerbuche vom Berge Athos (§§ 1—72), in des Theophilus Diversarum ar-

tium schedula an verschiedenen Orten und in dem Tractate Cennino's, des Schülers Giotto's, über die Kunst der Malerei (deutsch von A. Ilg, Wien 1871). Obwohl die Oelfarbe auch dem Alterthume nicht unbekannt war, so wurde ihr Gebrauch für die Tafelmalerei doch erst seit van Eyck allgemein herrschend, und zwar wegen ihrer leichtern Behandlung, ihres Glanzes und ihrer Dauerhaftigkeit; gleichwohl trug gerade sie nicht wenig Schuld an der schnellern Verweltlichung der Malerei.

4. **Glasmalerei.** Die Fenster der Kirchen sind gleichsam Pforten, durch welche Licht vom Himmel eindringt und das Auge der Gläubigen zum Himmel emporzieht; daher ist es nicht zu wundern, daß zu allen Zeiten, und besonders als die Größe der Fenster wuchs, die Malerei auch dieser Flächen sich bemächtigte, um sie mit leuchtendem Ornament und Bildwerk zu füllen und so das Tageslicht für den heiligen Raum zu verklären. Wenn auch Fenster Anfangs am häufigsten mit dünngesägten und halbdurchsichtigen Marmorplatten geschlossen wurden, so war doch schon von den Römern hierzu auch das Glas benutzt worden. Dasselbe war hie und da in den Basiliken der Fall, und es kann aus Prudentius (Perist. 12, 53. 54, ed. Migne LX, 566) abgenommen werden, daß auch farbiges Glas dabei in Verwendung kam. Eigentliche Glasmalerei finden wir urkundlich erst im 11. Jahrhundert erwähnt, und zwar werkmäßig und in größerem Umfange geübt zu Tegernsee in Bayern durch die Benedictiner daselbst. Von nun an breitete sich diese Kunst sehr rasch in alle Länder aus. Wohl die ältesten auf uns gekommenen gemalten Fenster sind im Dome zu Augsburg, nämlich fünf mit Darstellungen aus dem Alten Testamente. In der Zeit des gotischen Stils waren es besonders die Deutschen und die Niederländer, welche in der Kunst des Glasmalens sich auszeichneten und größere wie kleinere Kirchen nicht nur ihrer Heimat, sondern auch in Spanien und England mit ihren Werken schmückten; in Italien die Dominicaner und die Jesuaten. Der Stil der Glasgemälde folgte in der romanischen Zeit mehr dem der Mosaiken, in der gotischen nach Ornament und Bild dem der reichern Teppichweberei. Auch in der Renaissancezeit hörte die Pflege der Glasmalerei nicht auf; erst später verschwand sie, die Niederlande und England ausgenommen, fast gänzlich aus unseren Kirchen. Selbst die Technik fristete sich nur nothdürftig, so daß ihre Wiederbelebung in neuerer Zeit, und zwar gleichfalls von Bayern aus, fast einer Neuerfindung gleichkommt. Die wirkliche Glasmalerei, entgegen der bloßen Zusammenfügung farbiger Glasscheiben, besteht in der Kunst, auf Glas in unveränderlicher Farbe durch Einschmelzen derselben Gemälde herzustellen. Man trug auf farbigen, der Zeichnung möglichst entsprechenden Glasstücken mit sogen. Schwarzloth in dichteren und dünneren Schichten die Contouren und Schattirungen auf, brannte sie ein und verband sodann die Stücke mosaikartig mittels Bleistreifen zu einem Ganzen. Diese einfache Technik wurde in der gotischen Zeit auf die verschiedenste Weise fortgebildet, in der Renaissancezeit aber durch Ueberkünstelung, vielfach zum Schaden dieser Kunst, verlassen. Auch in neuester Zeit herrschte lange noch die irrige Anschauung, als ob Gemälde auf Glas in möglichst großen Flächen und mit möglichst wenig Verbleiung ausgeführt werden sollten. (Ueber Glasmalerei s. außer den größeren Arbeiten von Labarte, Langlois und Bery besonders Gessert, Geschichte der Glasmalerei, Stuttgart 1839; Bruno Bucher, Geschichte der technischen Künste, Stuttgart 1875, I, 59—92; Karl Schäfer, Die Glasmalerei des Mittelalters und der Renaissance im Abriß dargestellt, Berlin 1881.)

5. **Email.** Die Erhabenheit des Cultus und seiner Geheimnisse fordert die Pracht alles dessen, was zu seinem nächsten Dienst gehört. Die heiligen Gefäße und Geräthe sind, wenn nicht von purem Golde, doch vergoldet und, um den Goldglanz zu erhöhen, mit leuchtenden edlen Steinen und dem Farbenschimmer der Schmelzmalerei, des Emails, geschmückt. Kelche und Ciborien, Kreuze und Leuchter, Tabernakel und Altar, Reliquienbehälter und die Deckel der liturgischen Bücher ziert die Kunst mit diesem farbigen Schmucke. Das Email (smaltum, esmaltum, Schmelz) besteht aus Quarzpulver, das durch Metalloxyde beliebig gefärbt, auf Gold oder Silber und Kupfer an die zu malenden Stellen gebracht und eingeschmelzt wird. Wenn der Metallgrund ausgehoben wird, so daß nur die Contouren der Zeichnung hervorragen, und dann die Vertiefungen mit Schmelz gefüllt werden, so ist das Grubenemail; wenn die Contouren durch aufgelöthete Metalldrähte hergestellt sind, so daß gleichsam Zellen für den Schmelz entstehen, Zellenemail; wenn zur Ausfüllung der Vertiefungen nicht vielfarbiger Schmelz, sondern eine schwarze Schwefelmetallmasse verwendet wird, Niello; wenn die Zeichnung auf dem Metalle in Relief gearbeitet und mit farbigem Schmelz überzogen wird, Reliefemail; wenn endlich die Metallplatte vorerst mit undurchsichtigem Schmelz überdeckt, dann mit dem Pinsel farbiger Schmelz zu einem Bilde aufgetragen und eingebrannt wird, Maleremail. — Die ältere christliche Kunst machte, obwohl das Email schon früher bekannt war, doch hiervon nur wenig Gebrauch. Am frühesten geschah dieß zu Byzanz, weshalb auch im ersten Jahrtausend emaillirte Gegenstände besonders von griechischen Künstlern gefertigt und in den Occident eingeführt wurden. Eine der berühmtesten Arbeiten dieser Art ist die goldene Altartafel von St. Marcus in Venedig. Auch im Abendlande war die Kunst von Alters her geübt, aber erst seit dem 11. Jahrhundert allgemeiner verbreitet, in Frankreich besonders zu Limoges (opus Lemovisinum), in Italien, in Deutschland am Rhein und in Oesterreich. Es sei genannt der Emailaltar in Klosterneuburg. Die kunstvollere Technik aber, in

welcher der Metallgrund stets wenigstens durch die Umrisse in den Gemälden erkennbar bleibt, verschwand bald und machte mit dem 16. Jahrhundert immer mehr dem oberflächlicheren Maleremail Platz. (Vgl. Labarte, Recherches sur la peinture en émail, Paris 1856; Br. Bucher, Geschichte der technischen Künste, Stuttgart 1875, I, 1—57.)

6. Miniaturmalerei. Wie von den Wänden der Kirchen, von den Tafeln der Altäre die Bilder allen Gläubigen predigen, so erklären und verklären die Illustrationen der liturgischen Bücher dem Lesenden die heiligen Worte. Daß auch die Römer Bücher und Buchrollen mit Malereien zu zieren wußten, erhellt aus Plinius (Hist. nat. 25, 2, 4 und 35, 2, 2). Die ersten Nachrichten über Illuminirung der heiligen Schriften stammen aus der Zeit Constantins des Großen, indem Eusebius in der Lebensgeschichte dieses Kaisers (l. 4, c. 36. 37) berichtet, er habe auf dessen Bitte ihm 50 Exemplare, auf gutes Pergament geschrieben und reich ausgestattet, besorgt. Das älteste uns erhaltene Werk mit Miniaturen altchristlichen Stils ist in Wien, eine Genesis nach der Septuaginta, wohl noch dem 4. Jahrhundert angehörig. Handschriften mit Abbildungen aus dem 5. und 6. Jahrhundert besitzen Rom und Florenz. Die Malereien dieser sowie der folgenden Zeit verrathen selbstverständlich eine große Verschiedenheit, sowohl was künstlerische Fertigkeit als was Originalität betrifft; in allen aber tritt das Bestreben hervor, die Hauptzüge des christlichen Seelenlebens, Demuth, Innigkeit, Unschuld, sanften Ernst, Triumph im Leiden, möglichst lebendig auszuprägen. In der romanischen Zeit, während welcher besonders in Deutschland die Buchmalerei eine ungemeine Verbreitung fand, wie schon aus den vielen bekannt gewordenen Namen der Illuminatoren hervorgeht, fällt bessere Ornamentik und reiche Phantasie in den gemalten Codices sogleich in's Auge, während die figuralen Darstellungen weiter zurückstehen. In der Zeit des gotischen Stils aber erreichen auch diese in den noch vorhandenen Werken mit Miniaturen, sowohl in Italien als in Frankreich, in Deutschland und in Flandern, eine Vollendung, wie sie später, zumal nach der Erfindung des Holzschnittes und der Buchdruckerkunst, nicht mehr erstrebt ward. Wohl gab es auch im 16. Jahrhundert noch Illuminatoren, welche durch ihre Kunst die Missalien, Evangelien, Lectionarien, Psalterien und Antiphonarien, auch Gebetbücher, Schriften der heiligen Väter u. s. f. schmückten; allein mehr und mehr verschwand diese Fertigkeit, und eine Wiederbelebung derselben wird nach der so entwickelten Technik der vervielfältigenden Künste wohl für immer nur ein Wunsch bleiben müssen. — Was die Technik der Miniaturmalerei betrifft, so muß besonders die Sorgfalt hervorgehoben werden, mit welcher das Material hierfür bereitet wurde. Die Zurichtung des Pergamentes aus den verschiedensten Thierfellen erforderte Mühe und Unverdrossenheit; für kostbare Bücher wurden nicht nur die reichsten und gleichmäßigsten Blätter ausgewählt, sondern diese auch oft noch in Purpurfarbe, meist violetter, getränkt. Die Buchstaben wurden mit dauerhaftester Tinte, manchmal auch mit Silber und Gold, geschrieben. Die Farben für die Initialen und Miniaturen (so genannt von der rothen Farbe, Mennig [minium], mit welcher Titel, Anfänge und Absätze ausgezeichnet wurden) waren die nachhaltigsten Deckfarben (Gouache), gebunden durch Wasser, Gummi und Eiklar. Auch das Gold verlangte seine ganz eigene Zubereitung, wurde mit dem Pinsel aufgetragen oder plattirt und zuletzt noch durch Schattirung oder mit der Punze ornamentirt. (Vgl. Bastard, Peintures et ornements des manuscrits depuis le IXe siècle jusqu'à la fin du XIVe, Paris 1883; Wattenbach, Schriftwesen im Mittelalter, Leipzig 1875; sehr eingehend behandelt die erhaltenen Codices mit Miniaturen Frantz in seiner Gesch. der Malerei, Freiburg 1887.)

7. Holzschnitt und Metallschnitt. Diese Zweige der Kunst, welche noch zur Malerei gerechnet werden können, haben für die christlich-religiöse Darstellung namentlich insofern Werth, als sie geeignet sind, nicht nur einzelne Bücher für den Cultus zu zieren, sondern durch Vervielfältigung gute Bildwerke in Haus und Schule zu verbreiten. Die Kunst des Holzschnittes ist unbestritten deutsche Erfindung und reicht in ihren Anfängen in's 13. Jahrhundert zurück, während der Ursprung des Metallschnittes (in Messing und Kupfer) nach Zeit und Ort nicht nachgewiesen werden kann, aber über 1400 nicht hinaufgeht. Die Kunst des Holzschnittes wie des Metallschnittes wurde von den größten Malern geübt, und es wurde damit den liturgischen Büchern, aber auch Armenbibeln und Legenden, Katechismen und Gebetbüchern reiche Ausstattung verschafft. Die neueste Zeit fügte dieser Vervielfältigungskunst auch noch den Stahlstich und die Lithographie bei. Während in früheren Jahrhunderten Holzschnitte, im 16. Jahrhunderte auch Kupferstiche, oft selbst von bedeutenderen Meistern, wie von den Glockendons in Nürnberg, illuminirt wurden, stellt nun die Erfindung der Chromoxylographie und Chromolithographie auch in Druck Malereien von hoher Vollendung her, so daß sie selbst gute Miniaturen der frühern Zeit wiederzugeben vermag. Weniger für liturgische Zwecke eignen sich die Photographie und die verwandten Reproductionen. Bezüglich der Technik ist der Unterschied zwischen Holzschnitt und Metallschnitt zu bemerken. Bei ersterem werden die lichten Stellen des Bildes aus dem Holze herausgeschnitten, so daß die Umrisse erhaben bleiben. Der Metallschnitt verfolgt die entgegengesetzte Weise; es wird nämlich mit dem Grabstichel die abzudruckende Zeichnung vertieft in die Platte eingegraben (Gravierkunst), oder es wird die Platte mit dem sogen. Aetzgrunde bedeckt, auf diesem bis zum Metalle das Bild durch die Radirnadel aus-

gehoben und durch Scheidewasser in dem bloßgelegten Metall eingeätzt (Radirkunst). Andere Manieren sind die Schwarzkunst, die Aquatinta u. s. f. (Vgl. außer den größeren Werken von Barth, Passavant u. A. Bruno Bucher, Gesch. der techn. Künste I, 359—445.)

8. Von hoher Bedeutung für den Cultus sind die Weberei und die Stickerei oder, wie letztere mit Recht genannt wird, die Nadelmalerei. Die Kirche nahm deßhalb diese schon im höchsten Alterthume sehr ausgebildeten Kunstzweige gleich anfänglich in ihren Dienst, sei es für die gottesdienstlichen Kleider, oder zur Bekleidung des Altares, der Wände, Säulen, Fußböden, oder für die Bedeckung der Thüren und Fenster. Beide vermögen, wie die eigentliche Malerei, jedes Bildwerk in Farben darzustellen, und wir lesen im Pontificalbuche häufig von reichen Gewändern aus Seide mit „der Geschichte" (d. i. dem Bilde) des Löwen, des Greifen u. s. f., oder mit Scenen aus dem Alten und dem Neuen Testamente. Selbstverständlich ist es die Stickerei zuerst, welche mit den lichtvollen Farben der Seide und mit Gold wirkliche Gemälde zu schaffen im Stande war. Daher wurde sie auch mit besonderer Liebe von der frühesten bis in die neueste Zeit in Klöstern und in den Gemächern am Hofe, im spätern Mittelalter von eigenen Zünften geübt. Ausgezeichnete Maler lieferten hierzu oft ihre Entwürfe. Die höchste Ausbildung erhielt diese Kunst wohl in Arras und Brügge zur Zeit Philipps des Guten und seines Sohnes, Karls des Kühnen, wie denn auch die Weberei daselbst figurenreiche Teppiche in vollendetster Schönheit zu Stande brachte und späterhin unter anderen Bildwerken sogar auch solche Raphaels zu copiren nicht zurückscheute. Die neueste Zeit hat in Stickerei und Bildweberei die alte Technik wieder aufgenommen und allenthalben Großes hierin geleistet. (Vgl. über Geschichte und Technik beider Künste Bock, Gesch. der liturg. Gewänder, Bonn 1859.) [G. Jakob.]

Malleolus, Felix, s. Hemmerlin.

Mallinckrodt, Hermann von, parlamentarischer Vorkämpfer der deutschen Katholiken, entstammte einer märkischen, ursprünglich auf Burg Mallinckrodt bei Witten a. d. Ruhr ansässigen Patricierfamilie, welche im 16. Jahrhundert zum Protestantismus übergetreten und nach Dortmund übergesiedelt war. Geboren war er am 5. Februar 1821 zu Minden, wo sein Vater Detmar v. Mallinckrodt (gest. 1842) damals als Regierungs-Vicepräsident angestellt war. Derselbe war mit einem katholischen Fräulein v. Hartmann (gest. 1832) vermählt und ließ seine vier Kinder katholisch erziehen. Indeß wurde er schon 1823 in gleicher Eigenschaft nach Aachen versetzt, und hier wurde Hermann von Mallinckrodt ausgebildet, bis er 1838 zum Studium der Rechte die Universitäten Berlin und Bonn beziehen konnte. Im J. 1841 wurde er Gerichtsauscultator, 1844 Regierungsreferendar und 1849 Assessor. In der letztern Stellung blieb er 11 Jahre; 2 davon war er in Minden beschäftigt, 2 in Erfurt, 2 in Stralsund, 4 in Frankfurt a. d. Oder. In Erfurt versah er 1851 eine Zeitlang commissarisch auch die Stelle eines ersten Bürgermeisters, und zwar zu so allgemeiner Zufriedenheit, daß er beim Abgange zum Ehrenbürger ernannt wurde. Im J. 1859 berief Graf Schwerin ihn als Hilfsarbeiter in's Ministerium des Innern nach Berlin und übertrug ihm insbesondere die Ausarbeitung und parlamentarische Vertretung des neuen Gesetzes über Feststellung der Wahlbezirke für das Abgeordnetenhaus. Im folgenden Jahre zum Regierungsrath ernannt, wurde er auf eigenen Wunsch noch in demselben Jahre nach Düsseldorf, von da aber 1867 gegen eigenes Wünschen nach Merseburg versetzt und 1872 auf seinen Antrag pensionirt. — Mallinckrodts Hauptthätigkeit hatte nämlich schon seit Jahren nicht mehr dem Verwaltungsamte, sondern dem parlamentarischen Leben gegolten, und hier hatte der unerschrockene, in seinen heiligsten Gefühlen tief verletzte Vertheidiger kirchlicher Freiheit und beschworener Rechte sich schon lange bei den Regierenden mißliebig gemacht. Schon 1852 war er von einem westfälischen Wahlkreise in den Landtag gewählt, 1863 unterlag er bei den Neuwahlen der damaligen liberalen Conflicts-Hochflut, 1868 erhielt er jedoch wieder ein Mandat, und wie fortan dem Abgeordnetenhause, so gehörte er bis zu seinem Tode auch dem norddeutschen resp. deutschen Reichstage seit dessen Constituirung als Mitglied an. Gleich 1852 war er der neuen „katholischen", später „Fraction des Centrums" genannten, nach ihren beiden Hauptführern aber gewöhnlich als „Fraction Reichensperger" bezeichneten Parlamentsgruppe beigetreten und hatte in derselben namentlich für Parität der Confessionen, Confessionalität und Freiheit der Schulen und Hochhaltung der jungen Staatsverfassung tapfer mitgewirkt. Nach dem Eingehen der genannten Fraction war er 1867—1870 die Seele der kleinen „bundesstaatlich-constitutionellen Vereinigung", die sich hauptsächlich gegen das Aufsaugen Aller durch Einen wehrte. Im J. 1870 wurde er dann für beide Häuser der Hauptbegründer und mit Windthorst, den Brüdern Reichensperger und dem Freiherrn v. Schorlemer-Alst auch der Hauptführer jener neuen „Fraction des Centrums", welche bald auf mehr als 100 Mitglieder anwuchs und bei unvergleichlicher Führung als „unerschütterlicher Thurm" nicht bloß einer wechselvollen Politik gegenüber allein feststehen, sondern hauptsächlich auch in den Schrecken des langen „Culturkampfes" zum tapferen Ausharren und Ertragen wie zum endlichen glücklichen Siege unschätzbar viel beitragen sollte. Gerade Mallinckrodts Auftreten gab dem Wirken des Centrums die Signatur: es war ein heilig-ernstes, uneigennütziges Einsetzen und Hinopfern der ganzen Person für die als heilig erkannte Sache, verbunden mit absoluter Festigkeit der Grundsätze und nicht minder absolutem Fernsein aller Menschenfurcht. Mallinckrodts

große Reden hatten ihre Hauptstärke weder in Reichthum der Worte und Glätte der Form, noch in oratorischem Schwunge und kunstvollem Appell an das Gefühl: die Worte quollen vielmehr langsam, aber warm und mächtig, unmittelbar und ungesucht aus übervollem Herzen, in ihrer hellen Klarheit unausbleiblich überzeugend, in ihrer Wucht und Kraft unwiderstehlich hinreißend, in ihrer ernsten Tragik den Freund erschütternd und den Gegner tief ergreifend. Mallinckrodt sprach zuletzt am 19. Mai 1874, und zwar flammender als je zuvor. Per crucem ad lucem! war sein prophetisches Schlußwort; gleich darauf ergriff ihn ein hitziges Fieber, und nur sieben Tage später (26. Mai) war er verschieden, wie ein Held in der Feldschlacht. Die ungeahnte Todesnachricht erfüllte die ganze Welt mit ernster Theilnahme, die Katholiken Deutschlands mit Trauer und Bestürzung; Todtenklage und Trauerfeier waren dem entsprechend allgemein. Die Leiche wurde unter großartigem Geleite von Berlin nach Böddeken bei Paderborn überführt und in der dortigen Familiengruft beigesetzt. — Mallinckrodt hinterließ aus erster Ehe mit Else Freiin v. Bernhard (gest. 1872) vier Söhne und eine Tochter; dazu die zweite, erst vor drei Monaten ihm angetraute Gattin Thekla v. Bernhard, Halbschwester der Vorgenannten. Nachdem die hinterbliebene Wittwe die Erziehung der ihr anvertrauten Kinder mit aller Sorgfalt und Liebe vollendet, trat sie selbst im November 1887 in den Orden der Frauen vom heiligsten Herzen Jesu ein. Mallinckrodts einzige Tochter hatte sich eben vorher mit dem westfälischen Freiherrn Karl v. Lüninck vermählt. (Vgl. Mertens, Die Todtenklage um Herm. v. Mallinckrodt, Paderb. 1880, und Allgemeine Deutsche Biographie XX, 143. Eine ausführliche Biographie Mallinckrodts wird von P. Pfülf S. J. vorbereitet.) [Hülskamp.]

Malta, Insel und Bisthum. Malta (Μελίτη, Melita) bildet mit Gozzo, Comino und dem unbewohnten Eilande Cominotto die südlichste zu Europa gehörige Inselgruppe, welche im mittelländischen (sicilischen) Meere liegt, durch den 12 Meilen breiten Kanal von Malta von der südlichsten Küste Siciliens getrennt und etwa 40 Meilen von der nordafrikanischen Küste bei Tripoli entfernt ist. Malta war eine phönicisch-carthagische Colonie und Hauptstapelplatz des carthagischen Handels bis zur Zerstörung der Mutterstadt durch die Römer im dritten punischen Kriege, und wahrscheinlich wegen der dem Punischen verwandten (semitischen) Sprache, welche die Malteſen redeten, rechnet Ptolemäus diese Insel zu Afrika. Im Neuen Testament wird Melita, dessen Einwohner hier wegen ihrer Abstammung und Sprache βάρβαροι genannt werden (Apg. 28, 2), durch den Umstand erwähnt, daß der heilige Apostel Paulus bei dieser Insel Schiffbruch erlitt und auf ihr drei Monate lang Gastfreundschaft genoß. Derselbe wird heute noch als Patron der Insel verehrt. Nicht weit von der alten Stadt Malta an der St. Paulsbai — von der Tradition wird eben diese an der Nordküste gelegene Bai einstimmig als der Ort bezeichnet, an welchem der Apostel Schiffbruch litt, und biblisch-nautische Gründe unterstützen den alten Glauben der Malteſen an ihre Bai auf's Nachdrücklichste (Dr. Rückert, Nach Nordafrika, Würzburg 1884, 422) — steht eine kleine, dem hl. Paulus geweihte Kirche und dabei eine Bildsäule desselben mit einer Schlange in der Hand, welche eben da stehen soll, wo dieser Apostel eine giftige Schlange, ohne Schaden zu nehmen, von seiner Hand in das Feuer schleuderte (Apg. 28, 3 ff.). Seitdem gibt es thatsächlich keine giftigen Schlangen mehr auf Malta. Nahe bei der Pauls-kirche findet sich auch die Grotte, wo der hl. Paulus der Tradition zufolge seinen unfreiwilligen Aufenthalt zugebracht. Unter den Römern wurde Malta von einem unter dem Prätor von Sicilien stehenden Präfecten (Legaten) verwaltet. Später gehörte die Insel zum griechischen Kaiserthum. Im Jahre 818 nahmen die Saracenen davon Besitz, mußten aber 1090 den sicilianischen Normannen weichen. Seitdem hatte Malta mit Sicilien einen und denselben Herrn. Kaiser Karl V. trat dann Malta an die eben aus Rhodus (s. d. Art.) vertriebenen Johanniter-Ritter ab, welche nunmehr hier ihren Sitz aufschlugen und sich von da an Malteſer-Ritter nannten. Unter dem Großmeister La Valette vertheidigten diese Ritter die Insel siegreich gegen die ganze Macht der Türken unter Soliman II. (1565). Dagegen gelang es der eben nach Aegypten segelnden französischen Flotte unter Napoleon I., Malta, freilich nur durch Verrath, zu erobern (1798). Zwei Jahre später kam die Insel nach langem Widerstande in die Gewalt der Engländer, welche durch den Pariser Frieden von 1814 im Besitz derselben bestätigt wurden; noch heute bildet sie deren Hauptfestung im Mittelmeere. Unter den Engländern wurde Malta über ein Vierteljahrhundert lang auch das Hauptquartier des Protestantismus in der Levante. Die Londoner Missionsgesellschaft war es, welche schon 1809 (1811) einen Missionar hierher sandte, 1815 kam auch ein Missionar der englisch-kirchlichen Missionsgesellschaft an, und 1823 folgten die Wesleyaner, während das Jahr zuvor der amerikanische Board seine Arbeiter hier stationirte. Auf Anregung des Bankiers Henry Drummond wurde 1817 eine kleine Bibelgesellschaft gegründet und 1821 auch eine Druckerei errichtet. Von diesem Centrum aus, das, wie der Missionar Jowett (Christian Researches in the Mediterranean, ed. 3, 376) so charakteristisch schreibt, „weit davon entfernt, ungesund zu sein, die britische Protection in vollem Maße genießt, und außerdem noch eine Masse von Comfort bietet, wie er in fremden Ländern selten zu finden ist", hat sich bis in die vierziger Jahre herein eine Sintflut von Tractaten und Bibeln ergossen und beide Ufer des Mittelmeeres bedeckt. Nachdem sich die genannten Ge-

sellschaften seit 1839 von Malta zurückzuziehen begonnen hatten (vgl. Basler Miss.-Magazin 1848, II, 9 ff.), wurde 1845 eine protestantische Erziehungsanstalt, das Malta College, errichtet, in der Absicht, dem römischen Institut der Propaganda eine protestantische Anstalt ähnlicher Art entgegenzustellen (vgl. den jährlich erschienenen Annual Report of the Malta Protestant College, Londoner u. Basler Miss.-Magazin 1859, 299 ff.). Auch dieß Collegium, welches nebenbei eine Art Hospital für listige Abenteurer war (vgl. z. B. Dr. Achilli and the Malta Protestant College, Lond. 1851), bestand kaum 20 Jahre lang. In Malta ist eben kein Boden für den Protestantismus, da, wie selbst das Basler Miss.-Magazin (1848, II, 4) gesteht, „das Volk sich rühmt, gegen protestantische Proselytenmacherei völlig unverwundbar zu sein".

Der dreimonatliche Aufenthalt des Völkerapostels war für Hunderte der Inselbewohner die Veranlassung des reichsten Seelengewinnes, und das Haus des römischen Präfecten Publius ward das erste Gotteshaus der Insel. Dieser trat nämlich einen Theil seines Palastes für den Gottesdienst ab und functionirte nachmals selbst darin als erster Bischof der Insel. Ob er unmittelbare Nachfolger gehabt, ist unbekannt. Der nächste bekannte Bischof ist Acacius, 451 beim Concil zu Chalcedon anwesend; Constantin war 501 bei einem römischen Concil. An Lucillus schrieb Gregor der Große (Epist. 2, 44); nachher befahl der Papst, daß derselbe sofort abgesetzt werde (l. c. 9, 63; 10, 1; 13, 18). An seine Stelle kam 599 der Benedictiner Trajanus. Von da an erscheint kein Bischof mehr bis auf Mannas 868, und auch nach diesem ist die Reihenfolge wieder unterbrochen bis auf Diosphorus 1082, welchen Gregor VII. dem Erzbischof von Reggio als Suffraganen unterstellte. Unter Gualterius, seit 1090, erbauten die Normannen in der Stadt Malta die glänzende Cathedrale St. Paul, welche am 21. Mai 1697 durch ein Erdbeben gänzlich zu Grunde ging. Stephan (1140—1157), der auf Biraldus und Johannes gefolgt, wurde Suffragan des Metropoliten von Palermo, und diese Stellung behielten auch seine Nachfolger, bis Papst Gregor XVI. Malta unmittelbar dem heiligen Stuhl unterordnete (1844). Pius VI. vereinigte durch Breve vom 3. März 1797 das Titular-Erzbisthum Rhodus mit dem Bisthum Malta, um die Bischöfe auszuzeichnen, und gestattete denselben, den Titel „Erzbischof-Bischof" zu führen. Die letzten Bischöfe waren: Vincenz Labini (1780 bis 1806); Ferdinand Mattei (1807—1829); Franz Xaver Caruana (1831—1847); Publius Maria de' Conti Sant, resignirt 1857 (gest. 1864); Cajetan de Pace Forno (1857—1874). Als letzterer am 22. Juli 1874 starb, legte ganz Malta Trauer an, selbst die englischen Kanzleien hielten Ferien; die weise englische Politik weiß eben die religiösen Gefühle der Bevölkerung zu achten. Ihm folgten Carmelo Scicluna, ein geborener Malteser, seit 15. März 1875, und Pietro Pace, seit 11. Februar 1889. So lange der Ritterorden bestand, hatte er das Recht, dem König von Sicilien drei Candidaten vorzuschlagen, aus denen der König den neuen Bischof ernannte. Die bischöfliche Mensa betrug zu Anfang dieses Jahrhunderts noch 10 000, heute nur mehr 6000 Scudi (etwa 30 000 Reichsmark) und ist zu 150 (früher 360) Kammergulden taxirt. Die Residenz des Bischofs ist in Città Vecchia, der alten Stadt Malta, von den Eingebornen einfach „Medina" (Stadt) genannt, mit 6500 Einwohnern, welche außer der sehenswerthen, 1697—1703 von dem Malteser Lorenzo Gafa erbauten Cathedrale noch mehrere Kirchen und Klöster hat; in der Nähe sind weitläufige Katakomben. Uebrigens hält sich der Bischof vielfach in der vom Großmeister La Valette 1566 erbauten und nach ihm benannten heutigen Hauptstadt La Valetta auf. Diese, eine der stärksten Festungen, liegt auf der Nordseite, zwischen zwei geräumigen Häfen, hat 60 000 Einwohner und außer der prächtigen ehemaligen Ordenskirche zum hl. Johannes noch eine griechische und zwei anglicanische Kirchen. Die Kirche St. Johannes wurde 1573—1578 während der verhängnißvollen Regierung des Jean l'Evêque de la Cassière (1572 bis 1582) erbaut. La Cassière dotirte diese Mutterkirche des Ordens noch mit einem jährlichen Einkommen von 1000 Thalern; auch seine Nachfolger wetteiferten in der Opferwilligkeit für deren Verschönerung, und statutengemäß entrichtete jeder Ritter, der zu einem höhern Range aufstieg, die Groja, d. i. eine bestimmte Gabe zum Besten der Ordenscathedrale. Ueberdieß sandten europäische Fürsten Geschenke, so daß der Kirchenschatz zuletzt wegen seines Reichthums berühmt war. Die werthvollsten Gegenstände wurden in den Gemächern des linken Nebengebäudes (Sacristei) der Cathedrale aufbewahrt, bis die Franzosen 1798 den größten Theil sich zueigneten. Das Domcapitel, bestehend aus 5 Dignitäten, 16 Canonikern, 6 Beneficiaten und anderen Clerikern, ist heute statt des ehemaligen Ordenspriors und seiner Kapläne mit dem Gottesdienst an St. Johann betraut, und die englische Regierung will, daß diese Kirche als „Cocathedrale" der Cathedrale zu Città Vecchia angesehen wird. Die Dioecesis Melitensis hatte um 1840, wo noch sämmtliche drei Inseln dazu gehörten, 109 000 Katholiken in 37 Pfarreien, 715 Priester, 77 Kirchen, 241 Kapellen und Oratorien, 12 Mannsklöster mit 259 Religiosen und 5 Frauenklöster mit 126 Nonnen (Notizia statist. bei Mejer, Propaganda I, 513); heute, wo sie nur die Insel Malta umfaßt, zählt sie in 34 Pfarreien über 142 000 Katholiken, neben kaum anderthalb Tausend Andersgläubigen. Die Landleute reden ein verdorbenes Arabisch mit vielen eingemengten neugriechischen, italienischen und französischen Wörtern; die Städter sprechen meist Italienisch, das auch Schriftsprache bleibt, während seit 1823 das Englische als Geschäftssprache vorgeschrieben ist.

Die Malteſen rühmen ſich „unüberwindlicher Anhänglichkeit an die römiſche Kirche. Dieſe zeigt ſich auch bei allen Anläſſen, am auffallendſten jedoch in den häufigen religiöſen Proceſſionen an gewiſſen Feſttagen, ſowie in Feuerwerken und Beleuchtungen zu Ehren gewiſſer Heiligen“ (Basler Miſſ.-Magazin 1848, II, 7, wo eine eigenthümliche Proceſſion am Gründonnerstag-Abend ausführlich geſchildert wird). In La Valetta iſt je ein Kloſter der Auguſtiner, der Carmeliten, der Kapuziner und der Jeſuiten. Die Malteſen hatten lange vergeblich bei der engliſchen Regierung um die Erlaubniß gebeten, daß ſich die Jeſuiten wieder bei ihnen niederlaſſen dürften. Endlich räumte ein königliches Reſcript 1845 den Jeſuiten den Convent San Paolo ein, und bald darauf wurden 80 Jünglinge aus den erſten Familien der Inſel, darunter viele Engländer, in das Alumnat der Geſellſchaft aufgenommen (Gams, Geſch. d. Kirche Chriſti II, 662). Neben zwei Häuſern der Schweſtern vom hl. Joſeph von der Erſcheinung beſteht auch ein Haus der Nonnen vom guten Hirten. Die gegenwärtige Organiſation der königlichen Univerſität datirt vom Jahre 1838, ihre Stiftung vom Jahre 1768. Vorher war ſie ein Jeſuiten-Collegium geweſen, das 1592 auf Veranlaſſung des Biſchofs Thomas Gargallo (1578—1614) gebaut wurde. Nach der Aufhebung des Jeſuitenordens wurde aus deſſen Gütern eine Hochſchule geſchaffen, welche vier Facultäten, einen geiſtlichen Rector, einen berathenden Senat, lauter auf das Tridentinum vereidigte Profeſſoren und einen Pater Spiritual haben ſollte und noch hat. Die engliſche Regierung hütete ſich, an dieſem Zuſtand etwas zu ändern. Wie zur Zeit der Jeſuiten, iſt der Rector heute noch Vorſtand des Lyceums, das mit der Univerſität dasſelbe Dach und dieſelbe ſchöne (Jeſuiten-) Kirche theilt, ferner dieſelben Subſiſtenzmittel, Fonds und Staatszuſchüſſe hat, auch dieſelbe geringe Frequenz aufweiſt (Dr. Rückert a. a. O. 380 f.). Neueſtens verlegte Cardinal Lavigerie von Carthago die Regeranſtalt St. Ludwig nach Malta und verband damit eine apoſtoliſche Schule für Knaben, welche Beruf zum Prieſterſtand haben. (Vgl. Kath. Miſſionen, Freiburg 1882, 111 f.)

Für die beiden Inſeln Gozzo und Comino mit 18974 faſt nur katholiſchen Einwohnern in 10 Pfarreien wurde 1863 die Dioecesis Gaudiensis errichtet, die wie Malta auch unmittelbar unter dem heiligen Stuhle ſteht. Gozzo, anderthalb Meilen nordweſtlich von Malta, hieß im Alterthum Γαῦλος, Gaulos oder Gaudos, ſpäter Gaudisia, bei den Einwohnern heute noch Gaudiſch. Der gleichnamige Flecken in der Mitte der Inſel zählt 3000 Seelen; Hauptort, von einem ſtarken Fort beherrſcht, iſt aber Rabato, mit der Pfarrkirche zum hl. Georg und mehreren Klöſtern. Erſter Biſchof wurde am 22. September 1864 Michael Franz Buttigieg (geſt. 1866); ihm folgte Anton Grech Delicata (1868—1876), dann Petrus Pace (1877—1888) und Johannes Camilleri O. S. Aug. ſeit 11. Februar 1889. Die Klöſter der Franciscaner und Auguſtiner hatten 1848 nur je 5 Mitglieder; auch Kapuziner haben hier ein Kloſter. (Vgl. noch Brydone, A Tour through Sicily and Malta, Lond. 1774, 2 vols.; Borch, Briefe über Sicilien u. Malta, als Supplem. zu d. Reiſebeſchr. Brydone's, Bern 1783, 2 Bde.; Neueſtes Gemälde von Malta (v. Kayſer), Ronneburg 1800, 3 Bde.; H. Bres, Malta antica illustr., Roma 1816; Miège, Hist. de Malte, Paris 1841, 3 vols.; Sicilia sacra II, 900 ad 928; Moroni, Diz. XLII, 62—92; A. Ferres, Descrizione stor. delle chiese di Malta e Gozzo, Malta 1866.) [Neher.]

Malvenda, Thomas, gelehrter Dominicaner, 1566 zu Xativa in Spanien von vornehmen Eltern geboren, zeigte frühzeitig ſeine großen Geiſtesanlagen. Er lernte die griechiſche und die hebräiſche Sprache ohne Lehrer. Im J. 1581 trat er in ſeiner Vaterſtadt in den Orden der Dominicaner und bekleidete nachher vier Jahre die Profeſſur der Philoſophie und zehn Jahre die Profeſſur der Theologie zu Lombay. Ein fleißiger, gelehrter und ſcharfſinniger Leſer der Annalen und des Martyrologiums von Baronius, ſchrieb er 1600 an dieſen ebenſo demüthigen als gelehrten Cardinal einen Brief, worin er aufrichtig ausſprach, was ihm in deſſen Martyrologium nicht gefalle. Baronius nahm dieß ſehr gut auf, und da er in Malvenda einen Mann erkannte, der ihm wichtige Dienſte leiſten könne, bewerkſtelligte er bei dem Ordensgeneral deſſen Berufung nach Rom. Hier unterſtützte Malvenda den Cardinal bei ſeinen Arbeiten, entſprach dem von der Congregation des Index ihm ertheilten Auftrag, die Bibliotheca Patrum des M. de la Bigne zu expurgiren (vgl. Reuſch, Index I, 551. 554 f.), verbeſſerte im Auftrage ſeines Ordens die Ordens-Miſſalien und Breviere, ſchrieb die Annalen ſeines Ordens (oder vielmehr den Apparat dazu), die aber nur bis auf das Jahr 1246 reichen, und gab ſein Werk über den Antichriſt heraus. Im J. 1608 nach Spanien zurückgekehrt, ſetzte er im Dominicanerconvent zu Valencia ſeine gelehrten Arbeiten fort und ſtarb 1628 im erzbiſchöflichen Palaſte zu Valencia, wo er ſeit Erhebung ſeines Freundes Iſidor Aliaga zum Erzbiſchof dieſer Stadt ſeine Wohnung hatte nehmen müſſen. Malvenda gehörte zu den geſchätzteſten Exegeten ſeiner Zeit. Seine Hauptwerke ſind: 1. De antichristo libri XI, welches Werk er zu Rom 1604 und ſtark vermehrt 1621 zu Valencia herausgab, und womit er den größten Beifall der ganzen gelehrten Welt erntete; eine Analyſe dieſer Schrift ſ. bei Du Pin, Nouv. Bibl. XVII, Autr. 1731, 86. 2. Commentaria in s. scripturam una cum nova de verbo ad verbum ex Hebraeo translatione variisque lectionibus, 5 foll., Lugd. 1650. 3. De paradiso voluptatis, Romae 1605, eine Analyſe davon ſ. bei Du Pin l. c. (Vgl. Échard et Quétif, Script. Ord. Praed. II, 454.) [Schrödl.]

Mamachi, Thomas Maria, O. Pr., Archäolog, wurde am 3. December 1713 auf der Insel Chios aus einer vornehmen, ursprünglich aus Frankreich eingewanderten Familie geboren. Er trat in den Dominicanerorden, zeichnete sich durch Talent und Eifer für die Wissenschaften aus, wurde 1740 Professor an der Propaganda zu Rom und erhielt bald noch andere Aemter. Der Aufenthalt in Rom gewährte seiner Wißbegierde die reichlichste Nahrung und brachte ihn mit den gelehrtesten Männern seines Ordens, namentlich Concina, Orsi und Dinelli, in Verkehr. Am staunenswerthesten waren seine Fortschritte in der Kenntniß der christlichen Alterthümer, so daß ihm schon der gelehrte Papst Benedict XIV. durch ein ehrenvolles Breve die höchsten theologischen Würden und eine Stelle als Consultor des Index ertheilte. Die Parteilosigkeit, welche er in dieser Stellung sowohl den Appellanten (Jansenisten) als den Jesuiten (resp. ihren Büchern) gegenüber einnahm, zog ihm bei Manchen den Vorwurf eines charakterlosen Schwankens zu; aber Rom hielt ihn stets in hohen Ehren; Pius VI. ernannte ihn zum Magister sacri palatii und bediente sich oft seines Rathes und seiner Feder. Ueberdieß leitete Mamachi die Herausgabe des kirchlichen Journals, das seit 1785 zu Rom erschien. Er starb am 7. Juni 1792 an einem Gallenfieber zu Corneto bei Montefiascone, wohin er sich kurz zuvor gesundheitshalber begeben hatte. Seine Werke sind: 1. De ethnicorum oraculis, de cruce Constantino visa et de evangelica chronotaxi, Flor. 1738. 2. De laudibus Leonis X., Rom. 1741. 3. De ratione temporum Athanasiorum deque aliquot synodis IV. seculo celebratis epistolae IV, Flor. 1748, gerichtet gegen Mansi und besonders seine Zeitbestimmung der Synode von Sardica. (Vgl. darüber H. J. Wetzer, Restitutio verae chronologiae etc., Francof. 1827.) 4. Das Hauptwerk Mamachi's sollte seine christliche Archäologie werden unter dem Titel: Originum et antiquitatum christianarum libri XX, 1749—1755. Es erschienen von den 20 Büchern jedoch nur 5 in 4 Quartbänden (neue Aufl. in 6 Bänden, Rom 1842—1851), denn andere Geschäfte, dogmatische und kirchenrechtliche, hinderten leider die Vollendung dieser ebenso scharfsinnigen als gelehrten Arbeit. Einen Theil davon gab Mamachi überdieß auch italienisch heraus unter dem Titel: De' costumi de' primitivi cristiani, Rom. 1753—1757, in 3 Bänden (neue Aufl. in 2 Bänden, Florenz 1853), und hiervon erschien im J. 1796 zu Augsburg in 3 Quartbändchen eine deutsche Uebersetzung: „Sitten der ersten Christen". 5. De animabus justorum in sinu Abrahae ante Christi mortem expertibus beatae visionis Dei libri II, Rom. 1766, 2 Bände in 4°, gegen den Canonicus Cadonici von Cremona, welcher behauptete, daß die Gerechten des Alten Testaments schon vor dem Hinabsteigen Christi ad inferos die Seligkeit der Gottesanschauung genossen hätten. 6. Del diritto libero della Chiesa d'acquistare e di possedere beni temporali, Rom. 1769. 7. La pretesa filosofia dei moderni increduli esaminata e discussa ne' suoi caratteri, Rom. 1770. 8. Alethini Philaretae epistolarum de Palafoxii orthodoxia, Rom. 1772 et 1773, in 2 Octavbänden, eine Antwort auf die Einwürfe der Jesuiten gegen die Beatification des B. Palafox, den sie des Jansenismus beschuldigt hatten. Mamachi urtheilt darin ziemlich hart über mehrere französische Notabilitäten, z. B. Tournely. Diese Schrift beleidigte die Jesuitenpartei; aber zu gleicher Zeit erklärte sich Mamachi auch sehr stark gegen deren Gegner, die Appellanten und die jansenistische Kirche von Utrecht. Endlich war Mamachi einer der Ersten, welche den Kampf gegen Febronius aufnahmen, durch seine Schrift: 9. Epistolae ad Justinum Febronium de ratione regendae christianae reipublicae, deque legitima romani Pontificis auctoritate, Romae 1776 et 1777, in 2 Octavbdn. (Vgl. Biogr. gén. XXXIII, 123 ss.; Hurter, Nomencl. lit. III, 412 sq.) [v. Hefele.]

Mambre (ממרא), im A. T. ursprünglich der Name eines Amoriters, welcher nebst seinen Brüdern Eschol und Aner den heranziehenden Abram freundlich aufgenommen hatte, so daß dieser seine Zelte im Schatten der von Mambre gepflanzten Terebinthen aufschlagen konnte. Bei dem Kriegszug Abrams gegen die vereinigten Könige, welche Sodoma geplündert hatten, leisteten die drei Brüder ihm Beistand und Heeresfolge (Gen. 14, 13. 24). Der Terebinthenhain, welchen Mambre angelegt hatte, erhielt später dessen Namen, so daß letzterer im Verlauf der Genesis nur noch örtliche, nicht mehr persönliche Bezeichnung ist. Nach Gen. 13, 18 lag dieser Hain im Bezirk von Hebron, weßwegen beide Namen auf die eine Oertlichkeit Anwendung finden konnten (Gen. 23, 19). Hier verbrachte Abram die ganze Zeit, welche zwischen seinen Aufenthalten in Bethel und in Bersabee lag (Gen. 13, 18; 20, 1); hier erschien ihm wiederholt der Herr (Gen. 15, 1; 17, 1; 18, 1); hier ward ihm Ismael geboren (Gen. 16, 15); hier ihm das Gesetz der Beschneidung gegeben (Gen. 17, 9); und hier erhielt er die Verheißungen, welche durch den kommenden Erlöser erfüllt werden sollten (Gen. 15, 13; 17, 4), sowie die Zusage, daß Sara ihm einen Erben gebären werde (Gen. 17, 16; 18, 10). Die Lage Mambre's ist durch die Angabe bestimmt, daß die doppelte Höhle, welche Abraham als Begräbnißplatz kaufte, sich nach Mambre hin öffnete (Gen. 23, 19). Diese Höhle ist von jeher bekannt gewesen (s. d. Art. Höhle V, 1561), und die daran nach Westen sich schließende Ebene ist jedenfalls der Boden, welcher früher den Terebinthenhain trug (Palest. Explor. Fund., 1881, 268). Durch einen Schreibfehler steht Mambre auch Judith 2, 14, wo der griechische Text V. 24 Ἀβρωνᾶ liest. [Kaulen.]

Mamertus, der hl., Erzbischof von Vienne, Bruder des Dichters und Theologen Claudianus

Ecdicius Mamertus (s. d. Art.), stammte wahrscheinlich aus einer reichen gallischen Familie und scheint vor dem Episcopat verheiratet gewesen zu sein (Tillemont, Mémoires XVI, 104). Zum ersten Male wird sein Name im J. 463 erwähnt. Papst Leo der Große hatte nämlich 450 die Kirchenprovinz Vienne der Art verkleinert, daß ihr nur Valence, Tarantaise, Genève und Grenoble als Suffraganbisthümer verblieben, während die übrigen Suffraganate der Metropole Arles unterstellt wurden. Ohne Rücksicht auf diese päpstliche Anordnung weihte aber Mamertus 463 für die jetzt zu Arles gehörige Stadt Dea (Die) einen neuen Bischof. Auf Klage des Burgunderkönigs Gundiac, in dessen Reich Dea und Arles lagen, beauftragte Papst Hilarius am 10. October 463 den Erzbischof Leontius von Arles, die Angelegenheit auf einer Synode zu untersuchen. Die Entscheidung fiel zu Ungunsten des hl. Mamertus aus, und der Papst erklärte in seinem Rundschreiben vom 24. Februar 464, daß er nur aus Gnade von der Absetzung des Metropoliten Abstand nehme; sollte aber Mamertus für die Zukunft sich der Begrenzung seiner Metropolitangewalt nicht unterwerfen, so würden ihm auch die verbliebenen Suffraganate genommen werden. Mamertus wurde später der Urheber der sogen. Rogationen oder der Bittprocessionen in den Tagen vor Christi Himmelfahrt, denen er bestimmte Gestalt gab. Solches berichtet sein Zeitgenosse und Freund Apollinaris Sidonius mit kurzen Worten (Rogationum solemnitatem primus Mamertus ... invenit, instituit, invexit ... In his jejunatur, oratur, psallitur, fletur. Ep. 5, 14 ad Aprum, Migne, PP. lat. LVIII, 544; vgl. Ep. 7, 1 ad Mamertum, ib. 563). Ausführlicher berichtet der hl. Avitus (s. d. Art.), der zweite Nachfolger des hl. Mamertus im Erzbisthume, über den Anlaß und die Einführung der Rogationen. Vor Zuhörern, die theilweise noch Zeugen der Begebenheiten waren, schildert er (Homil. de rogat., Migne LIX, 289), wie die Einwohner von Vienne durch häufige Brände, beständige Erdbeben, nächtliches Getöse, das selbst die scheuen Hirsche aus den Wäldern mitten in die Stadt trieb, in Angst und Zittern versetzt wurden. So ging es längere Zeit fort, bis die gnadenreiche Osternacht heranrückte; man gab sich der fröhlichen Hoffnung hin, die Auferstehung des Heilandes werde dem Strafgerichte ein Ziel setzen; allein gerade in der Osternacht, während das Volk dem Gottesdienste anwohnte, brach in einem großen öffentlichen Gebäude ein gewaltiges Feuer aus. Alles eilte voll Bestürzung aus der Kirche; nur Mamertus blieb und löschte durch seine Thränen vor Gott den Brand, so daß die Gläubigen sehr bald wieder in die Kirche zurückkehrten, die im Glanze der Lichter leuchtete. In dieser fürchterlichen Nacht war es, da Mamertus still vor Gott den Plan der Rogationen entwarf und die Psalmen und Gebete anordnete, die jetzt die Welt bei diesen Bittgängen singend zum Himmel sendet. Um aber seinen Plan in's Werk zu setzen und zu einer dauerhaften Gewohnheit zu machen, betete er zuerst, Gott möge die Herzen der Gläubigen günstig für den Plan stimmen, setzte hernach denselben in Predigten auseinander und fand allgemeine Beistimmung, auch von Seiten der Vornehmen, von denen man gefürchtet hatte, sie möchten, kaum das Herkömmliche beobachtend, der neuen Einrichtung widerstreben. Als Zeit der Abhaltung der Rogationen wurden die drei Tage vor Christi Himmelfahrt festgesetzt. Mamertus selbst veranstaltete zwischen 471 und 475 eine Synode zu Vienne, um seine Suffragane zu bestimmen, daß auch sie in ihren Diöcesen diese Bittgänge einführten. Bald folgten andere gallische Kirchen dem Beispiele, ohne jedoch die Rogationen gerade immer an den genannten drei Tagen abzuhalten; aber noch zu Avitus' Zeit hörten solche Verschiedenheiten auf, und die neue Bußandacht wurde ein Gemeingut nicht bloß Galliens, sondern beinahe des ganzen christlichen Abendlandes. Was Gregor von Tours (Hist. Franc. 2, 34) über den Ursprung der Rogationen vorbringt, ist dieser Homilie von Avitus entnommen und bestätigt die allgemeine Verbreitung derselben. Zu Rom wurden die Rogationen des hl. Mamertus erst von Papst Leo III. um 801 bei Gelegenheit eines heftigen Erdbebens, das sich über ganz Italien erstreckte, eingeführt und hießen hier Litania Gallicana, auch Litania minor, letzteres im Gegensatz zur Litania major am Marcustag (s. Pagi, Brev. R. P. de Leone III.). — Im Uebrigen weiß man von Mamertus nur Weniges. Bemerkenswerth ist, daß ihn Avitus (Hom. de rog.) seinen spiritualem a baptismo patrem nennt. Zu Vienne erbaute Mamertus eine neue Kirche zu Ehren des hl. M. Ferreolus, dessen aufgefundenen Leib er dahin transferirte (Greg. Tur., Gloria mart. 2, 2). Auf der Synode zu Arles 475 wird sein Name zum letzten Male genannt. Sein Fest ist am 11. Mai. (Vgl. Tillemont l. c.; Boll. Maji II, 629; A. de Terrebasse, Notice sur le Tombeau de St. Mamert récemment découvert dans l'église de St. Pierre à Vienne, Vienne 1861.) [Schrödl.]

Mammotrectus ist der Titel eines mittelalterlichen Lehrbuches für Cleriker, in welchem alle in der heiligen Schrift und im kirchlichen Stundengebete vorkommenden schwierigen Worte etymologisch und grammatikalisch erläutert und bisweilen auch mit archäologischen Notizen versehen werden. Im ersten Theile wird die heilige Schrift nach der Reihenfolge der Bücher und Kapitel erklärt; dann folgt auf kurze Regeln für Orthographie und Accente und einige archäologische Bemerkungen der zweite Haupttheil, welcher nach Ordnung des Kirchenjahres die Antiphonen, Hymnen, Lesungen aus den Vätern und die Lebensbeschreibungen der Heiligen behandelt. Am Schlusse steht ein alphabetisches Verzeichniß der erklärten Worte. Verfasser ist der Minorit Johannes Marchesinus aus Reggio im Modenesischen, welcher um

1300 der Custodie von Ferrara angehörte (Wadding, Script. O. Min., Romae 1650, 247). Wenn Sixtus Senensis und nach ihm Andere (vgl. Fabricius-Mansi, Bibl. mediae aetatis, Flor. 1858, V, 12. 22) die Vollendung des Werkes erst in das Jahr 1466 setzen, so widersprechen dieser Annahme die Handschriften. Der älteste bekannte Codex (jetzt Pariser Nationalbibliothek cod. lat. 2520) gehört nämlich schon der Wende des 13. zum 14. Jahrhundert an; Handschriften aus dem 14. und dem Beginne des 15. Jahrhunderts sind nicht selten. Ueber den merkwürdigen Titel, den der Verfasser dem Buche gab, spricht er sich in der Vorrede dahin aus: Quia morem geret talis decursus paedagogi, qui gressus dirigit parvulorum, Mammotrectus poterit appellari. Du Cange (Praef. Glossarii n. 50) hält dafür, das Wort sei in corrupter Form dem hl. Augustinus entlehnt, welcher (Enarr. 3, 12 in Ps. 30, Opp. IV, 160) schreibt: Adhuc lacte vis nutriri et fies mammothreptus, quales dicuntur pueri, qui diu sugunt, quod non decet. Die Copisten gaben noch weitere Umgestaltungen in Mammotretus, Mammetractus, die Franzosen in Marmotret, die Italiener in Malmotretto u. s. w. Die ersten Druckausgaben erschienen gleichzeitig im November 1470 zu Beromünster durch Elias Helye von Laufen und zu Mainz durch Schöffer. Bis zum Jahre 1521 sind noch 32 weitere Ausgaben nachzuweisen. (Vgl. Tiraboschi, Biblioteca Modenese, Mod. 1781, III, 153. VI, 135; S. Berger, De glossariis et compendiis exegeticis medii aevi, Par. 1879, 31 sq.; J. L. Aebi, Die Buchdruckerei zu Beromünster im 15. Jahrhundert, Einsiedeln 1870, 22 ff.) [Streber.]

Manasses (מְנַשֶּׁה), im A. T. 1. der erstgeborne Sohn Josephs von der ägyptischen Priestertochter Aseneth und somit älterer Bruder Ephraims (s. d. Art.). Der Name ist seiner Bedeutung nach (vergessen machend) eine Erinnerung an des Vaters Erhöhung nach seinem Unglück (Gen. 41, 50—52; 46, 20; 48, 1). Jacob adoptirte Manasses wie dessen jüngern Bruder Ephraim, zog ihm jedoch diesen vor; so wurde er gleich den Söhnen Jacobs, den Brüdern seines Vaters, Haupt eines israelitischen Stammes, der seinen Namen erhielt. Jacob weissagte ihm, daß er zwar groß und zahlreich werden, jedoch hinter Ephraim zurückstehen werde, und daß man in Segenswünschen sagen werde: Gott mache dich wie Ephraim und Manasses (Gen. 48, 5. 14—20). Zur Zeit Moses' zählte der Stamm zuerst 32 000 (Num. 1, 34; 2, 21), dann 52 700 waffenfähige Männer (Num. 26, 34). Sein Stammgebiet erhielt er zum Theil schon unter Moses im ostjordanischen Lande, nämlich ganz Basan, das vormalige Reich des Königs Og von Basan sammt den Dörfern Jairs, und dazu noch halb Galaad nebst Astaroth und Edrei (Num. 32, 39 f.; 34, 14 f. Jos. 12, 6; 13, 29 bis 31). Uebrigens scheint dieser District weder südlich und südwestlich gegen das Gebiet des Stammes Gad hin, noch östlich und nördlich gegen die nichtisraelitischen Volksstämme hin scharf abgegrenzt gewesen zu sein. Zwar wird der Jabbok als Grenzfluß zwischen Gad und Manasses bezeichnet (Deut. 3, 13 ff.); dieses kann jedoch nicht im strengen Sinne gemeint sein, weil nach Jos. 13, 27 das Stammgebiet der Gaditer sich am Jordan hinauf bis zum See Genesareth hinzog. Dieses ziemlich ausgedehnte Gebiet war jedoch nur für die eine Hälfte des Stammes ausreichend; die andere Hälfte erhielt ihren Wohnsitz unter Josue im westlichen Jordanlande neben dem Stamme Ephraim. Dieser Bezirk grenzte westlich an's mittelländische Meer, nördlich an Aser, östlich an Issachar (Jos. 17, 10) und südlich an Ephraim. Letztere Grenze war jedoch nicht scharf gezogen; es wird zwar Nachal-Kana (Rohrbach) als Grenzfluß bezeichnet (Jos. 16, 8; 17, 9); zugleich werden aber auch Ortschaften im Gebiete Manasses als zu Ephraim gehörig erwähnt (Jos. 16, 9; 17, 8), so wie Manasses wiederum in Aser und Issachar Besitzungen hatte (Jos. 17, 11). Die Manassiten waren jedoch längere Zeit nicht im Stand, aus den ihnen angewiesenen Gegenden und Ortschaften die Canaaniter zu vertreiben (Jos. 17, 12. Richt. 1, 17). Nach Salomon war Manasses ein Theil des Reiches Israel und theilte dann auch die Schicksale dieses unglücklichen, dem wahren Gott und seinem Dienste sich immer mehr entfremdenden, in Abgötterei und ihre Folgen versinkenden Reiches.

2. Ein König von Juda, Sohn und Nachfolger des Königs Ezechias (698—643 v. Chr.), in sittlicher und religiöser Beziehung aber das Gegenstück desselben. Er kam schon als zwölfjähriger Knabe zur Regierung und pflegte und förderte auf alle Weise den Götzendienst, stellte die von seinem Vater zerstörten gesetzwidrigen Höhen wieder her, errichtete dem Baal und der Astarte Altäre und trieb Gestirndienst. Sogar in den beiden Tempelvorhöfen baute er Götzenaltäre und stellte dort ein Bild der Astarte auf, trieb Zauberei und Todtenbeschwörung, opferte einen Sohn dem Moloch und verleitete auch das Volk zum Abfall und Götzendienst, „so daß sie schlimmer thaten, als die Völker, welche der Herr vertilgt hatte vor den Söhnen Israels" (4 Kön. 21, 1—9. 2 Par. 33, 1—9). Auch vergoß er unschuldiges Blut in Menge, „so daß er Jerusalem damit anfüllte von einem Ende bis zum andern" (4 Kön. 21, 16); selbst der Prophet Isaias wird von der Tradition unter die Opfer seiner Grausamkeit gezählt. Darum drohte Gott durch Propheten, deren Namen nicht genannt werden, deren Reden aber in den Jahrbüchern des Reiches Juda aufgezeichnet waren (2 Par. 33, 18), daß er die Meßschnur Samariens und das Senkblei des Hauses Achabs über Jerusalem bringen und die Stadt auswischen werde, wie man eine Schüssel auswischt und dann sie umwendet (4 Kön. 21, 10—13). Eine Art Vorbote von Erfüllung zeigte sich bald. Die Assyrier mach-

ten, man weiß nicht aus welcher Veranlassung, einen Einfall in Juda, und Manasses selbst wurde gefangen und mit Ketten beladen nach Babel abgeführt. Hier in seinem Elende wurde er andern Sinnes, bekehrte und demüthigte sich vor dem Herrn und erhielt dafür bald wieder seine Freiheit und den jüdischen Königsthron unter Umständen, die uns unbekannt sind. Jetzt ließ er an der Westseite der Stadt eine zweite hohe Mauer aufführen, legte in die jüdischen Städte Besatzungen, entfernte die Götzenbilder und Götzenaltäre wieder aus dem Tempel und aus Jerusalem, stellte den Altar Gottes und den gesetzlichen Opferdienst wieder her und befahl dem Volke, den einen wahren Gott zu verehren (2 Par. 33, 11—17). Nach einer 55jährigen Regierung starb er und wurde im Garten seines Hauses, im Garten Ussa's, begraben (4 Kön. 21, 1. 18). Die babylonische Gefangenschaft Manasses' und seine Bekehrung wurde längere Zeit als unhistorisch dargestellt, weil die Königsbücher darüber nichts enthalten. Nachdem aber schon früher die heftig angegriffene Glaubwürdigkeit der Paralipomena infolge der dießfallsigen Untersuchungen außer Zweifel gestellt war (vgl. Keil, Apologetischer Versuch über die Bücher der Chronik ꝛc., 261 ff.; Hävernick, Handbuch der hist.-krit. Einleitung in's A. T. II, 1, 207 ff.; Herbst, Einleitung II, 1, 199 ff.), hat jetzt deren Angabe durch die neu gefundenen keilschriftlichen Geschichtsquellen eine zuverlässige Bestätigung gefunden (Schrader, Keilinschr. und A. T., 2. Aufl., 266. 354; Kaulen, Einl., 3. Aufl., 246). — 3. Der Gemahl, durch dessen Tod Judith Wittwe geworden war (Judith 8, 2; 16, 26). — 4. Zwei Männer, welche bei Esdras' Restauration ihre ausländischen Frauen entlassen mußten (1 Esdr. 10, 30. 33). [Welte.]

Mandäer (מאנדאיא) nennen sich selbst die Anhänger einer morgenländischen Religionsgesellschaft, welche bei uns als Johannisjünger, Zabier, Nasoräer, zuletzt auch als Subbas bekannt geworden sind. Sie leben am untern Euphrat, in der Nähe von Basra, theils auf türkischem, theils auf persischem Gebiet, sind jetzt nur noch etwa 4000 Köpfe stark und ernähren sich meist als Uhrmacher oder als Schreiner. In Europa wurden sie zuerst 1652 durch den Carmeliten Ignatius a Jesu bekannt, der sie „Johannischristen" nannte und sie, wahrscheinlich zu hoch, auf 28 000 Familien anschlug. Nähere Nachrichten über sie gaben etwas später Abraham Echellensis im zweiten Bande seines Eutychius patriarcha Alexandrinus vindicatus, Romae 1660, und M. Thévenot in den Voyages tant en Europe, qu'en Asie et en Afrique, 2e partie, Paris 1689, 584 ss. Nach letzterem sollten sie nur 3279 Familien zählen; ersterer berichtete von geheimnißvollen Büchern, welche in ihrem Besitze seien. Die letztere Nachricht machte die wissenschaftliche Neugierde in Europa rege, und durch Reisende und Missionare gelangten Abschriften der mandäischen Religionsbücher in abendländische Bibliotheken. Da die Sprache, in welcher dieselben geschrieben sind, den semitischen, speciell den aramäischen Charakter sehr deutlich zeigte, so versuchte der schwedische Gelehrte Norberg in die Geheimnisse dieser Bücher einzudringen und gab eines derselben in syrischer Schrift mit lateinischer Uebersetzung unter dem Titel Codex Nasaraeus, liber Adami appellatus, Londini Gothorum 1815—1816, in 3 Bänden heraus. Der Titel beruht hier auf der Mittheilung eines christlichen Missionars, welcher vage Nachrichten von den mohammedanischen Nossairiern erhalten hatte, diese mit den christlichen Nazaräern verwechselte und deren Ueberreste in den Mandäern wiederzufinden glaubte. Die Mandäer selbst nennen Nasoraja (נאסוראיא) nur die „im Wissen und Wandel gleich Ausgezeichneten", eine Ehre, deren freilich früher alle sich gerühmt zu haben scheinen. Genauere Nachrichten gelangten nach Europa erst um die Mitte unseres Jahrhunderts durch den deutschen Gelehrten Petermann, der einen großen Theil des Orients zu wissenschaftlichen Zwecken bereist hatte. Ueber die fragliche Religionsgesellschaft hatte er mancherlei Mittheilungen durch einen ihrer Priester beim Unterricht in der mandäischen Sprache erhalten und machte diese zuerst in dem Artikel „Mendäer" der Herzog'schen Realencyklopädie, 1. Aufl. IX, 1858, 318 ff., bekannt. Weitere Aufschlüsse über die jetzt richtig von ihm „Mandäer" genannte Gemeinschaft gab Petermann in seinen berühmt gewordenen „Reisen im Orient" (Leipzig 1860, 2. Aufl. 1865, II, 98 und Anm. 46). Beiderlei Darlegungen fanden weite Verbreitung und galten vorerst als Hauptquelle für die Kenntniß der eigenthümlichen Secte. Dem rege gewordenen Interesse entsprach der nämliche Gelehrte 1867, indem er das schon von Norberg edirte Buch von Neuem unter dem Titel Thesaurus sive Liber magnus, Lipsiae, 2 voll., facsimilirt, aber ohne Uebersetzung herausgab. Einen andern mandäischen Text gab gleichzeitig Euting autographirt unter dem Titel „Qolasta oder Gesänge und Lehren von der Taufe und dem Ausgange der Seelen", Stuttgart 1867, heraus. Auf Grund dieser Materialien konnte Nöldeke 1875 zu Halle eine sorgfältig gearbeitete „Mandäische Grammatik" herausgeben, deren Einleitung auch über die mandäische Literatur neues Licht verbreitete. Schon 1873 aber war der Franzose Siouffi als Viceconsul nach Bagdad gekommen und konnte von einem katholisch gewordenen jungen Mandäer ausführliche Nachrichten über Religion und Sitte seiner früheren Glaubensgenossen einziehen. Diese veröffentlichte er unter dem Titel Etudes sur la religion des Soubbas ou Sabéens, Paris 1880. Der Titel dieses Buches, für welches zum ersten Mal mandäische Typen gegossen worden waren, hält einen Irrthum fest, der seit Chwolsohns Buch „Die Ssabier und der Ssabismus", 2 Bde., Petersburg 1856, als widerlegt gelten durfte, nämlich daß die Man-

däer mit den alten Sabäern zusammenhingen und deßwegen auch nach Gesenius' Vorgange (Probeheft zu Ersch und Grubers Encyklopädie) Zabier genannt werden sollten. Der Inhalt von Siouffi's Buch leistet diesem Irrthum keinen Vorschub, sondern gibt über Lehre, Sitte und Cultus der jetzigen Mandäer authentische Nachrichten. Durch alle diese Hilfsmittel aber konnte das eigenthümliche Dunkel, welches auf dem fraglichen Religionssystem ruhte, nicht aufgehellt werden; auch der Artikel „Mandäer" des auf ähnlichen Gebieten bewanderten Keßler in der 2. Auflage der Herzog'schen Realencyklopädie IX, 1881, 205 erreichte dieses Ziel nicht. So entschloß sich ein holländischer Gelehrter, durch das Studium lediglich der mandäischen Schriften zu einer klarern Vorstellung von den in Rede stehenden Lehren zu gelangen. Als Frucht seiner Bemühungen entstand die Schrift „Die mandäische Religion, ihre Entwickelung und geschichtliche Bedeutung erforscht, dargestellt und beleuchtet von W. Brandt, Leipzig 1889".

Dieses abschließende Werk, auf welchem auch die hier folgenden Mittheilungen beruhen, bereitet dem Leser insofern eine Enttäuschung, als aus demselben hervorgeht, daß aus den eigenen Schriften der Mandäer keine Klarheit über ihre religiösen Vorstellungen zu gewinnen ist, und daß dieselbe, wenn sie je vorhanden gewesen, in den Büchern durch Zusätze, bei ihren Bekennern durch Indolenz zu Grunde gegangen ist. Mit Ausdrücken, welche auch Gemeinwörter des täglichen Lebens sind, bezeichnen die Mandäer eine Anzahl überirdischer Wesen, deren Bedeutung und Rangordnung nur sehr undeutlich zu erkennen sind. Polytheistische Vorstellungen sind hier mit der entschiedensten Verehrung eines einzigen Gottes gemischt, der den Titel „großer" oder „erhabener Lichtkönig" (מאלכא רבא [ראמא] דנהורא) führt. Vermuthlich ist dieser Monotheismus jünger als jene; er scheint eine Entstellung der christlichen Lehre aus der Zeit der zwischen 500—600 n. Chr. fallenden Missionsthätigkeit der Nestorianer zu sein. So sind die Mandäer jetzt Monotheisten und sprechen von dem höchsten Wesen Alaha (אלאהא), lassen aber die Götter ihrer heidnischen Vorfahren daneben als untergeordnete, von einander durch Emanation abstammende Himmelswesen gelten. Eines der letzteren, Manda d'Haje (מאנדא דהאי), die personificirte Erkenntniß, erscheint mit der Stellvertretung der (mandäischen) Menschheit und der Fürsorge für dieselbe betraut. Was ihre kosmogonischen Vorstellungen betrifft, so ist die Erde nach den Mandäern eine Verdichtung des „schwarzen Wassers" oder des Oceans und ruht auf dem Bauch oder dem Kopf des Ungeheuers Ur; neben ihr gibt es noch zweierlei Welten: zwei Lichtwelten über dem Firmament und zwei Welten der Finsterniß unter der Erde. Beherrscherin der Finsterniß ist Ruha, auch Ruha kadischa (רוחא קאדישא, der heilige Geist). Eine Gemeinschaft mit den höheren Welten wird durch jedes fließende Wasser, das immer den Namen Jordan trägt, und durch die stets erneute Taufe in demselben herbeigeführt. Der Zugang zu dem Lichtreich und den Göttern ist im Norden, während die Unterwelt von Süden her erstickende Dämpfe und Verderben sendet. Die Seele des Menschen stammt aus dem Lichtreich, sein Leib von der Erde; der Aufenthalt der Seele im Leibe ist voll von Mühsal und von Sünde. Beim Tode kommen die guten und die bösen Seelen auf zwei verschiedenen Wegen vor den Richter Abathur, der jenen eine Wohnung in dem „Großen Leben", diesen eine Stelle im „brennenden Feuer" oder im גוהונאם (der Gehenna) anweist. Hier bleiben sie bis zum Ende der Welt, bei welchem die Sünder, welche gläubige Mandäer gewesen, in das Große Leben eingehen, alle anderen den „zweiten Tod" sterben. Zwischen Sittlichkeit und äußerem Cultus ist kein Unterschied. Ehebruch, Todtschlag, Diebstahl sind schwere Sünden; eine Hauptpflicht ist das Wohlthun; daneben werden Gattenpflichten, Kinderpflichten und Elternpflichten eingeschärft. Die Ehe ist geboten, die Polygamie empfohlen, die Sklaverei untersagt. Alles Gute erhält seinen Werth erst durch den rechten Glauben, und dieser muß sich im religiösen Leben offenbaren. Götzendienst, Zauberei und Wahrsagerei sind verboten. Alle, die zu den Jahren der Unterscheidung gelangt sind (ריאדא נאפשאיהון), müssen am sonntäglichen Gottesdienst theilnehmen. Der Sonntag wird im Gegensatz zum jüdischen Sabbat gefeiert; außerdem feiern die Mandäer den Neujahrstag (1875 am 20. August), ein TaufFest und drei Feste ihrer Himmelswesen. Täglich müssen sie fünf Gebete sprechen. Sie halten ein großes Fasten, das aber nicht in der Enthaltung von Speise und Trank, sondern nur in der Hut der äußeren Sinne bestehen soll. Blut, Gefallenes und Trächtiges darf nicht gegessen werden. Jede Nahrung, welche nicht von einem Mandäer bereitet worden, ist unrein und muß sorgfältig abgewaschen werden. Eine Reihe von Vorkommnissen des täglichen Lebens zieht Unreinigkeit nach sich, welche durch ein Vollbad in fließendem Wasser, kurzweg Taufe genannt, zu heben ist. Zu dieser Reinigung ist die Mitwirkung eines Priesters nicht nöthig. Indeß haben die Mandäer Priester, welche den Gottesdienst besorgen; dieselben bilden eine Hierarchie von drei Stufen: Lehrlingen, geprüften Priestern und gewählten Bischöfen. Zum Gottesdienst sind kleine, schmucklose Gotteshäuser (מאשכנא) errichtet, welche nur von den Priestern betreten werden; sie müssen immer neben einem Bassin stehen, das durch einen Kanal mit dem nächsten „Jordan" oder fließenden Wasser verbunden ist. Sämmtliche Cultushandlungen stehen in unmittelbarer Verbindung mit der feierlichen, durch den Priester zu vollziehenden Taufe. Diese muß an jedem neugeborenen Kinde vollzogen werden, sobald es dieselbe ertragen kann; aber auch für die Erwachsenen bleibt die Taufe das Mittel, von aller Unreinigkeit und Sünde frei zu werden. Bei der Taufe durch den Priester ist die

Taufformel: „Der Name des großen Ersten Lebens sei über dir genannt“; mit einer solchen ist eine Art Abendmahl verbunden, das aus Brod und „Trank“ von Wasser besteht. Beim Gottesdienst müssen die Gläubigen draußen hinter dem Priester stehen und Gebete und Anrufungen verrichten; der Eingang in das Gotteshaus ist an der Südseite, damit man nach Norden sehen und beten kann. Andere Aeußerungen des religiösen Lebens sind die Nennung heiliger, geheimnißvoller Namen, die Beschwörung böser Geister und das Lesen des „Messachta“, d. h. langer Gebetsformeln für die Seele eines Verstorbenen.

Bezüglich der Offenbarung dieser Religion glauben die Mandäer, daß die ganze Menschheit ihren Anfang von Adam und dessen Gattin Hawa genommen. Unmittelbar nach seiner Erschaffung durch das Erste Leben ward Adam in der wahren (mandäischen) Religion unterwiesen. Zugleich aber begannen auch die Nachstellungen der bösen Ruha und ihrer Kinder, der sieben Geister aus der Unterwelt, eigentlich der sieben Planeten, welche die Menschen für sich zu gewinnen suchten. Hawa und ihr Sohn Adam bar Adam wurden zur Sünde verführt, erhielten aber Verzeihung, und es wurden dem Menschen nun drei sogen. Utras oder Engel (Hibil, Sithil, Enos, d. i. Abel, Seth, Enos) als Helfer und Beschützer an die Seite gegeben. Dieß veranlaßte die bösen Mächte, drei Katastrophen über die Erde zu bringen, welche eigentlich gegen die drei Utras gerichtet waren, durch welche aber die Menschen vertilgt wurden. Bei der dritten Katastrophe, der großen Flut, blieb bloß Nu (נו) übrig, der sich mit Paaren der einzelnen Thierarten in eine Arche rettete. Nun setzten die Mächte der Unterwelt den Kampf gegen die Menschheit fort, indem sie eine Vielheit von Sprachen und Völkern und falsche Religionen herbeiführten. Alle diese Uebel kamen aus den Juden. Veranlassung zur Völker- und Sprachentrennung ward die Gründung Jerusalems; die verschiedenen Religionen aber wurden durch falsche Propheten herbeigeführt, vornehmlich durch Abraham, Moses und Jesum den Messias (ישו משיחא), welche alle Juden waren. Jüngere Schriften fügen noch Mohammed hinzu. Später aber erschien zum Heile der Menschen Johannes der Täufer (יוחאנא מאצבאנא) am Jordan und taufte Unzählige in demselben, auch nach langem Sträuben Jesum den Messias, der die Taufe begehrte und sich nicht abweisen ließ. Nachdem Johannes 42 Jahre lang getauft hatte, trat Manda d'Haje in Gestalt eines Kindes zu ihm und verlangte ebenfalls die Taufe; an wunderbaren Erscheinungen erkannte Johannes nun denjenigen, in dessen Namen er bisher die Taufe gespendet hatte, und als dieser ihm die Hand auflegte, starb Johannes und ward in den Ort, der lauter Glanz und Licht ist, versetzt; hier übt er seine Fürbitte zu Gunsten aller Adepten seiner Taufe. Am Ende der Tage wird der (falsche) Messias Ifu bar Mirjam wieder auftreten, die Juden vertilgen, alle Völker unterwerfen und überall seine Religion einführen; nur die Mandäer werden sich weigern und sich zum Martertod anbieten.

Dieses Gewirr von religiösen Meinungen, welches hier nur in seinen Hauptzügen dargestellt ist, in den mandäischen Religionsbüchern aber durch außerordentlich viele, zum größten Theile sich selbst widersprechende Angaben ein noch viel buntscheckigeres Ansehen besitzt, legt Zeugniß von mancherlei Wandlungen ab, welche die fragliche Lehre im Verlauf der Zeit erfahren hat. Immerhin aber erlauben die angeführten Sätze einen Schluß auf den Ursprung des eigenthümlichen Religionssystems.

Zuerst ist es durch Nöldeke's Grammatik außer Zweifel gestellt, daß die Sprache der Mandäer mit keiner andern so viel Berührungspunkte zeigt, als mit der im babylonischen Talmud vorliegenden, mit der sie eigentlich zusammenfällt. Dieß ist die Sprache, welche auf dem Boden des alten Babylonien von jeher einheimisch war, und es dürfen daher die Mandäer als Reste der semitischen Babylonier angesehen werden. Dem entsprechend muß auch der polytheistische Grundstock der mandäischen Anschauung aus der altbabylonischen Mythologie herstammen; eine Reihe von Parallelen sind bei Brandt (a. a. O. 182) zusammengestellt. Ueber diese mythologischen Vorstellungen aber erhebt sich die mandäische Anschauung dadurch, daß in ihr die göttlichen Wesen von den elementaren Substraten vollständig getrennt erscheinen. In diesem Supranaturalismus zeigt sich ein fremder Einfluß, dem nicht schwer auf die Spur zu kommen ist. Die Benennung מאנדאיא nämlich, welche die Mandäer sich selbst geben, ist, die mandäische Vertauschung der Gutturalen vorausgesetzt, unzweifelhaft von der Wurzel ידע, wissen, abzuleiten; Manda und Mandaja entsprechen also genau den griechischen Ausdrücken γνῶσις und γνωστικός. Demnach sind die mandäischen Theogonien, welche der Emanation sehr ähnlich sehen, die Vorstellungen über Welt- und Menschenschöpfungen, welche einen Dualismus voraussetzen, und die Unterscheidung des Leibes von der Seele, welche die griechische Anschauung wiederspiegeln, auf die christliche Gnosis zurückzuführen. Nestorianischen Ursprungs wird die Einführung des Abendmahls sein, wenn dieser Name beibehalten werden darf. Eine Reihe weiterer Vorstellungen, wie die Gleichstellung des Lichtes und der Finsterniß mit dem Guten und dem Bösen und die Schicksale der Seele nach dem Tod, scheint persischen Ursprungs zu sein. Die Berührungspunkte mit dem Glauben der Juden sind zum Theil aus einer sehr frühen, wahrscheinlich vorchristlichen Kenntniß des Judenthums, zum Theil aber aus der Vermittlung durch den Gnosticismus herzuleiten. Zur Erklärung ist weiter festzuhalten, daß die kleine Genossenschaft, welche sich einem solchen Synkretismus ergeben hatte, nie eine nationale Selbständigkeit besaß und im Lauf der Geschichte den mannigfaltigsten Schicksalen preisgegeben war. Ihre Erlebnisse sind jedenfalls

nicht ohne Einwirkung auf die religiöse Anschauung geblieben; namentlich ist die feindselige Stellung gegen das Judenthum, welche dem Mandaismus eigenthümlich ist, gewiß auf erlebte Unbilden, möglicherweise auf die bei Josephus (Archaeol. 18, 9, 1 sqq.) berichtete Herrschaft des Asinnus und des Alinäus zurückzuführen. Dagegen scheint die Geringschätzung, womit die Person Jesu und sämmtliche christliche Einrichtungen behandelt werden, aus der Reaction gegen christliche Bekehrungsversuche erklärt werden zu müssen. Bei allem diesem aber kommt auch in Betracht, daß die wissenschaftliche Bildung bei den Mandäern wenigstens sehr früh ausgestorben ist. Priester wie Gläubige scheinen sich von jeher in das Gewand des Geheimnißvollen gehüllt zu haben; jene, um das Ansehen ihres Stammes zu wahren, diese, um ihre Abgeschlossenheit den anderen Nationalitäten gegenüber zu sichern. Diese Geheimthuerei konnte die Unklarheit der religiösen Vorstellung nur befördern, wie es denn auch bezeichnend ist, daß die Lehrer der europäischen Gelehrten das rechte Verständniß als im Aussterben begriffen darstellen. Die hieraus zu erschließende Indifferenz erklärt es, daß bei den Mandäern der Uebertritt zum Islam sehr häufig ist. Von unwissenden Personen stammen auch die fünf Religionsbücher, welche die Mandäer jetzt noch bewahren. Diese Sammlungen einzelner von einander unabhängigen Schriftstücke und Reminiscenzen aus ganz verschiedenen Zeiten gehen in den Grundanschauungen sehr weit auseinander und konnten nur von solchen aneinandergereiht werden, welche den Inhalt nicht mehr verstanden, wenigstens nicht mehr beurtheilen konnten. Die Namen dieser Schriften sind: Sidra rabba (סדרא רבא), auch Gonza (גונזא, Schatz) genannt, das nämliche, welches Norberg als Liber Adami und Petermann als Thesaurus sive Liber magnus herausgab; Kolasta (קולסתא), das von Euting herausgegebene Ritual; Sidra di Malke oder di Johanna (סדרא די מלכיא, auch דרשא דיהיא), das Königs- oder Johannesbuch, das Auftreten des Täufers behandelnd; Diwan, Sammlung religiöser Formeln; Asfar malwasche (אסאר מלואשיא), Buch des Thierkreises. Das Verständniß derselben hat dem Abendland durch Nöldeke's vortreffliche Arbeit erst angebahnt werden können; denn so sicher derselbe auch die grammatischen Gesetze der Sprache dargelegt hat, so hat doch bis jetzt noch kein Licht in eine große Menge von Wörtern gebracht werden können, welche religiöse oder speculative Begriffe darstellen. In allerjüngster Zeit hat Halevy in seiner mehr geistreichen als überzeugenden Weise unternommen, diese Begriffe zu deuten, und will damit beweisen, daß der Mandaismus seine Wurzeln eigentlich in der heiligen Schrift habe; er sei, wie von Anfang an behauptet worden, auf die Apg. 19, 1 ff. genannten Jünger des hl. Johannes zurückzuführen und habe unter Einfluß der talmudischen Ideen seine Ausbildung erst um 700 erlangt (Revue des études juives XXII, Paris 1891, 139 ss. 296 ss.). Das eigenthümliche Dunkel, welches die in Rede stehende Religion umgibt, ist damit nicht aufgehellt worden. Vermuthlich wird die hierüber zu gewinnende Klarheit die Hoffnung auf einen aus dem Inhalt aufzuschließenden Gewinn täuschen, und schwerlich wird die Aufmerksamkeit gerechtfertigt werden, welche die europäische Welt den Mandäern seit zwei Jahrhunderten bewahrt hat. Sterben dieselben, wie es als wahrscheinlich versichert wird, mit der gegenwärtigen Generation aus, so wird, da die Kenntniß religiöser Verirrungen gewiß schon reich genug ist, als nützlichstes Andenken die Kenntniß ihrer Sprache und Schrift übrig bleiben. [Kaulen.]

Mandagot, Wilhelm von, Canonist, trägt den Beinamen von seinem Geburtsort in Languedoc, wo seine Eltern reich begütert waren. Er trat in den Clerus ein und ging 1270 zum Studium des canonischen Rechts nach Bologna, ward dort zum Doctor promovirt und hielt wahrscheinlich eine Zeit lang auch Vorlesungen über das canonische Recht. Im J. 1285 wurde er Archidiacon von Nimes, an welcher Kirche er schon früher ein Canonicat erhalten hatte. Um dieselbe Zeit war er zum päpstlichen Kaplan ernannt worden, und wohl wenig später wurde er auch Archidiacon von Uzès und Propst von Toulouse. In besonderem Grade erfreute sich Mandagot des Vertrauens Bonifaz' VIII.; dieser erhob ihn 1295 auf den erzbischöflichen Stuhl von Embrun und ertheilte ihm den ehrenvollen Auftrag, in Gemeinschaft mit Berengar Fredoli, Bischof von Béziers, und dem Vicekanzler der römischen Kirche, Richard von Siena, eine neue officielle Decretalensammlung auszuarbeiten. Aus dem Umstande, daß Mandagot in der Bulle des Papstes, womit der Liber sextus (s. d. Art.) 1298 edirt wurde, an erster Stelle genannt wird, kann nicht ohne Grund gefolgert werden, daß ihm bei der großen Arbeit der Löwenantheil zufiel. Clemens V. ernannte ihn 1305 zum Erzbischof von Aix und 1312 zum Cardinalbischof von Palestrina. Er starb in hohem Alter 1321 zu Avignon. Wir besitzen von ihm eine der ältesten und gediegensten Monographien über die bei Wahlen geltenden Bestimmungen: Libellus super electione facienda et ejus processibus ordinandis, wahrscheinlich vor 1285 verfaßt. Der Auctor selbst schrieb dazu Erläuterungen; ihm folgten Andere. Die Abhandlung ist wiederholt gedruckt; unter dem Titel De jure electionis novorum praelatorum, cura Matth. Boyss, Col. 1573, cum additionibus Nic. Boerii, Col. 1601, auch in Tractatus juris univ. XV, 1, Ven. 1584, 407—440. Nur handschriftlich ist eine Summe zu den Decretalen vorhanden; nichts Näheres ist bekannt über die in Jöchers Gelehrten-Lex. III, 99 ihm zugeschriebenen Werke Statuta pro monasterio montis majoris; Super legum disciplina. (Vgl. Schulte, Geschichte der Quellen und Lit. des can. Rechts II, 183 ff.) [R. v. Scherer.]

Mandat, s. Procurator.

Mandata de providendo, s. Anwartschaft.

Mandatum, s. Fußwaschung.

Mandirte Gerichtsbarkeit, s. Gerichtsverfassung V, 425 f.

Mandra bedeutet nach griechischem Sprachgebrauch ursprünglich einen Pferch oder auch eine Höhle, worin die Schafheerde geborgen wurde (Theocr. 4, 61; Ducange, Gloss. s. v.). Von der allgemeinen Auffassung ausgehend, wonach die Christen als Schafe des guten Hirten angesehen werden, betrachteten die ersten Ordensleute sich als eine Heerde, welche ein Hirt als Stellvertreter Jesu Christi leitete, und nannten demgemäß ihre Klöster Mandren. Der einzelne Ordensmann hieß daher auch Mandrita, der Vorsteher eines Klosters Archimandrit (s. d. Art.). [Kaulen.]

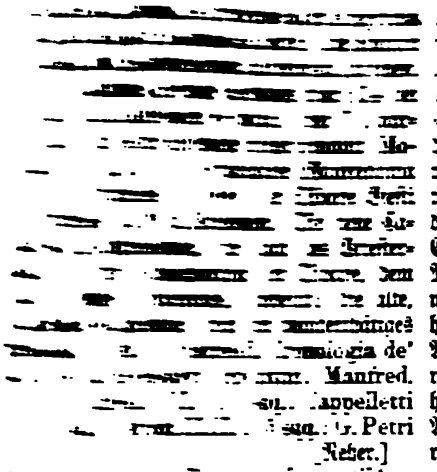
Manegold von Lautenbach, O. S. Aug., ein entschiedener Vorkämpfer für die Reformideen des Papstes Gregor VII. in Deutschland, gehörte dem Chorherrenstifte Lautenbach bei Gebweiler im Elsaß an. In den wüsten Kämpfen zwischen den päpstlich und den kaiserlich Gesinnten, die seit 1078 auch Elsaß verheerten, wurde das Stift zerstört; die Chorherren mußten sich bei Freunden verbergen, Manegold sogar längere Zeit im Walde Zuflucht suchen. Als dann etwa 1082 im Auftrage des Bischofs Dietrich von Verdun der Trierer Scholasticus Wenrich ein giftiges Pamphlet gegen Gregor VII. erließ (bei Martène, Thesaur. novus Anecdot. I, Par. 1717, 204 sq.), trat Manegold in einer längern Schrift, Liber Manegoldi ad Gebehardum, für das Papstthum ein und wies, gestützt auf die Schriften der Väter, die alten Concilienbeschlüsse und die Geschichte der Kirche, nach, daß Gregor berechtigt gewesen sei, den König mit Excommunication zu belegen, die Investitur zu verbieten und die Cölibatsgesetze zu erneuern. Die Schrift existirt heute nur in einer einzigen Abschrift, die am Schlusse verstümmelt ist (großherzogl. Bibliothek zu Karlsruhe cod. 93). Ihr Adressat kann kein anderer sein, als Erzbischof Gebhard von Salzburg. Da in der Schrift die Sünden des Kaisers und der zu ihm stehenden Bischöfe in grellen Farben geschildert wurden, suchte sich Manegold in Sicherheit zu bringen und fand in Bayern Aufnahme im Chorherrenstifte Raitenbuch, als dessen Dekan er im J. 1086 erwähnt wird. Hier schrieb er Opusculum magistri Manegoldi contra Wolfelmum Coloniensem (bei Muratori, Anecdota latina IV, 163 sq.; Migne, PP. lat. CLV, 147). In dieser Schrift berührt er jedoch nur gelegentlich den großen kirchengeschichtlichen Streit; in der Hauptsache bekämpft er die von Abt Wolfhelm von Brauweiler vertheidigte Ansicht, daß die Lehren der alten Philosophen mit den christlichen Dogmen vereinbar seien. Als dann 1090 Burchard von Ebersschweier, ein reicher Ministeriale der Straßburger Kirche, das neue Chorherrenstift Marbach in der Nähe des zerstörten Lautenbach gründete, führte die Liebe zur Heimat Manegold nach Marbach. Er wurde um 1094 der erste Propst dieses Stiftes. Sein religiöser Einfluß erstreckte sich jetzt über das ganze Elsaß. Nachdem ihn Urban II. 1096 zum päpstlichen Pönitentiar ernannt hatte, drängten sich von allen Seiten die Ritter und andere hohe Personen zu ihm, um die Absolution zu empfangen. Sie mußten sich vom Gegenpapste lossagen und den Gottesdienst der simonistischen und unenthaltsamen Cleriker zu meiden versprechen. Mit allen Führern der päpstlichen Partei stand er in unmittelbaren Verbindungen und genoß allenthalben hohes Ansehen; darum wurde er, als Kaiser Heinrich nach dem Ausgleiche mit den Welfen und Zähringern in Oberdeutschland wieder Macht erhielt, 1098 in harte Gefangenschaft gesetzt. Wann er befreit wurde, ist nicht überliefert. In einem Schutzbriefe, den Paschalis II. am 2. August 1103 für Marbach ausstellte, wird Manegold noch als Propst bezeichnet. Von da an verschwindet sein Name. Der Necrolog von Zwiefalten gibt ihm den 24. Mai als Todestag. — Von ihm ist zu unterscheiden sein Zeitgenosse Manegold, zugenannt der Philosoph. Richard von Clugny schreibt in seiner Chronik (Muratori, Antiq. IV, 1085), daß zur Regierungszeit des Königs Heinrich I. von Frankreich (1031—1060) in Deutschland „Menegaldus" seine Zeitgenossen in kirchlicher und profaner Wissenschaft weit übertroffen habe; selbst seine Gattin und seine Töchter seien in der heiligen Schrift so wohlbewandert gewesen, daß sie als Lehrerinnen auftreten konnten. Um 1070 gehörte der spätere Bischof Theoger zu dessen Schülern. Von dieser Zeit an wirkte Manegold in Frankreich; die Historia Francorum zählt ihn (Du Chesne, Hist. Francorum Script. coetanei IV, 88) mit dem Namen Maingaudus Teutonicus neben Lanfrank, Bruno von Reims, und Guido, dem Lombarden, zu den berühmten vier Lehrern in der Zeit des Königs Philipp (1060—1108). In Paris unterrichtete er Wilhelm von Champeaux, der dann nach seinem Vorbilde zu St. Victor unentgeltlich seinen Unterricht ertheilte. Nach dem Tode seiner Gattin wählte er das Mönchsleben, zu welchem Schritte ihn Ivo von Chartres beglückwünschte (Ep. 40 ad Manegaldum, bei Migne, PP. lat. CLXII, 51). Er hinterließ Glossen zu den Psalmen und zu Matthäus und eine Erklärung der pauliniſchen Briefe (Fabricius-Mansi, Bibl. mediae aetatis, ed. Florent. 1858, V, 13). (Vgl. zu Beiden Giesebrecht, Ueber Magister Manegold, in den Sitz.-Ber. der Münchener Akad. 1868, II, 297 ff.) [Streber.]

Manetho, von den Griechen bald Manethos, bald Manethon, mit seinem richtigen Namen aber jedenfalls Manethoth genannt, ägyptischer vorchristlicher Geschichtschreiber, lebte unter den beiden ersten Ptolemäern als Oberpriester und Tempelschreiber zu Sebennythus in Aegypten und verfaßte neben anderen verloren gegangenen Schriften eine in Fragmenten erhaltene Geschichte seines Landes von

den älteſten Zeiten bis zur macedoniſchen Eroberung (Αἰγυπτιακά, nach Syncellus 3 τόμοι). Ueber dieſes hochbedeutſame Werk ſind unter den deutſchen Gelehrten neuerer Zeit eingehende Unterſuchungen angeſtellt worden, deren Reſultate folgende ſind. Das Buch hatte ſeinen Charakter von der doppelten Geiſtesrichtung ſeines Verfaſſers erhalten, der die helleniſtiſche Bildung mit der einheimiſchen vereinigte und deßwegen auch griechiſch ſchrieb. Das Werk beſtand aus zwei Abtheilungen, einer zuſammenhängenden Erzählung und einer tabellenförmigen Aufzählung der Regenten. Als Quellen benutzte Manetho die zuverläſſigen Angaben der monumentalen Annalen und Königsliſten; doch ſcheint er für den erſten Theil auch die alten Königs- und Landesgeſchichten, welche lediglich hiſtoriſche Romane zu nennen ſind, zu Rathe gezogen zu haben. Ebenſo miſchte er griechiſche Reminiscenzen ein, ſo daß auch Aegyptus und Danaus eine Stelle bei ihm fanden. Nach dem Vorbilde Herodots aber, den er übrigens an vielen Stellen ſeines Buches rectificirte, führte er ſtatt der relativen Angaben ſeiner Quellen, welche nur nach Jahren des jeweiligen Königs rechnen, eine zuſammenhängende Chronologie ein und nahm zur Grundlage derſelben die Sothisperiode von 1460 julianiſchen Jahren, d. h. diejenige Periode, nach deren Verlauf das ägyptiſche, den Schalttag entbehrende Jahr alle Fehler durchlaufen hatte und wieder mit dem Sonnenjahr zuſammenfiel. Er flocht aber auch Synchronismen und Beziehungen zur Geſchichte anderer Völker ein und ſchaffte ſich ſo ſelbſt Gelegenheit, von den Angaben ſeiner Quellen abzuweichen und die Geſchichte zurecht zu legen. Daher ſcheint es, daß ſchon in Manetho's Buch die Liſten des zweiten Theils nicht genau mit der Darſtellung im erſten übereinſtimmten. Freilich iſt darüber nur eine unvollkommene Controle möglich. Von Manetho's Geſchichtswerk gibt es nämlich nur mehr oder minder bedeutende Reſte. In ſeiner Streitſchrift gegen Apion theilt Joſephus eine Reihe von Bruchſtücken aus der Geſchichte der Hykſoszeit und der zunächſt folgenden Periode mit. Dann haben Julius Africanus und Euſebius eine Art Auszug aus Manetho's Buch gegeben, in welchem die Dynaſtien und die wichtigſten Herrſcher nach Namen und Regierungsdauer nebſt hiſtoriſchen und ſynchroniſtiſchen Daten enthalten ſind. Beide Arbeiten ſind in der Chronographie des Syncellus aus dem Jahre 792 n. Chr., die Liſte des Africanus auch in den ſogenannten Excerpta Barbari erhalten. Joſephus hat offenbar aus dem erſten zuſammenhangenden Theil des Werkes, Julius Africanus aus der zweiten tabellariſchen Abtheilung geſchöpft; Euſebius dagegen benutzte zweifelsohne frühere Auszüge, welche Manetho's Namen trugen, aber in chriſtlichem Intereſſe mit der herkömmlichen bibliſchen Zeitrechnung in Einklang gebracht waren. Auch ſonſt iſt der Ruhm des alten Geſchichtſchreibers Anlaß geworden, ſeinen Namen Büchern vorzuſetzen, welche aus ſpäteren Zeiten ſtammten und tendentiöſen Urſprungs waren. Zu dieſen gehört eine Schrift, welche Syncellus das alte Chronikon nennt und mit Manetho in Verbindung bringt; ſie iſt chriſtlichen Urſprungs, legt ſich aber altägyptiſchen Urſprung bei. Eine andere Schrift dieſer Art, welche Syncellus als Manetho's Werk anführt, iſt das Sothisbuch (Σῶθις, βίβλος τῆς Σώθεως, Κυνικὸς κύκλος), vermuthlich von dem Chronographen Panodorus (um 390) herrührend, das wie das vorgenannte die ägyptiſche Chronologie mit der bibliſchen in Uebereinſtimmung ſetzen ſoll. Noch ſpätern Urſprungs iſt ein Gedicht in ſechs Büchern, welches unter Manetho's Namen und dem Titel Ἀποτελεσματικά von dem Einfluß der Geſtirne auf die Schickſale der Menſchen handelt und in Einer Handſchrift noch erhalten iſt (abgedruckt bei Köchly, Corpus poetarum epicorum graec. VII, Lipsiae 1858). Die aus Manetho's wirklichen Schriften erhaltenen Fragmente ſind geſammelt u. A. bei Rosellini, Mon. stor. I, 1—94; Müller, Fragmm. histor. graec. II, Paris. 1848, 511 sq., und bei Unger, ſ. u. Der Einfluß Manetho's auf die Darſtellung der altägyptiſchen Geſchichte hat ſich bis heute erhalten, indem die ſtändig gewordene Eintheilung derſelben in die den drei Sothisperioden entſprechende Geſchichte des alten, des mittlern und des neuen Reiches, ſowie die Anordnung der Regenten in 30 Dynaſtien, eben von ihm herrührt; von ihm ſtammt auch die richtige Erklärung des Wortes Hykſos (Hek-u Schas-u) durch „Hirtenkönige". (Vgl. Böckh, Manetho und die Hundſternperiode, Berlin 1845; Lepſius, Ueber die Manethoniſche Beſtimmung des Umfangs der ägyptiſchen Geſch., Monats-Ber. d. Berl. Akad. 1857; Unger, Chronologie des Manetho, Berlin 1867; Krall, Die Compoſition und die Schickſale des Manethoniſchen Geſchichtswerkes, Wien 1879; zuſammenfaſſend und orientirend Wiedemann, Aegypt. Geſch. I, Gotha 1884, 121 ff.) Anders, als vorſtehend ausgeführt iſt, urtheilt Lauth; dieſer Gelehrte erklärt das „Buch der Sothis" für eine ächte Schrift Manetho's, welche er wieder herzuſtellen vermocht habe, und auf Grund deren er ſämmtlichen Epochen der ägyptiſchen Geſchichte in ununterbrochener Reihenfolge das abſolute Datum anzuweiſen vermöge (ſ. deſſen Manetho und der Turiner Königspapyrus I, München 1865; Aegyptiſche Chronologie, Straßburg 1877; Aus Aegyptens Vorzeit, Berlin 1881, 8 ff.) [Kaulen.]

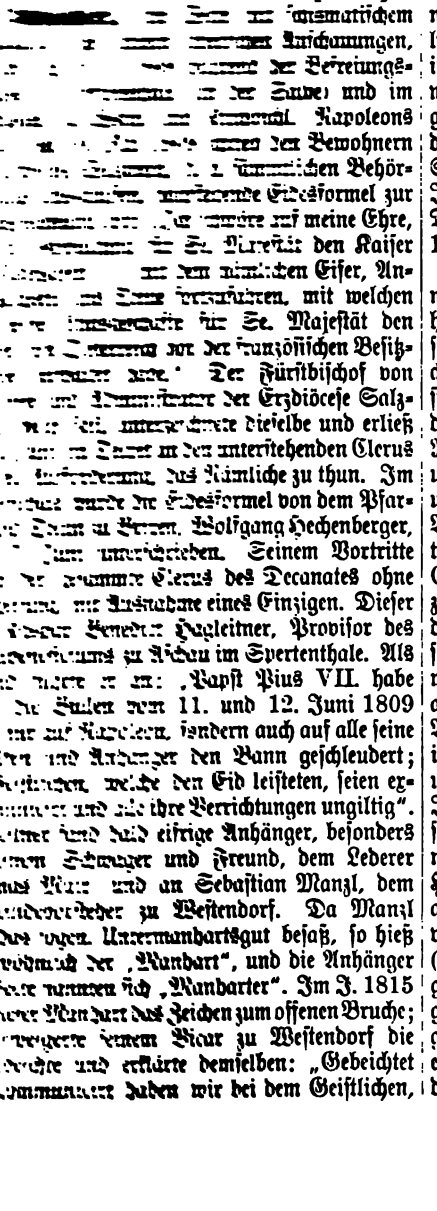
Manfredonia, Erzbisthum in Unteritalien. Die in der neapolitaniſchen Provinz Capitanata (Apulien), am Fuße des Monte Gargano, hart am Adriatiſchen Meere gelegene Stadt Manfredonia, der Mittelpunkt eines ausgedehnten Handels, mit 7200 Einwohnern, iſt als Biſchofsſitz wie als Stadt Nachfolgerin des alten Sipontum oder Sipus, einer angeblich von Diomedes erbauten und vormals unter den Römern und Byzantinern nicht unbedeutenden Stadt. Das Chriſtenthum ſoll ſchon von den Schülern der Apoſtel hier aus-

gebreitet und der hl. Justus vom Apostel Petrus um das Jahr 44 als erster Bischof nach Siponto abgesandt worden sein; auch um 132 und 138 bis 194 werden zwei ungenannte Bischöfe angegeben. Jedenfalls war zur Zeit der maximinischen Verfolgung ein Bischof daselbst. Der hl. Leo (256 bis 293) hatte als Nachfolger den hl. Eusanius (296—300), und der hl. Felix, der 465 bei einem römischen Concil erschien und etwa 490 starb, den hl. Laurentius. Dieser, ein Verwandter und Freund des Kaisers Zeno, regierte die Kirche von Siponto über 50 Jahre und baute mehrere Kirchen, unter anderen auch die zu Ehren des hl. Michael auf dem Mons Garganus, nachdem daselbst zu seiner Zeit die merkwürdige Erscheinung dieses Erzengels stattgefunden, welche von der Kirche am 8. Mai gefeiert wird (vgl. Brev. Rom. die 8. Maji und d. Art. Michael). Um das Jahr 668 soll Papst Vitalian das Bisthum Siponto mit dem von Benevent vereinigt haben, so daß beide damals unter Rom stehenden Sprengel von Einem Bischof verwaltet wurden (Cantelius, Metropol. urb. hist., Paris. 1685, 418 sq.). Wie lange diese Vereinigung gedauert, ist nicht bekannt. Jedenfalls konnte genannte Zeit gar kein Bischof zu Siponto residiren, weil die Saracenen noch im 9. und 10. Jahrhundert die Umgegend unter Raub und Mord anfielen; im J. 869 plünderten sie die Kirche St. Michael auf dem Monte Gargano, hausten schrecklich und schleppten alle Geistlichen und viele Wallfahrer als Gefangene fort (Damberger, Synchronistische Geschichte III, 544). Auf einem Concil zu Rom im J. 969 (Mansi XIX, 19) wurden dann dem Erzbischof von Benevent die bischöfliche Stadt Siponto sammt deren Sprengel, die Kirche St. Michael auf dem Berge Gargano und die Stadt Varranum am gleichnamigen See, die heute nicht mehr existirt, übertragen. Aber schon 1034 erhielt Siponto wieder einen eigenen Oberhirten, welcher von Benedict IX. (1033 bis 1045) die Metropolitanwürde und als Suffraganen die Bischöfe von Troja, Melfi, Monopoli und Rapolla erhielt. Paschalis II. (1099—1118) fügte noch den Bischof von Viesti als Suffraganen bei, und so hat auch die Not. Coelest. diese fünf: Vestanus, Trojanus, Melphiensis, Monopolensis, Rapolensis. Obgleich auch Leo IX. im J. 1050 einer Provinzialsynode zu Siponto präsidirte, auf welcher zwei simonistische (griechische?) Bischöfe abgesetzt wurden (Hefele, Conc.-Gesch. IV, 740), so treffen wir doch den Oberhirten von Siponto im J. 1059 bei einem römischen Concil mitten unter den Bischöfen und nicht unter den Erzbischöfen unterschrieben. Gerardus, ernannt 1066, welchen Gams (Ser. Epp. 924) als ersten Erzbischof annimmt, wurde vielfach als päpstlicher Legat verwendet. Da dem Erzbischof von Siponto auch die Stadt Monte S. Angelo auf dem Berge Gargano zugetheilt war, die Bürger derselben aber glaubten, die Würde ihrer Basilika zum hl. Michael erheische es, daß sie gleiche Rechte mit den Sipontinern hätten, so gestattete Benedict IX. später, daß der Erzbischof sich Sipontinus et Garganicus nenne. Da jedoch am 8. Mai jeden Jahres, an welchem Tage das Andenken der Erscheinung des hl. Michael auf's Feierlichste begangen wurde, eine unabsehbare Schaar frommer Pilger zum Berge Gargano zog, und so Monte Sant' Angelo kirchlich wichtiger geworden war als Siponto (es ist es heute noch mit seinen 14 800 Einwohnern); da ferner in den damaligen kriegerischen Zeiten die Bischöfe von Siponto diese exponirte Stadt meist verlassen und ihre Residenz oft auf diesem Berge genommen hatten: so strebten die Garganeser darnach, daß der Metropolit nach ihnen allein sich nennen solle, wogegen aber besonders Innocenz III. auftrat (Raynald. ad ann. 1202, n. 12). Nachdem die Stadt Siponto während der Kriegszeiten von den Saracenen und Anderen schwer heimgesucht und einmal sogar ganz zerstört, zuletzt verödet und ungesund geworden war, legte König Manfred von Neapel 1256, eine halbe Meile nördlich davon, eine neue Stadt an, in welche er die Bewohner von Siponto verpflanzte, und welche nach ihm den Namen Manfredonia erhielt. Auch diese Stadt wurde 1620 von den Türken erobert und zerstört, aber bald wieder aufgebaut. Nach Manfredonia wurde dann auch der Sitz des Metropoliten verlegt, der sich aber dann, wie heute noch, Archiep. Sipontinus nannte. Von den oben angeführten Suffraganen verblieb dem Metropoliten nur der von Viesti, da die anderen wieder unmittelbar unter Rom kamen. Für Viesti, Vesta, am äußersten Ende der Halbinsel Gargano, mit 6600 Einwohnern, wurde der erste ungenannte Bischof vom Erzbischof Albert von Siponto zur Zeit Papst Paschalis' II. consecrirt. Hugo Buoncompagni, der 1558 als Bischof von Viesti ernannt wurde und 1565 resignirte, als er den Cardinalshut erhalten, bestieg 1572 den päpstlichen Stuhl als Gregor XIII. (s. d. Art.). Nachdem der 50. und letzte Bischof, Dominicus Arcaroli, im J. 1808 gestorben, blieb dieser Stuhl erledigt und wurde 1818 dem Erzbischof in beständige Administration übergeben (Ughelli VII, 865 sqq.; Cappelletti XX, 595 sqq.; Moroni C, 92 sq.). Von den Erzbischöfen von Siponto sind hervorzuheben: Matthäus Orsini, der 1338 Cardinalbischof von Sabina wurde; Angelus Capranica (1438—1447), gleichfalls mit dem Purpur geschmückt; der berühmte Cardinal Bessarion (1447—1449); Johann Maria del Monte, seit 1512, der später als Papst Julius III. die Tiara erlangte. Nachdem Erzbischof Vincenz Tagliatela, ernannt 23. Juni 1854, am 27. Februar 1880 auf das Erzbisthum Bostra i. p. i. transferirt worden war, wurde unter gleichem Datum Benjamin Feuli, geb. am 30. December 1821 zu Benevent, als 81. Erzbischof von Manfredonia präconisirt. Ihm folgte am 24. März 1884 Friedrich Pizza. Im Umfange seiner Erzdiöcese liegt auch die alte Bischofsstadt Arpi, die früher Lampa,



[illegible] Mo- [illegible] Ge- [illegible] dem [illegible] alte, [illegible] de' [illegible] Manfred. [illegible] Cappelletti [illegible] G. Petri [illegible] Reber.]

[illegible] schismatischem [illegible] Anschauungen, [illegible] der Befreiungs- [illegible] der Sache) und im [illegible] Napoleons [illegible] den Bewohnern [illegible] sämmtlichen Behör- [illegible] Eidesformel zur [illegible] auf meine Ehre, [illegible] Se. Majestät den Kaiser [illegible] dem nämlichen Eifer, An- [illegible] fortzufahren, mit welchen [illegible] Se. Majestät den [illegible] der französischen Besitz- [illegible] Der Fürstbischof von [illegible] der Erzdiöcese Salz- [illegible] dieselbe und erließ [illegible] an den unterstehenden Clerus [illegible] das Nämliche zu thun. Im [illegible] die Eidesformel von dem Pfar- [illegible] Wolfgang Hechenberger, [illegible] unterschrieben. Seinem Vortritte [illegible] Clerus des Decanates ohne [illegible] mit Ausnahme eines Einzigen. Dieser [illegible] Benedikt Hagleitner, Provisor des [illegible] zu Aschau im Spertenthale. Als [illegible] „Papst Pius VII. habe [illegible] Bullen vom 11. und 12. Juni 1809 [illegible] sondern auch auf alle seine [illegible] und Anhänger den Bann geschleudert; [illegible] welche den Eid leisteten, seien ex- [illegible] und alle ihre Verrichtungen ungiltig". [illegible] eifrige Anhänger, besonders [illegible] Schwager und Freund, dem Lederer [illegible] und an Sebastian Manzl, dem [illegible] zu Westendorf. Da Manzl [illegible] Untermanhartsgut besaß, so hieß [illegible] „Manhart", und die Anhänger [illegible] nannten sich „Manharter". Im J. 1815 [illegible] das Zeichen zum offenen Bruche; [illegible] seinem Vicar zu Westendorf die [illegible] und erklärte demselben: „Gebeichtet [illegible] haben wir bei dem Geistlichen, [illegible] die Gewalt hat" (Hagleitner). Die Secte [illegible] bald größere Dimensionen an. Weder Be- [illegible] von Seiten des neuen Erzbischofs von Salzburg, Augustin Gruber, und des geistlichen Gubernialrathes Bernhard Galura, noch Strafen der weltlichen Obrigkeit wegen geheimer Zusam- menkünfte und hartnäckigen Ungehorsams vermoch- ten ihren Starrsinn zu brechen. Sie erklärten, nur dem Papste selbst würden sie Glauben schenken. Endlich im J. 1825 erlaubte Kaiser Franz, daß Manhart, Thomas Mair und Simon Laiminger nach Rom zum Papste reisen sollten. Die Unter- handlungen mit diesen drei Männern führte im Auftrage des Papstes Leo XII. der Cardinal Mau- rus Cappellari (später Gregor XVI.). Nach ge- höriger Belehrung und Aufklärung erhielten sie Audienz beim heiligen Vater und kehrten dann be- ruhigt und getröstet in ihre Heimat zurück. Jedoch nicht alle Sectirer folgten ihrem Beispiele; nament- lich war es eine gewisse Maria Sillober, Magd im Lacknerhause zu Kirchbichl (im Unterinnthale), welche durch ihre fast dämonische Beredsamkeit die ganze Lackner'sche Familie und viele Andere in dem alten Wahne bestärkte. So erhielt sich die Secte durch mehrere Decennien; erst vor wenigen Jahren ist sie gänzlich erloschen. (Vgl. A. Flir, Die Manharter. Ein Beitr. zur Gesch. Tirols im 19. Jahrh., Innsbr. 1852.) [Mitterrutzner.]



Mani (bei den Griechen Manes, bei den Latei- nern Manichäus), ein Religionsstifter des 3. Jahr- hunderts, dessen System, der Manichäismus, sich aus chaldäischen, parsischen, buddhistischen und christlichen Bestandtheilen zusammensetzt. Die gno- stischen Ideen übten einen so mächtigen Zauber auf den in die Naturanschauung vertieften und in ihre Räthsel verwickelten Menschengeist, daß sie immer und immer wieder in neuen Gestalten auftauchten und Tausende bethörten. Kaum hatten die edelsten Vorkämpfer der geoffenbarten Wahrheit in gewal- tiger Anstrengung das glänzende Wahngebilde des Gnosticismus (s. d. Art.) erschüttert und theilweise zertrümmert, so erhob sich im fernen Osten, aus der in Asien weitverbreiteten dualistischen An- schauungsweise durch Mani kunstreich geformt und mit altpersischen religiösen Ideen verwoben, der alte Irrthum als neues System, das trotz aller Bekämpfung bisweilen den Namen wechselte oder im Stillen fortwucherte, ohne je wieder gänzlich unterzugehen. Die Geschichte Mani's und der Inhalt seines Lehrsystems sind trotz vielfacher Unter- suchungen noch in manchen Einzelheiten nicht ge- nügend aufgehellt und festgestellt, wenn auch die Hauptumrisse ziemlich allgemein in gleicher Weise anerkannt sind. I. Das Leben Mani's wird verschieden dargestellt, je nachdem den orientalischen (d. h. den persischen, syrischen, arabischen) oder den griechischen und lateinischen Quellen der Vorzug gegeben wird. Die orientalischen Quellen sind ver- gleichsweise sehr jung, aber sie haben den Vorzug, einheimische zu sein. Die bedeutendste darunter ist die 988 n. Chr. vollendete Literargeschichte Fihrist

al-'ulûm (Verzeichniß der Wissenschaften) des Arabers Abulfaradsch Muhammad ibn Ishak al-Warrak, bekannt unter dem Namen an-Nadim (herausgegeben mit Uebersetzung und Commentar von G. Flügel, Mani und seine Lehre, Leipzig 1862, 49 ff.). Beachtenswerth sind auch die Mittheilungen des 1153 n. Chr. verstorbenen al-Shahrastani in dessen Geschichte der Religionsparteien (Kitâb al-milal wan-nuhal, ed. Cureton, Lond. 1842, I, 188; deutsch von Th. Haarbrücker, Halle 1851). Die griechischen und lateinischen Quellen reichen zwar in's 4. und 3. Jahrhundert hinauf, fließen aber sämmtlich aus einer Quelle, die selbst manchen Bedenken unterliegt. Diese Quelle bilden die größtentheils nur in alter lateinischer Uebersetzung vorhandenen Acta Disputationis Archelai cum Manete (Migne, PP. gr. X, 1429; M. J. Routh, Reliquiae sacrae, ed. alt., V, Oxonii 1848, 36 sq.), die vom hl. Archelaus ursprünglich syrisch verfaßt, dann in's Griechische übersetzt und von den Vätern des 4. Jahrhunderts bei ihren Schilderungen der äußeren Lebensverhältnisse des Manes offenbar benutzt wurden, so von dem hl. Cyrillus von Jerusalem (Cateches. 6), vom hl. Epiphanius (Haeres. 66) und von den Kirchengeschichtschreibern Socrates (Hist. eccles. 1, 22) und Theodoret (Haeret. fabul. 1, 26; 5, 9). Der Kirchengeschichtschreiber Eusebius scheint von ihnen noch nichts gewußt zu haben (Hist. eccles. 7, 31). Nach diesen Acten verdankt der Manichäismus eigentlich seinen Ursprung einem vielgereisten sarazenischen Handelsmann Scythianus, der sich zuletzt in Aegypten niederließ. Dieser hatte einen Schüler Terebinthus, welcher sich später den Namen Buddas beilegte, sich für den Sohn einer Jungfrau ausgab und weiter behauptete, ein Engel habe ihn in einsamen Gebirg auferzogen. Dieser Terebinthus verfaßte seinem Meister vier Bücher, genannt: Die Geheimnisse — Die Hauptstücke — Das Evangelium — Der Schatz. Nach des Meisters Tod zog Terebinthus nach Babylon, welches damals eine persische Provinz war, und wohnte dort bei einer alten Wittwe. Da rühmte er sich seiner ägyptischen Weisheit und verkündete, wie es vor Erschaffung der Welt zugegangen sei, was die beiden Lichter am Himmel (Sonne und Mond) zu bedeuten hätten, wie die Seelen aus- und einwanderten u. dgl. mehr. Aber eines Morgens, als er auf das flache Hausdach gestiegen war, um dort nach seiner Weise Gott zu verehren oder Magie zu üben, fiel er herunter und brach den Hals. Die Hausfrau erbte seine Papiere und kaufte sich einen siebenjährigen Knaben, Cubricus, als Sklaven. Diesem schenkte sie die Freiheit und ließ ihn in den Wissenschaften unterrichten. Nach etlichen Jahren starb sie und setzte ihn zum Erben ein. Der junge reiche Erbe zog nun in die Hauptstadt, nahm den Namen Manes an, übersetzte und erweiterte die geerbten Bücher und gewann bald mehrere Schüler; von diesen ging einer, Thomas, nach Aegypten (später vielleicht nach Indien, Theodoret., Haer. fabul. 1, 26), der andere, Addas, auch Buddas genannt, nach Scythien (nach Syrien, Theodoret. l. c.); der dritte, Hermas, blieb bei ihm, wandte aber später vielleicht sich nach Aegypten (Theodoret. l. c.). Um diese Zeit fiel der Sohn des persischen Königs Sapor in schwere Krankheit, und es wurde allenthalben für ihn Hilfe gesucht. Manes meldete sich beim König im Vertrauen auf seine Zauberkünste und versprach Heilung. Allein die Kur fiel übel aus. Der Prinz starb unter seinen Händen, und Manes ward mit Ketten belastet in's Gefängniß geworfen. Indessen kehrten die Boten seiner Lehre zurück und berichteten ihm den geringen Erfolg ihrer Bemühungen, und wie ihnen besonders die Christen, wo es solche gebe, hinderlich gewesen seien. Da sandte er sie hin mit dem Auftrag, die heiligen Bücher der Christen zu kaufen; dieß gelang ihnen durch Verstellung. Diese Bücher benutzte er nun, um seinen eigenen Schriften einen christlichen Anstrich zu geben und ihnen durch den Namen Christi leichtern Eingang zu verschaffen. Als er auf die Stellen von dem verheißenen Paraclet stieß, der die Jünger in alle Wahrheit einführen sollte, deutete er diese auf sich selbst. Hierauf sendete er seine Schüler abermals aus, um die so modificirte Lehre zu verkünden. Bald darauf gelang es ihm, zu entwischen und in einem alten Schloß Arabion, an der Grenze von Persien und Mesopotamien, ein sicheres Versteck zu finden. Von dort aus setzte er seine Bemühungen fort, neue Anhänger zu gewinnen, und hatte es insbesondere auf einen reichen, angesehenen und überaus wohlthätigen Mann zu Caskar in Mesopotamien, Marcellus, abgesehen. Diesem schrieb er als „Apostel Christi" den in die Acta eingeflochtenen Brief, worin er ihm sein tiefes Bedauern ausdrückt, daß er bei seiner großen werkthätigen Liebe nicht den rechten Glauben habe, indem er Gott noch für den Urheber des Bösen und Christum für einen wirklichen, vom Weib (Maria) geborenen Menschen halte, da doch Beides der heiligen Schrift widerspreche. Marcellus zeigte diesen Brief seinem Bischof Archelaus. Dieser gab ihm den Rath, Manes zu einer öffentlichen Disputation über die neue Lehre aufzufordern. Manes ging darauf ein und erschien am festgesetzten Tag zu Caskar. Hier fand eine förmliche Disputation zwischen Archelaus und Manes statt, die mit der gänzlichen Niederlage des letztern endete. Der beschämte Irrlehrer kehrte auf sein Schloß zurück, wurde aber dort nicht lange darnach ergriffen, vor den König gebracht und auf dessen Befehl mit spitzigen Rohren lebendig geschunden im J. 277 (über das Todesjahr Pagi, Crit. ad a. 278, n. 6). Seine ausgestopfte Haut wurde zur Schau aufgehängt. Seine Anhänger pflegten zum Andenken an die Todesart ihres Meisters dergleichen Rohre unter ihr Bett zu legen (Archelai Acta Disput. n. 51—55; 1—6; 12; vgl. Epiph., Haeres. 66, n. 1—12). Es ist sehr beachtenswerth, daß die

ältesten griechischen Quellen auf den Gnostiker Basilides als auf einen ältern Geistesverwandten Manes' und Scythianus', der nicht ohne Einfluß auf die Bildung des neuen Systems geblieben sei, hinweisen (Archelai Acta n. 55).

Abweichend hiervon erzählen die arabischen Quellen. Nach ihnen stammte Mani aus dem berühmten persischen Geschlechte der Chaskanier, mütterlicherseits aus dem der Arsaciden und wurde um 216 n. Chr. geboren. Sein Vater, Fatak Babak, war aus Ecbatana nach Ctesiphon in Babylonien gekommen, hatte hier vom Dienste der alten Götter sich abgewendet und der Gesellschaft der Mughtasilah (der Taufenden), der Vorläufer der Mandäer (s. d. Art.) am untern Tigris, sich angeschlossen. Hier weilte Mani, bis er in seinem zwölften Jahre Offenbarungen des Lichtgottes durch einen Engel empfing. Er mußte sich von seinen Glaubensgenossen trennen und sich vorbereiten, als Bevollmächtigter Gottes die Lehre der Wahrheit allenthalben zu verkünden. Nach weiteren zwölf Jahren durfte er öffentlich auftreten. Am Krönungstage des Königs Sapor (242) erschien er als Prophet des Lichtgottes am persischen Hofe. Doch zwang ihn der Einfluß der Magier bald zur Flucht. Er lebte nun lange außerhalb des Reiches und ließ seine Lehre durch Schüler bis nach Chorasan, Indien und China bringen. Als er selbst wieder nach Persien zurückkam, gelang es ihm auch hier, Anhänger zu gewinnen; unter der Regierung des Königs Bahram I. aber wurde er 276 oder 277 gefangen genommen und gekreuzigt; seine ausgestopfte Haut wurde zum Schrecken seiner Anhänger am Stadtthore von Dschondischapur, das seitdem das Mani-Thor hieß, aufgehängt. Eine grausame Verfolgung der Schüler folgte auf den Tod des Meisters.

II. Mani hat seine Lehre in verschiedenen Sendschreiben niedergelegt, die jetzt verloren sind. Der Fihrist zählt 7 Hauptwerke (6 in syrischer, 1 in persischer Sprache), Das Buch der Geheimnisse, der Riesen (Dämonen?), der Vorschriften für die Zuhörer, das an König Sapor, das der Lebendigmachung, der πραγματεία, und endlich ein namenloses (vielleicht das Evangelium); außerdem waren viele Briefe von ihm und seinen Nachfolgern im Umlauf (Zusammenstellung bei Keßler 213 ff.). Im Abendlande bestanden sogar eigene Sammlungen davon. Auf griechisch-römischem Gebiete sind diese Schriften durch die geistliche und weltliche Obrigkeit vernichtet worden. Einige Fragmente finden sich gesammelt bei Fabricius, Bibl. graeca, ed. Harles, VII, 311 sq., und bei Mai, Collect. nova vet. script. VII, 17. Erhalten hat sich bloß der oben genannte manichäische Brief an Marcellus in den Acta Archelai. Der manichäische Lehrbegriff kann darum nur aus secundären Quellen gegeben werden. Für die Erscheinungsform, welche das System bei seinem Eindringen in die christlichen Länder erhalten hat, bieten die Streitschriften der Kirchenväter aus dem 4. Jahrhundert den hauptsächlichsten Anhaltspunkt. An erster Stelle stehen hier der hl. Ephräm in seinen Hymnen gegen die Häresien (Opera syr., Romae 1740, II, 437 sq.) und im Tractate gegen Mani (Opera selecta, ed. Overbeck, Oxonii 1865, 59 sq., deutsch bei Keßler 269 ff.); dann der hl. Augustinus, welcher selbst viele Jahre lang den Manichäern sich angeschlossen hatte und von 388 bis 405 in 12 größeren Werken (Opp. ed. Maur. I und VIII) ihre Geheimnisse aufdeckte. Neben den schon oben genannten Acta und den Kirchenhistorikern geben dann einzelne Nachrichten die Concilienbeschlüsse (Hefele I—III) und die Streitschriften der unten zu nennenden Schriftsteller der Folgezeit.

Der tiefste Grund des in seiner Ausschmückung so phantastisch aufgeputzten Systems ist der alte, immer wiederkehrende, nur im Christenthum gelöste große Widerspruch, welcher zwischen dem Wesen Gottes einerseits und dem zerrütteten Wesen des Menschen und der Natur andererseits hervortritt. Das ganze System, als Lösungsversuch dieses großen Räthsels der Menschheit, läßt sich auf drei Fundamentalsätze zurückführen, nämlich: Die ganze Welt mit Inbegriff des Menschen ist eine Mischung von Gutem und Bösem; daher der beständige Kampf; es war aber nicht immer so und wird nicht immer so bleiben. Diese an sich wahren Sätze, die Mani's Anschauung zu Grunde lagen, dienten in ihrer weitern unchristlichen Ausführung als Folie eines durch und durch falschen und gotteslästerlichen Systems. Zur Lösung des in der Welt vorhandenen Widerspruches griff Mani nach dem absoluten Dualismus, den er mit Pantheismus vermischte. Hierbei lehnte er sich an die altpersischen religiösen Vorstellungen, in denen das Licht, zuerst als Symbol der Gottheit gebraucht, später im Sonnendienst und in der Feueranbetung selbst die Stelle der Gottheit einnahm. Stellen der Bibel, nach seinem Sinn verdreht und mißdeutet (Arch. Acta n. 40), mußten dann dem System den Anschein eines christlichen geben und unter den Christen Anhänger werben. Hiernach lautete das manichäische System in seinen Hauptzügen also: Es gibt von Anbeginn zwei gleichewige, ungezeugte, lebendige Wesen, deren eines gut (Licht, Geist), das andere böse (Finsterniß, Materie) ist (Ephraem. Tract. bei Keßler 279). Beide stehen im directen, vollkommen ausgebildeten Gegensatz. Jeder, der Gute wie der Böse, hat sein wohlgegliedertes, ihm gleichartiges Reich, bestehend aus fünf Regionen, bevölkert von unzähligen, aus ihm hervorgegangenen Wesen, vom andern scharf geschieden. Die sichtbare Welt und der Mensch (die Schöpfung) entstand aber aus einer Vermischung des Lichtes und der Finsterniß. Vom guten Gotte konnte diese Mischung nicht ausgehen; sie nahm vielmehr ihren Anfang durch einen aus Neid hervorgegangenen feindlichen Angriff des Reiches der Finsterniß auf das Reich des Lichtes, wobei die Fürsten der Finsterniß Lichttheile, also eigentlich Bestandtheile

des guten Gottes, an sich rissen, diese dann in die böse Materie einschlossen und so den Menschen nach dem im Lichtreiche erschauten Ideal bildeten (Aug. De natura boni, n. 46; Acta Archel. n. 10). Dieser Lichtfunke oder kleine Theil Gottes ist in jedem Menschen der vernünftige Geist, welcher somit ein Ausfluß des guten Gottes, wahrhaft göttliche Substanz ist. Aber auch die Materie hat ihre eigene Seele, welche der Sitz der bösen Begierlichkeit ist. So erklärte der Manichäismus das Böse in der Welt als etwas Naturnothwendiges, welches im Körper oder in der Materie seinen Grund habe; so wurde auch der im gefallenen Menschen vorhandene Zwiespalt als ein uranfänglicher, durch den Körper nothwendig bedingter angesehen. Doch nicht bloß im Menschen sollten diese dem guten Gotte geraubten Lichttheile vorhanden sein, sondern auch in den Thieren, Pflanzen und Bäumen, so daß die ganze sichtbare Natur mehr oder minder göttliche Substanz in sich schließe. Während aber die Seele der Thiere als göttliche Substanz anerkannt wurde (Aug. Ep. 236, n. 2), galt das Fleisch als der concentrirteste Ausdruck der Materie, daher als völlig lichtlos und böse, weßhalb auch der Genuß desselben absolut verboten war. Unter den Pflanzen war der Weinstock aus einem Tropfen der Galle des Teufels entstanden, daher auch der Wein seine berauschende Kraft erhielt und den Manichäern durchaus verboten war. Die Erlösung sodann geschieht nach Mani durch die Losmachung oder Befreiung der in der Materie eingeschlossenen Lichttheile oder göttlichen Substanzen und durch ihre Zurückführung in das Lichtreich. Die in der Erde festgehaltenen Lichttheile werden theils durch die Kraft der Sonne, theils durch den Einfluß der die Erde umgebenden Luft in Pflanzen und Früchten hervorgelockt und so allmälig befreit (Aug. De mor. Manich. n. 36). Daher wurde die große Lichtmasse der Sonne der erlösende Jesus genannt und nach persischer Weise göttlich verehrt; die Luft aber nannten sie den heiligen Geist (Aug. C. Faust. 20, n. 2). — Im Menschen sollte die Befreiung der Lichttheile geschehen durch die Erkenntniß des guten Gottes und seines Lichtreiches, durch das Bewußtsein des Gegensatzes zwischen Licht und Finsterniß, zwischen dem Göttlichen und Ungöttlichen in der eigenen Natur und in der ganzen Welt. Der erste Schritt zu diesem höhern Bewußtsein (Acta Arch. n. 10; Tit. Bostr. C. Manich. l. 3, praef.) war die Uebertretung des vom Fürsten der Finsterniß dem ersten Menschenpaare auferlegten Gesetzes, nicht vom Baume der Erkenntniß des Guten und des Bösen zu essen. Als aber dieses Bewußtsein unter den Menschen sich später immer mehr verlor, da kam der erlösende Jesus aus der Sonne herab und nahm auf der Erde einen Scheinleib an, in dem er unter den Menschen wandelte, sie aufklärte über den unversöhnlichen Gegensatz in ihrer Natur und ihnen zum Bewußtsein ihres göttlichen Wesens verhalf. Da Christus nur einen Scheinleib hatte, so fiel bei Mani natürlich alles weg, was von der Geburt bis zum Leiden und Kreuztode seine wahre menschliche Natur betraf. Die von Christus gebrachte Aufklärung hat Mani, der verheißene Paraclet (מנחם, gedeutet auf Mani), vollendet, indem er die nöthigen praktischen Vorschriften zur Erlösung der Lichttheile brachte, so z. B. den Genuß des Fleisches, wie auch die Ehe und die Kinderzeugung durchaus und allgemein verbot. Demnach führt die Erlösung in diesem stets fortschreitenden Scheidungs- und Läuterungsprozesse zu einer gänzlichen Scheidung der beiden Reiche des Lichtes und der Finsterniß, wie sie uranfänglich vorhanden war und nur durch die unglückliche Vermischung beider eine Zeitlang gestört worden war. So ist im manichäischen System das Böse eine eigene, für sich bestehende, ewige Substanz und ein wesentlicher Bestandtheil des Menschen. Die Materie, weil dem Reiche der Finsterniß angehörig, ist nothwendig böse, weßhalb die manichäische Lehre die Sacramente, in denen Gott die Materie als Trägerin seiner Gnade braucht, durchaus verwarf oder mißachtete. Die Taufe wurde als gänzlich werthlos und unnütz erklärt, höchstens noch hie und da als Aufnahmscerimonie in einen höhern Grad der Secte beibehalten; eine Art Eucharistie fand in gräuelhafter Entstellung nach den Irrthümern der Secte statt (Cyrill. Hier. Catech. 6, 33). Auch die Auferstehung des Leibes wurde geläugnet, da nur die dem Lichtreiche entstammende Seele am Ende dorthin zurückkehren und in der Substanz des Lichtreiches ohne fernere Verbindung mit der bösen Materie fortan bleiben sollte.

Mit diesem System des Manichäismus steht dessen Sittenlehre im engsten Zusammenhang. Diese besteht in den drei Siegeln des Mundes, der Hände und des Schoßes (tria signacula oris, manuum et sinus), womit die Enthaltung von allen Sünden angedeutet werden sollte. Das Siegel des Mundes verbietet alle Lästerung, d. h. alles Reden gegen die manichäische Lehre, deßgleichen den Genuß von Fleisch und Wein, von Milch und Eiern (Aug. De haeres. c. 46); das Siegel der Hände verbietet das Tödten der Thiere, das Abreißen oder Abschneiden der Pflanzen und das Pflücken des Obstes, was sie Alles dem Mord gleich achteten, weil dadurch die Entwicklung und Befreiung der überall eingeschlossenen Lichttheile gewaltsam verhindert werde; das Siegel des Schoßes endlich verbietet das Heiraten oder doch das Kinderzeugen, weil hierdurch die Lichtseele immer mehr in die Materie verwickelt werde, während sie hingegen die fleischliche Vermischung der Geschlechter sonst keineswegs untersagten und so den Keim der abscheulichsten Unsittlichkeit legten, der sich nur zu bald entwickelte (Aug. De mor. Manich. n. 19—67; De haeres. c. 46). Da aber eine solche Sittenlehre sich praktisch unausführbar zeigte, wenn nicht die ganze Secte binnen Kurzem verhungern und aussterben sollte, wozu sie eben keine Lust verspürte, so sah man sich genöthigt, gegen

die Consequenz der aufgestellten Principien in der Secte gewisse Klassen oder Grade zu unterscheiden. Deßhalb gab es eine Klasse der Hörer (auditores) und eine der Auserwählten (electi). Die Hörer, als die minder Vollkommenen, durften zwar auch kein Thier tödten, wohl aber Pflanzen aller Art abreißen oder abschneiden und Obst pflücken (freilich nicht ohne Sünde); ja sogar heiraten durften sie, nur sollten sie keine Kinder zeugen. Die Auserwählten aber mußten die manichäische Sittenlehre mit ihren drei Siegeln ganz genau beobachten; dafür hatten sie den Vorzug, daß sie durch den Genuß der Pflanzen die in diesen eingeschlossenen Lichttheile befreien konnten; je mehr sie aßen, desto mehr Licht, desto mehr Gott erlösten sie, daher man sich erzählte, daß einige aus lauter heiligem Eifer sich zu Tode gegessen haben. Weil sie aber keine Pflanze abreißen oder abschneiden durften, so mußten das die Hörer für sie thun und ihnen Speise bringen; zum Lohn empfingen sie dann für die hierbei begangene Sünde von den Auserwählten die Absolution. Einem, der nicht zur manichäischen Secte gehörte, durfte aber kein Manichäer Speise oder Trank geben, weil derselbe die Lichttheile durch den Genuß nicht befreite, sondern nur unlösbarer in die Materie verwickelte (Aug. De mor. Manich. n. 36. 52—53. 57 bis 60). So war denn der Manichäismus nach seiner praktischen Seite eine Religion voll des unheilbaren Widerspruches, eine Religion der Faulheit und der Liebloſigkeit.

Die heilige Schrift behandelten die Manichäer gleichfalls mit der freventlichsten Willkür; die Bücher des Alten Bundes erklärten sie für ein Werk des Teufels (Arch. Acta n. 10. 13. 29. 40), der einiges Wahre in dieselben gebracht habe, um viel Falsches dadurch einzuschwärzen, während sie die Schriften des Neuen Bundes doch noch für ein Werk des guten Gottes ansahen; daher bemühten sie sich so sehr, einen durchgängigen Widerspruch zwischen dem Alten und Neuen Bund herauszubringen. Weil aber auch im Neuen Bund nicht Alles in ihr System paßte, so behaupteten sie, ein bedeutender Theil des Neuen Bundes sei erst spätere Erfindung (Aug. De mor. Eccles. Cathol. n. 2; De mor. Manich. n. 35. 55; Epist. 82, n. 6); insbesondere erklärten sie für falsch und unterschoben, was aus dem Neuen Bund gegen ihr System vorgebracht wurde (Aug. C. Faust. 16, n. 33; 33, n. 6), namentlich die ganze Lehre von der Erbsünde (Aug., Retract. 1, c. 9, n. 6); daher der hl. Augustin mit Recht gegen sie bemerkt: „Sagt es nur rund heraus, daß ihr dem Evangelium Christi nicht glaubt; denn da ihr im Evangelium glaubt, was euch gefällt, und verwerfet, was euch nicht behagt, so glaubt ihr offenbar mehr euch selbst als dem Evangelium" (Aug. C. Faust. 17, n. 3; 32, n. 19). Ja sie gingen so weit, das Evangelium Matthäi und die übrigen Schriften der Apostel späteren unbekannten Verfassern zuzuschreiben (Aug. C. Faust. 17, n. 1), die nur so vom Hörensagen und aus unsicheren Gerüchten ihre Erzählungen zusammengestoppelt und ihre eigenen halbjüdischen Ansichten den wirklichen Reden Jesu und der Apostel beigemischt hätten (Aug. C. Faust. 32, n. 7). Letzteres suchten sie hauptsächlich durch die vergleichende Kritik der Darstellung der einzelnen Evangelisten und durch die angeblichen Widersprüche in den Berichten derselben zu erhärten (Aug. C. Faust. 32, n. 16; 33, n. 2. 3; vgl. hiermit die merkwürdige Stelle bei Origen. Comment. in Johannem tom. 10, n. 2, Opp. ed. Ruaei IV, 162—163). Während sie die ächten Evangelien und besonders die Apostelgeschichte sammt einigen Briefen der Apostel verwarfen, waren sie dagegen sehr thätig, unächte Schriften der Apostel unter dem Namen des hl. Thomas (Thomas-Evangelium), Philippus u. s. w. zu fabriciren, so daß die Apocryphen-Literatur des Neuen Bundes durch sie namhaft bereichert wurde (Aug. Ep. 64, n. 3; vgl. J. A. Fabricii Biblioth. Graec., ed. Harles, VII, 322; Art. Apocryphen-Literatur I, 1070 ff.).

Als Folgesätze des manichäischen Systems treten zunächst hervor die Läugnung der Auferstehung des Leibes (Theodoret. Haeret. fabul. 1, 26), die Anbetung der Sonne, deren Wesen Gottes Wesen, die Christus selbst ist (daher Augustinus: „Vos in die, quem dicunt solis, solem colitis", C. Faust. 18, n. 5; vgl. Arch. n. 36), die hohe Verehrung gegen Mani den Paraclet, dessen Todestag ihr Hauptfest war (βῆμα, Fest des Lehrstuhles) (Aug. C. epist. Manich. n. 9), das geheime Erkennungszeichen der Secte, indem ihre Mitglieder sich zu diesem Zweck die rechte Hand reichten, weil durch diese der lebende Geist den gefangenen Urmenschen wieder befreit hatte (Arch. n. 7). — Die Organisation der Secte war der Einrichtung der christlichen Kirche nachgebildet; Mani als Paraclet hatte, Christum nachäffend, 12 Apostel angenommen. Dieß erhielt sich in der Weise fort, daß beständig 12 Lehrer sich unter den Auserwählten befanden als die Nachfolger der 12 Apostel, ein dreizehnter aber als Nachfolger Mani's ihr Oberhaupt war; diese setzten durch die Weihe 72 Bischöfe ein, von welchen dann die Priester (presbyteri) geweiht wurden; auch hatten sie Diaconen und Missionare. Ihr Gottesdienst wurde sehr geheim gehalten; die Sacramente der Kirche, in welcher die Materie als Trägerin der Gnade erscheint, verwarfen sie ganz; der Taufe legten sie keine besondere Bedeutung bei, wenn sie dieselbe auch theilweise beibehielten; die Eucharistie feierten sie im Kreis der Auserwählten, aber ohne Wein, den sie für die Galle des Teufels erklärten (vinum non bibunt dicentes, fel esse principum tenebrarum, Aug. De haeres. c. 46), wobei es jedoch ganz schändlich und greuelhaft zuging. Es ist eine für die Geschichte des menschlichen Geistes höchst merkwürdige Erscheinung, daß ein so willkürliches, so widersprechendes System gerade auf seine Vernunftmäßigkeit pochte und den

blinden Köhlerglauben der Katholiken verhöhnte. Ihre „hochtönenden Verheißungen von Vernunft und Wahrheit“ (Aug. De mor. Manich. n. 55) gewannen ihnen junge, hochstrebende, talentvolle Männer und hoffärtige Weiblein, welche lieber Vernunftgläubige als einfache Gläubige sein wollten (Aug. De utilit. cred. n. 2. 4; De Genesi contra Manich. 2, n. 38—40).

Die Irrlehre verbreitete sich im Morgenland wie im Abendland, in Persien, Mesopotamien, Syrien und Palästina, in Aegypten und in Afrika, in Italien, Gallien und Spanien. Aber schon Kaiser Diocletian erließ, wohl zunächst aus politischen Gründen, ein sehr scharfes Gesetz gegen die abscheuliche Secte (in Afrika), die, aus dem feindlichen Perserreich eindringend, das ruhige und brave römische Volk aufrege und verderbe; Todesstrafe und Güterverlust traf die Anhänger dieser Secte, ja die Häupter sogar der Tod auf dem Scheiterhaufen (Baron. Annal. a. 287, n. 2). Auch die christlichen Kaiser erließen, und zwar diese aus sittlich-religiösen Gründen, fort und fort strenge Gesetze gegen die Manichäer, so Valentinian I., II. und III., Theodosius der Große, Honorius und Theodosius der Jüngere, Justinus und Justinianus (s. Cod. Theodos. lib. 16, tit. 5 und Cod. Justin. lib. 1, tit. 5), ein sicheres Zeichen, daß die Secte, wenn auch häufig nur im Verborgenen, sich im römischen Reiche während des 4., 5. und 6. Jahrhunderts forterhielt. — Unter die bekannteren und angesehneren Schüler und Anhänger des Mani, deren mehrere auch durch ihre Schriften sich einen Namen machten, sind außer den drei schon oben im Leben des Mani genannten noch zu erwähnen Akuas, von dem die manichäische Secte sogar in einigen Gegenden den Namen Akuaniten erhielt (Epiph. Haeres. 66, n. 1), Adimantus, Faustus, Felix, Fortunatus, Secundinus (welche alle der hl. Augustin in eigenen Werken bekämpft), Aristokritus (welcher ein theosophisches Werk, Θεοσοφία, schrieb, in dem er beweisen wollte, daß die Religion der Juden, der Heiden und der Christen ganz die nämliche sei, Tollii Insignia Itinerarii Italici, Trajecti 1696, 142). Diese und manche andere berühmte Manichäer zählt die alte Formula receptionis Manichaeorum auf in dem angeführten Werk von Tollius (144), deßgleichen die sieben Hauptkirchen der Manichäer in Samosata, Laodicea u. s. w. (Die berühmten alten Manichäer auch zusammengestellt in J. A. Fabricii Biblioth. Graec., ed. Harles, VII, 318—322.) Aber auch an gewandten Gegnern fehlte es seit Archelaus den Manichäern nicht, deren Schriften zum Theil noch auf uns gekommen sind, zum Theil verloren gingen. Unter diejenigen, deren Schriften gegen die Manichäer wir noch besitzen, gehören Alexander von Lycopolis (Migne, PP. gr. XVIII), Serapion, Bischof von Thmuis in Aegypten, Titus, Bischof von Bostra in Arabien, Didymus der Blinde in Alexandria, sämmtlich dem 4. Jahrhundert angehörig (griechisch und lateinisch zu finden in H. Canisii Lectt. antiq., ed. Basnage, Amstelodami 1725, I; auch Migne, PP. gr. XL. XVIII. XXXIX), Marius Victorinus aus Afrika (Victorini Afri Liber ad Justinum Manichaeum contra duo principia Manich., in Sirmondi Opp. var. I; Migne, PP. lat. VIII), der hl. Ephräm der Syrer, der hl. Cyrillus von Jerusalem (Catech. 6), der hl. Epiphanius (Haeres. 66), der hl. Augustin in den schon genannten Werken und mehrere andere Väter, z. B. Chrysostomus, Hieronymus, Rufinus, Prudentius, Leo der Große gelegentlich, später auch noch der gelehrte Patriarch von Constantinopel Photius (Photii Libri IV contra Manich., Migne, PP. gr. CII, 15 sq.). Andere gegen die Manichäer, z. B. vom hl. Basilius dem Großen, von dem Häretiker Apollinaris, Diodor von Tarsus, Eusebius von Emesa, Heraclianus, Bischof von Chalcedon, verfaßte Werke sind längst verloren gegangen (eine Liste aller Schriften gegen die Manichäer in J. A. Fabricii Biblioth. Graec., ed. Harles, VII, 323 ad 332). Trotz dieser zahlreichen wissenschaftlichen Gegner, trotz der kaiserlichen Strafgesetze, trotz der eben so unchristlichen als unvernünftigen Willkür des ganzen Systems haben sich dennoch die Manichäer früher unter ihrem eigenen, später unter anderen Namen, als Priscillianisten, Paulicianer, Bogomilen, Albigenser und Waldenser (s. d. Art.), über tausend Jahre erhalten. (Vgl. Tillemont, Mém. IV, 367—411; Beausobre, Histoire critique de Manichée et du Manichéisme, 2 vols., Amsterdam 1734—1739; Walch, Histor. haeres. I, 685 sqq.; J. Basnagius in Praefat. generali c. 1 ad Canisii Lectt. antiq. I, 3—10; P. Th. Cacciari Exercitationes in universa Leonis M. Opera, Romae 1751, 1 ad 200; G. Flügel, Mani, seine Lehre und seine Schriften, Leipz. 1862; H. v. Zittwitz, Acta disputationis Archelai et Manetis untersucht, in der Ztschr. f. histor. Theologie 1873, 467 ff.; A. Geyler, Das System des Manichäismus und sein Verhältniß zum Buddhismus, Jena 1875; K. Keßler, Mani. Forschungen über die manichäische Religion I, Berlin 1889.) [Feßler.]

Manifestationseid, s. Eid.

Manipel (manipulus, d. h. manum implens), ein liturgisches Gewandstück, welches die Cleriker der höhern Ordnung (angefangen vom Subdiacon) bei der Opferfeier am linken Arme tragen. Zur Zeit Gregors I. war es ein Ehrenrecht der römischen Diaconen, die Mappula, ein handtuchähnliches Linnen, zu tragen; dieser Papst gestattete sie für das Pontificalamt auch den Diaconen der Kirche von Ravenna (Ep. 3, 56), und allmälig wurde sie durch Gewohnheit allerorts ein liturgisches Parament für Diaconen, Priester und Bischöfe. Diese liturgische Mappula erfüllte noch im 9. Jahrhundert den praktischen Zweck, bei der Opferfeier den Schweiß (daher auch der Name Sudarium) und die Thränen abzuwischen (Ama-

lar. De offic. 2, 24). Später, mindestens seit dem 11. Jahrhundert, hörte man auf, sie von Leinen (fanon, von πῆνος) zu machen, und wählte jetzt den nämlichen Stoff, aus welchem auch das Meßkleid und die Stola gefertigt wurde. Seitdem das Subdiaconat zu den höheren Weihen gerechnet wurde, erhielt der Subdiacon bei der Weihe den Manipel als sein specifisches Parament, durch welches er für den Altardienst ausgezeichnet wird. Im symbolischen Hinweis auf Ps. 125, 6 spricht dabei der Bischof: Accipe manipulum, per quem designantur fructus bonorum operum, denn nur durch den Schweiß der apostolischen Arbeit und durch die Thränen des Gebetes können die Garben guter Werke gewonnen werden. Bis tief in's Mittelalter hinein nahm der Priester erst an den Altarstufen nach dem Bekenntnisse der offenen Schuld den Manipel an den linken Arm; jetzt erhält nur mehr der Bischof in diesem Augenblicke vom Subdiacon den Manipel gereicht; bei Messen für Verstorbene legt jedoch auch der Bischof gleich den Priestern denselben zusammen mit den übrigen Paramenten an. Bei Functionen, die außerhalb der Meßfeier statthaben (Weihungen und Processionen), wird der Manipel nicht getragen; die einzige Ausnahme bildet die Glockenweihe, bei welcher der Diacon, der am Schlusse das Evangelium singt, sich desselben bedient. [F. X. Schmid.]

Manna (מָן, μάν, μάννα), im A. T. Name der wunderbaren Speise, welche die Israeliten während des 40jährigen Wüstenzuges genossen. Sie war nicht die einzige Nahrung derselben in der angegebenen Zeit, sondern diente neben dem, was der Ertrag der Heerden, die Bodencultur und der Handel lieferten (Deut. 2, 28. Jos. 1, 11), zur Vervollständigung als Ersatz des Brodes. Als solcher ward es von vornherein neben der Fleischnahrung verheißen, als die Israeliten sich über den Mangel an Fleisch und Brod beklagten (Ex. 16, 4); dabei ward über seinen Ursprung bloß angegeben, daß es vom Himmel regnen werde. Wirklich erschien es am folgenden Morgen zugleich mit dem Thau in den Strahlen der aufgehenden Sonne und war den Israeliten so neu, daß sie voll Staunen fragten, man hû'? was ist das? Eine andere Bedeutung darf diesen Worten nicht gegeben werden, als der Zusatz im Text nahelegt: „denn sie wußten nicht, was es war". Es ist dabei der Ausspruch aufbewahrt, wie er im Volksmunde klang; hier hatte sich das altsemitische man statt mâ, wie im Aramäischen und Aethiopischen, noch erhalten. Nach diesem Ausruf wurde das neue Nahrungsmittel Manna genannt, womit freilich nicht ausgeschlossen ist, daß man den Namen man später auch nach der Bedeutung verstand, wonach er (von מנה oder מנא) „Gabe, Geschenk" heißen konnte, oder daß man sich des ägyptischen Wortes mannu für etwas dem Manna Aehnliches erinnerte. Jedenfalls war beim Anblick der Gottesgabe noch keines von beiden der Fall. Die Septuaginta übersetzt daher richtig: τί ἐστι τοῦτο. Diese Verwunderung der Israeliten läßt schon erkennen, daß es sich hier nicht um ein anderweitig bekanntes Naturproduct, sondern um etwas ganz Neues und Eigenthümliches handelte. In der That stellt die heilige Schrift das Vorhandensein des Manna als ein Wunder dar. So erklärt es schon Moses, wenn er die Frage der Israeliten beantwortet: „Dieß ist das Brod, welches euch der Herr zu essen gegeben hat" (Ex. 16, 15). Wunderbar sind auch alle Eigenschaften, welche dem Manna beigelegt worden. Es fiel nämlich so reichlich, daß für jeden Kopf täglich ein Napf (gomor) von der Größe eines Zehntel-Epha (etwa ein Pfund enthaltend) gesammelt werden konnte; gab es an der einen Stelle weniger, so lag an der andern mehr, so daß beim Sammeln Alle durch Ausgleichung genug fanden (Ex. 16, 18). Nahmen sie mehr, als das Bedürfniß forderte, so faulte das Uebriggebliebene sehr bald. Am sechsten Tag in jeder Woche gab es so viel Manna, daß jeder die doppelte Menge einsammeln konnte; dafür aber fand sich am siebenten Tage keines, und der Ueberfluß vom sechsten konnte jetzt verwendet werden, weil er nun nicht faulte. Auch ein Napf voll Manna, der zum Andenken an diese Großthat Gottes aufbewahrt wurde, faulte nicht, sondern erhielt sich für undenkliche Zeit (Ex. 16, 33. Hebr. 9, 4). So blieb es genau 40 Jahre, bis die Israeliten in Canaan eingezogen waren und sich Brod zur Genüge aus den Erträgnissen des Landes bereiten konnten (Jos. 5, 12).

Die heilige Schrift will also das Manna als eine Schöpfung Gottes bezeichnen, welche nicht innerhalb der natürlichen Ordnung entstanden ist. Auch bei denjenigen, welchen das Manna gegeben wurde, bestand keine andere Auffassung, so daß der Glaube an ein Wunder bei der Mannavertheilung sich stets bei ihren Nachkommen erhielt. Demnach heißt das Manna (Ps. 77, 24; 104, 40. Weish. 16, 20) „Brod vom Himmel", „Engelbrod, bereitet ohne Arbeit"; den nämlichen Glauben bewahrten auch noch die Juden zur Zeit Jesu (Joh. 6, 31). Erst Josephus ist in dem Bestreben, die heilige Geschichte den Römern seiner Zeit mundgerecht zu machen, so weit gegangen, das Mannawunder in der Wüste mit einem natürlichen Vorgang in Verbindung zu bringen. Er gibt nämlich eine jährlich wiederkehrende Erscheinung als Fortsetzung des Ereignisses aus Moses' Zeit an und gibt dadurch indirect zu verstehen, auch das letztere sei nichts Anderes gewesen (Antiqq. 3, 1, 6). Diese Andeutung ward in einer Zeit, in welcher man Wunder sammt allem Uebernatürlichen aus der heiligen Schrift hinwegzudeuten suchte, begierig aufgegriffen. Auf der sinaitischen Halbinsel kommt nämlich besonders häufig ein vegetabilisches Product vor, welches in Südeuropa und dem Orient aus einer Reihe von Bäumen und Sträuchern schwitzt oder quillt und im Andenken an das Ereigniß in der Wüste Manna genannt wird. Es ist ursprünglich eine süße Flüssigkeit, welche, sobald sie an die Luft tritt, sich bis

zur Consistenz des Wachses verdichtet und in Körnern, wie unser Weihrauch, entweder an den Zweigen kleben bleibt oder zur Erde fällt. Oft ist das Ausschwitzen dieses Manna durch den Stich einer Schildlaus bedingt, allein ebenso oft tritt es auch ohne eine solche Verwundung aus den Zweigen hervor. In der Sinaihalbinsel ist es die dort einheimische Tamariske (Tamarix mannifera), eigentlich nur eine Abart der südeuropäischen Tamarinde (Tamarix gallica), aus welcher sich Manna erzeugt. Diese Pflanze, von den Arabern Tarfa genannt, wächst als Baum von 20 Fuß Höhe oder als niederer Strauch in den Thälern um das Serbalgebirge sehr häufig, kommt aber auch sonst in den fruchtbaren Thälern der Halbinsel vor. Aus ihm schwitzt in den heißen Monaten Juni und Juli bei Tagesbruch in kleinen Körnern ein Manna, welches nach chemischer Analyse aus reinem Schleimzucker ohne weitere Beimischung besteht. Es läßt sich nicht läugnen, daß dieses Product manche Aehnlichkeit mit dem biblischen Manna hat. Wie letzteres hat es der körnerförmigen Gestalt wegen Aehnlichkeit mit Coriandersamen und der Farbe nach mit Bdellium (Num. 11, 7); fällt es häufig, so bedeckt es ebenfalls die Erde wie Reif (Ex. 16, 14), und sobald die Sonne heißer scheint, zerschmilzt es (Ex. 16, 21); von Geschmack ist es süß, wenn auch nicht von so angenehmer Süße, wie „Semmel mit Honig“ (Ex. 16, 31) oder wie „Oelkuchen“ (Num. 11, 8). Demzufolge haben manche Bestreiter der Offenbarung kein Bedenken getragen, als die Speise der Israeliten während der 40 Jahre ihres Wüstenzuges das Tarfamanna zu bezeichnen, das nur in der Sage zu einer vom Himmel gekommenen Speise geworden sei. Allein diese Auskunft fordert in der That einen stärkern Glauben, als der an ein Wunder ist. Es ist schon eine starke Annahme, daß Moses gewagt habe, den halsstarrigen Israeliten ein Product als vom Himmel gekommen zu bezeichnen, das vor ihren Augen von dem Tarfastrauch tröpfelte. Ausdrücklich sagt die heilige Schrift, das Manna sei während der Nacht gefallen und habe bei Sonnenaufgang dagelegen (Ex. 16, 14. 21; Num. 11, 9), während das Tarfaproduct erst unter der Einwirkung des Sonnenstrahls entsteht. Die Israeliten erhielten die Himmelspeise zuerst in der Wüste Sin schon im Mai, zu welcher Zeit das vegetabilische Manna noch nicht zu finden ist. Seitdem aßen sie das Manna 40 Jahre lang zu jeder Jahreszeit. Das vegetabilische Manna aber wird, wie schon gesagt, nur in den heißen Monaten des Jahres erzeugt. Dieß geschieht indeß nur in feuchten Jahren, und es vergehen Reihen von Jahren, in welchen gar kein Manna geerntet wird, geschweige denn, daß 40 Jahre nach einander die dazu nöthigen Bedingungen vorhanden wären. Daß am siebenten Tage der Woche für die Israeliten kein Manna fiel, muß gewiß der Sage zugewiesen werden, wenn darin kein Wunder gefunden werden soll; das heutige Manna träufelt an jedem Tage, an welchem die Sonne scheint. Aehnlich verhält es sich mit der Angabe, daß das israelitische Manna faulte und Würmer nährte, sobald man es länger als einen Tag aufbewahren wollte, daß es aber am sechsten Tage sich hielt. Der Syrup, welcher aus der Tamariske fließt, trocknet im Schatten ein und gewinnt eine solche Consistenz, daß er sich mehrere Jahre aufbewahren läßt; in solcher Gestalt haben ihn früher die frommen Pilger mit nach Europa gebracht und dadurch zu einem Irrthum bezüglich des biblischen Manna Veranlassung gegeben. Aber auch bei dieser Beschaffenheit, noch weniger wenn es frisch ist, läßt sich das Tamarindenmanna so, wie vom biblischen Manna berichtet wird, im Mörser stoßen und zu Kuchen verarbeiten. Letzteres hätte aber auch schon deßwegen nicht zur Erhaltung des israelitischen Volkes dienen können, weil zu derselben, den Napf zu einem Pfund gerechnet, täglich 20 000 Centner nöthig waren, während jetzt die Ernte auf der ganzen Sinaihalbinsel in den besten Jahren nur 300 Kilo beträgt. Nach allem diesem ist der Versuch, die wunderbare Nahrung der Israeliten in dem natürlichen Erzeugniß des Tarfa nachzuweisen, verunglückt. Nicht besser aber steht es mit dem Auskunftsmittel einiger gläubigen Bibelerklärer, wonach die Allmacht Gottes das natürliche Manna der Halbinsel so gemehrt habe, daß für die ganze Menge der Israeliten täglich ein Napf voll gesammelt werden konnte. Abgesehen davon, daß auf dem langen Weg der Israeliten, wenn auch zu ihrer Zeit die Tamariske häufiger war als jetzt, dieselbe doch nicht überall anzutreffen war, kann bloßer Schleimzucker durchaus keine Nahrung für erwachsene Menschen bilden; am wenigsten kann dazu ein Pfund täglich 40 Jahre lang dienen, denn das Manna der Tamariske ist, wofür es auch in unseren Apotheken gebraucht wird — ein Abführmittel. In neuerer Zeit hat man, um das Wunder hinwegzuerklären, noch zu einer andern Pflanze seine Zuflucht genommen, nämlich zu der Mannaflechte (Lecanora esculenta). Dieselbe ist in manchen Gegenden Asiens und in der Krim nicht selten und enthält, wie alle Flechten, nahrhafte Bestandtheile, so daß sie in armen Gegenden gemahlen und der Gerste beim Brodbacken beigemischt wird. Da sie dem Erdboden, den sie überzieht, nur lose anhaftet, wird sie manchmal vom Sturm weggeführt und haufenweise zusammengeweht, so daß man von einem Mannaregen sprechen kann; dann vertrocknet und zerkrümelt sie auch unter dem Einfluß der Witterung und erscheint manchmal in einer Gestalt, welche Aehnlichkeit mit Körnern hat. Allein diese Flechte ist auf der Sinaihalbinsel noch nicht nachgewiesen worden, und für sie würden sich ganz dieselben Bedenken erheben, wie für das Tamariskenmanna; dasselbe gilt von einigen anderen Nothbehelfen, wie dem Mannaklee (Hedysarum alhagi) und gewissen honighaltigen Bäumen, welche an allerlei Orten, nur nicht in der arabischen Wüste, zu finden sind. Man muß also dabei stehen bleiben, daß die heilige Schrift uns ein Wunder er-

zählt, welches dem Zweck, die Israeliten mit dem Glauben an Gottes Macht und Weisheit zu erfüllen und sie im Gehorsam gegen dessen Leitung zu erhalten, höchst angemessen war, wie dieß die Juden selbst anerkennen mußten (Joh. 6, 31). Wie denn alle Wunder in den Formen der natürlichen Entwicklung geschehen, über welche sie doch weit hinausgehen, so muß man auch zugeben, daß in der Wüste mit dem Manna ein Wunder geschah, welches den im Wüstenleben gegebenen Bedingungen conform war; das Himmelsmanna hatte in der Gestalt Aehnlichkeit mit dem von der Wüste erzeugten Manna. Entstehung und Geschmack des letztern war ja geeignet, das Manna als ein Symbol einer vollkommenen Gnadenerweisung von Seiten Gottes erscheinen zu lassen. Darauf deutet der Heiland hin, wenn er (Joh. 6, 32. 49) das Himmelsbrod, welches er verheißt, mit dem von Moses versprochenen vergleicht, oder wenn er die selige Gemeinschaft mit Gott, welche die Wirkung der heiligen Communion ist, als „verborgenes Manna" bezeichnet (Offenb. 2, 17). In dem letzten Ausdruck kann auch eine Anspielung an den jüdischen Glauben gefunden werden, daß Jeremias bei der Zerstörung des Tempels das goldene Gefäß mit Manna geborgen habe, und daß dieses erst in der Zeit des Messias als Beweis von dessen göttlicher Sendung wieder zum Vorschein kommen werde. Die typische Bedeutung des Manna ist das ganze Mittelalter hindurch mit Vorliebe festgehalten und ausgedeutet worden. Eine bildliche Darstellung aus den Katakomben, welche diesen Sinn hat, gibt Kraus, Realencykl. II, 358. Ausführlich erklärt die Typik des Manna der hl. Cyprian (Epist. 69, 14, ed. Hartel.). — Das Wort manna ist in der Vulgata auch an einer aus der Itala stammenden Stelle einfach für das hebräische מִנְחָה beibehalten (Bar. 1, 10). Im spätern Mittelalter nannte man manna auch das wohlriechende Oel oder die Flüssigkeit, welche aus den Gebeinen einzelner Heiligen fließt. Vom Grab des hl. Johannes bei Ephesus berichtet schon Julius Africanus: Et protinus manna exiens de sepulcro apparuit cunctis, quam usque hodie gignit locus iste (s. Ducange, Glossar. s. v. manna). Die Griechen und Araber feiern am 8. Mai ein eigenes Fest zum Andenken an dieses Herausquellen des Mannas. (Vgl. Léon de Laborde, Comment. géogr. sur l'Exode et les Nombres, Paris et Leipsic 1841, 95 s.; Kurtz, Gesch. des Alten Bundes II, Berlin 1858, 227 ff.; Ebers, Durch Gosen zum Sinai, 2. Aufl., Leipzig 1882, 224 ff.) [Kaulen.]

Manning, Henry Edward, Cardinal und Erzbischof von Westminster, ward zu Totteridge in Hertfordshire am 15. Juli 1808 geboren und in der Staatskirche getauft und erzogen, so daß seine Jugend durchaus unter anglicanischen Einflüssen stand. Die Religion der wohlhabenden Mittelklassen beschränkte sich damals auf eine Art conventioneller Annahme der 39 Artikel mit weitgehender Erklärung, die um so mehr befriedigte, je schärfer der Gegensatz wider den Papst darin zum Ausdruck kam. Auf der altberühmten Lateinschule in Harrow bei London zeichnete der höchst talentvolle Knabe sich bei den Leibesübungen, aber noch weit mehr in der Palästra des Geistes vor seinen Mitschülern aus. Viele der letzteren sind nachmals zu hohen Ehren gelangt und haben ihm, wie namentlich Bischof Wordsworth von St. Andrews in den 1891 veröffentlichten Memoiren, ein treues Andenken bewahrt. Von Harrow, welches im Rufe eines religiösen Latitudinarismus stand, wandte sich Manning nach Oxford und empfing daselbst nach Beendigung der Studien 1830 einen doppelten ersten Preis und eine Stelle als Fellow im Merton-Colleg. Zu Oxford regten sich damals die ersten Keime der anglo-katholischen Bewegung, deren Träger, unbefriedigt mit den herrschenden Richtungen des Puritanismus und Evangelicalismus, der Staatskirche neues Leben einzuhauchen gedachten. Selbständigkeit der Kirche gegenüber der Staatsgewalt, eifriger Gebrauch der Sacramente, erhöhte Pracht des Gottesdienstes, Ausübung der Charitas und Verdrängung des Rationalismus durch Erneuerung des patristischen Studiums, das waren die Ziele, welche die Anhänger der neuen Richtung verfolgten. Wenngleich diese mit dem ganzen Feuer seiner Seele umfassend, ist Manning den Leitern der anglo-katholischen Bewegung auffallend fern geblieben. Dagegen erregte er zu Oxford in der sogen. Oxford Union, einem Verein zur Erörterung wissenschaftlicher und politischer Fragen, als Meister in der Debatte allgemeine Bewunderung. Im J. 1831 ward er zeitweilig im Ministerium der Colonien angestellt, doch trat er 1833 durch Empfang der anglicanischen Weihen in den Dienst der Kirche und übernahm 1834 die Pfarrei Lavington in Sussex, Diöcese Chichester. Hier vermählte er sich mit der Tochter seines Amtsvorgängers, Miß Sargent, deren zwei Schwestern die beiden Brüder Samuel Wilberforce, Bischof von Oxford, und Henry Wilberforce, Archidiacon von York, ehelichten. Nach vier Jahren indeß verlor Manning seine Gattin durch den Tod. Sein Wirken in der Pfarre war bezeichnet durch grenzenlose Hingabe an sein Amt und durch erschütternde Predigten, welche schon bedeutend die sociale Seite des Christenthums betonten. Die Verstaatlichung des Kirchenvermögens bekämpfte er 1838 energisch. Zum Archidiacon 1840 ernannt, drang er auf seinen Visitationen bei der Geistlichkeit auf tiefere Erfassung des geistlichen Amtes und Uebung der Asceſe. Die Sammlung der in dieser Eigenschaft gehaltenen Anreden (Charges) bezeichnen sogar die Times als meisterhaft. Den Fortgang der Oxford-Bewegung mit lebhaftem Interesse verfolgend, hielt er doch der berühmten Broschüre 90, in welcher Newman die anglicanischen 39 Artikel in katholischem Sinne auffassen wollte, Mangel an Folgerichtigkeit entgegen. Nach Newmans Abgang von Oxford wurde Manning wegen seiner versöhnlichen

Richtung zum Universitätsprediger berufen. Die in dieser Stellung gehaltenen Reden bergen die herrlichsten Gedanken über die Beziehungen der Wissenschaft zur Religion, sind aber heute sehr selten geworden, da der Cardinal die Besorgung von neuen Ausgaben der Werke aus seiner anglicanischen Periode stets ablehnte. Nur einmal hat Manning die Kanzel in Oxford zu einem Ausfall gegen Rom benutzt, weßhalb der zwischen Anglicanismus und Katholicismus schwebende Newman ihn zu Littlemore zu empfangen sich weigerte. In Rom dagegen fand der Anglicaner Manning freundliche Aufnahme bei Pius IX., welcher sich von dem redlich nach Wahrheit strebenden Manne sympathisch berührt fand. Die vom Minister Lord John Russell der anglicanischen Kirche aufgezwungene Ernennung des in seiner Rechtgläubigkeit sehr verdächtigen Dr. Hampden zum Bischof von Hereford hatte Manning in seinem Bekenntniß schon wankend gemacht. Als aber der geheime Rath (the Crown Council) 1850 aussprach, der Bischof von Exeter sei nicht befugt, dem Prediger Cornelius Gorham die Erlangung einer Pfründe aus dem Grunde zu verweigern, weil er die Wiedergeburt im Taufsacrament läugnete, richtete Manning an den Bischof von Chichester sein berühmtes Schreiben „über die Jurisdiction der Krone in der Berufungsinstanz". Hier erscheint er als Controversist ersten Ranges, der im Tone unerschütterlicher Sicherheit beweist, daß der Beschluß des geheimen Raths das göttliche Amt der Kirche als Hüterin der Lehre verletzt und eine Lehre der Offenbarung auf die Stufe menschlicher Ansicht herabgedrückt habe. Im Verein mit vielen Geistlichen und Laien erließ Manning eine feierliche Verwahrung wider die Gewalt der Krone in Sachen der Lehre und Kirchenzucht. Nachdem er auf einer Versammlung der Geistlichkeit seines Archidiaconatsprengels, deren Berufung ihm aufgezwungen worden, seine dem Papst und der Errichtung der katholischen Hierarchie günstige Ansicht wider alle übrigen Stimmen kundgegeben, legte er zum höchsten Mißfallen seines Bischofs alle geistlichen Aemter nieder und lebte vorderhand in Zurückgezogenheit und Gebet zu London. So erwarb er sich die Gnade der Conversion. In Gemeinschaft mit dem berühmten Advocaten (Queen's Councillor) J. R. Hope-Scott wurde Manning am Passionssonntag den 6. April 1851 durch den Jesuiten James Brownbill zu London in die katholische Kirche aufgenommen. Bald darauf schrieb er: „Eines weiß ich, daß ich jetzt sehe, während ich früher blind war."

Von irdischen Banden befreit, empfing Manning die heiligen Weihen, ohne jedoch vorderhand ein festes Amt zu übernehmen. Dagegen wirkte er mit glühendem Eifer als Beichtvater und Prediger. Außerordentliches Aufsehen erregten die 1852 zu Southwark gehaltenen vier Vorträge (Lectures) über die Gründe des Glaubens (The Grounds of Faith), welche das Formal- oder Auctoritätsprincip der katholischen Kirche siegreich darlegten. Die nächsten Jahre brachte er auf besondern Wunsch Pius' IX. abwechselnd in der Academia ecclesiastica zu Rom und in London zu. Im Jahre 1854 ward Manning durch Pius IX. mit der theologischen Doctorwürde geschmückt, und nun wandte er sich mit noch größerem Eifer den Studien zu, namentlich der neuern Kirchen- und Conciliengeschichte, in welcher ihn die Gestalt des hl. Karl Borromäus fesselte. Nach einem Besuch in Mailand gründete er 1856 die Congregation der Oblaten vom hl. Karl, deren Statuten Pius IX. durch Breve vom 26. Juni 1857 genehmigte (Constitut. 42). Auf Grund derselben entstanden 1857 zu Bayswater in West-London Kloster, Kirche und Schulen für Elementar- und mittlern Unterricht. Hier wirkte Manning von 1857 bis zu seiner Berufung zum Erzbischof 1865, rastlos der Seelsorge, dem Predigtamt und den Studien hingegeben. Wegen seiner Selbstlosigkeit, hohen sittlichen Würde und Frömmigkeit von allen Klassen mit besonderem Vertrauen beehrt, hat er Tausenden von Seelen durch Einführung in die katholische Kirche den Frieden des Herzens wiedergegeben. Als kostbare Frucht seines Predigteifers liegen drei Bände Kanzelreden vor, die, in London, Rom und Paris gehalten, zufolge der außerordentlichen Klarheit und Erhabenheit der Gedanken, der gesunden Theologie, der meisterhaften Berücksichtigung der modernen Bedürfnisse und des classischen Stiles geradezu Epoche machten. Mit besonderer Vorliebe behandelte er darin die großen Heiligen und Lehrer der Kirche seit dem Tridentinum. Die wider alles göttliche und menschliche Recht 1859 erfolgte Beraubung des heiligen Vaters veranlaßte Manning zu Vorträgen, aus welchen die Schrift „Die weltliche Macht des Stellvertreters Christi" hervorging, die vom geschichtsphilosophischen Standpunkte aus ihres Gleichen nicht hat. In diese Zeit fallen auch seine Reden auf den drei ersten Provinzialsynoden von Westminster, der machtvolle offene Brief an den geheimen Rath Cardwell über Garibaldi's Besuch in England und der sympathische Nachruf an P. Faber. Cardinal Wiseman ehrte Manning bereits 1857 durch Ernennung zum Dompropst, während Pius IX. ihm den Rang eines Protonotars verlieh. Mannings Leichenrede auf Wiseman und der ihm in der Dublin Review gewidmete Nachruf wirken ergreifend auf den Leser. Die nach dem Ableben Wisemans (15. Februar 1865) dem Papst vom Domcapitel vorgelegte Candidatenliste verwarf Pius IX. und berief, allen aufgewandten Einflüssen entgegen, Manning zum Erzbischof von Westminster (Month LXXIV, 164). Am 8. Juni 1865 empfing er durch Bischof Ullathorne von Birmingham in London die Consecration. Als Programm des neuen Erzbischofs kann man die bald nachher veröffentlichte Schrift „Die zeitliche Sendung des heiligen Geistes, oder Vernunft und Offenbarung" bezeichnen. Selten ist die Bedeutung der Kirche als unfehlbarer Lehrmeisterin der

Wahrheit gegenüber zeitgenössischen Irrthümern so treffend dargelegt worden wie hier. Im Verfolg dieser Gedanken erschien 1868 das Werk „England und Christenthum" mit den Essays über „Die Krone und der Geheime Rath über die Essays and Reviews", einem Brief an Pusey über das Wirken des heiligen Geistes in der (nicht durch die) anglicanischen Kirche und ein Hirtenbrief über die Vereinigung der christlichen Bekenntnisse. Die Theorie von den drei Zweigen der einen Kirche wird in umfassender Gelehrsamkeit widerlegt und die Einzigkeit und Unfehlbarkeit der katholischen Kirche, insbesondere die des Papstes, vorgetragen. Die vielfache Berührung mit den armen, aber tiefgläubigen Iren seines Sprengels erfüllte Manning mit der innigsten Bewunderung für dieses hartgeprüfte Volk und veranlaßte die Abfassung eines Briefes an Earl Grey (Miscellan. I, 211—257), welcher den großartigsten Monumenten moderner Kirchengeschichte beizuzählen ist.

Die eben genannten Werke hatten Manning seine Stellung auf dem vaticanischen Concil schon vorgezeichnet. Von der Centenarfeier des hl. Petrus im Juni 1867 heimgekehrt, erließ er am 8. September ein Hirtenschreiben, welches den alten und neuen Gallicanismus zu Paaren trieb. Den nämlichen Gegenstand behandelt der im Angesicht des Concils am 3. October 1869 erlassene Hirtenbrief, welcher die päpstliche Unfehlbarkeit namentlich durch Zeugnisse aus der englischen Kirchengeschichte belegt und den künstlich hervorgerufenen Befürchtungen über die Thätigkeit des Concils mit Muthesmuth entgegentritt (Coll. Lac. VII, 1275; Manning, Petri Priv. II, 73). Auf dem Concil war Manning Mitglied der Deputation für Glaubenssachen, widerlegte am 28. März und 25. Mai 1870 die gegen die „Schemata" über den Glauben und die Kirche erhobenen Einwände, brachte am 3. Juli eine neue Formel für die Erklärung der Infallibilität ein (Coll. Lac. VII, 1701), wohnte den vier öffentlichen Sitzungen bei und stimmte am 18. Juli 1870 für die Unfehlbarkeit (Coll. Lac. VII, 490. 1750). Nach der Rückkehr in die Heimat erläuterte er in einer besondern Schrift in Form eines Hirtenbriefes die Decrete des Concils und gab diese drei Pastoralschreiben unter dem Titel Petri Privilegium heraus. Wiederholt besuchte er Rom, so bei der Ernennung zum Cardinal durch Pius IX. am 15. März 1875, bei der Theilnahme am Conclave, aus welchem Leo XIII. am 20. Februar 1878 als Papst hervorging, sowie bei den Verhandlungen zum Erlaß der Bulle Romanos Pontifices vom 7. Mai 1881, welche die Beziehungen der Welt- und Ordensgeistlichen in England regelte. Während des kirchenpolitischen Streites in Preußen erwarb sich Manning durch die mit seiner Billigung vom Herzog von Norfolk veranstalteten Protestversammlungen, durch sympathische Schreiben an die deutschen Bischöfe, durch Aufnahme verbannter deutscher Priester, sowie durch Aufklärung der öffentlichen Meinung in England um die Kirche große Verdienste. Dem Angriffe Gladstone's auf die Unterthanentreue der englischen Katholiken setzte er 1875 eine dogmatisch-canonistisch glänzende Erwiederung entgegen.

Als Oberhirt seiner Diöcese richtete Manning sein Bemühen namentlich auf die Vermehrung und Ausbildung der Geistlichkeit. Während seiner Amtsführung stieg ihre Zahl von 210 auf 350. Heilsame Decrete für ganz England erließ er auf dem 1873 in St. Edmund's Colleg abgehaltenen Provinzialconcil, während er das Ideal eines Priesters in der Schrift „Das ewige Priesterthum" schilderte. Die Zahl der Waisenhäuser stieg unter ihm von 2 auf 9. Hier und in den drei Industrialschulen und elf Armenschulen empfangen 3204 Kinder katholische Erziehung. In den Schulen der Arbeitshäuser befinden sich 2253 Kinder, deren Gewissensfreiheit Wiseman und Manning im Unterhause erkämpft haben. In Schrift und Wort ist der letztere unermüdlich für die confessionelle Elementarschule eingetreten und hat dieselbe derart erweitert, daß gegenüber 11 145 Kindern des Jahres 1865 heute 22 580 Kinder katholische Erziehung empfangen. Auf dem Gebiete des höhern Unterrichts hatte der Cardinal weniger Glück, indem das 1874 in London errichtete katholische Universitätscolleg nach wenigen Jahren einging. Dagegen schuf er ein Diöcesanseminar und ein Lehrerseminar und wußte durch Errichtung einer sogen. Academia ecclesiastica, an welcher Geistliche und Laien sich betheiligten und deren gelehrte Abhandlungen der Cardinal herausgab, den Sinn für wissenschaftliche Bestrebungen zu unterhalten. Er selbst blieb bis zuletzt wissenschaftlich thätig, wie seine „Innere Sendung des heiligen Geistes", die dogmatisch-ascetische Schrift über „Die Herrlichkeiten des heiligen Herzens", die geistvolle Schrift über die Unabhängigkeit des heiligen Stuhles, die kurze Darlegung der Entwicklung des vaticanischen Concils, sowie zahlreiche Aufsätze in katholischen und außerkirchlichen Zeitschriften der alten und neuen Welt beweisen. Diese letzteren sind in den Miscellanies gesammelt und betreffen die confessionelle Schule, das Laster der Trunkenheit, welches der Cardinal durch sein eigenes Beispiel vollständiger Enthaltung vom Genuß geistiger Getränke und durch Stiftung der Kreuzesliga auch praktisch bekämpfte, ferner die Bedeutung des Eides und des Naturrechts und die sociale Frage. Selbst der Armut verlobt und ein mächtiger Schützer der Armen, gewann er durch seine ebenso kräftige wie ausdauernde Vermittlung im weltberühmten Ausstand der Londoner Dockarbeiter um Gesellschaft und Staat sich 1890 unsterbliche Verdienste. In der Theorie ging er durch die Forderung schriftlicher und nach einer Reihe von Jahren zu revidirender Verträge zwischen Arbeitgeber und Arbeiter bis an die Grenze des Möglichen. Während er dann sich streng innerhalb der Grenzen seines Amtes hielt und die Vortheile der Verfassung zu

Gunſten der Kirche weiſe benutzte, unterhielt er zu allen politiſchen Parteien freundliche Beziehungen. Im Verein mit ſeinen Amtsbrüdern überreichte er 1887 der Königin-Kaiſerin Victoria zum 50jährigen Regierungsjubiläum eine Dankadreſſe. Irland hat Manning als Biſchof nie betreten. Aber kein Prälat dürfte die Iren derart richtig gewürdigt und warm vertheidigt haben, wie Manning in den Reden über St. Patrick und in den ſtaatsmänniſchen Briefen an Earl Grey und den Erzbiſchof von Armagh (Sermons on Eccl. Subj. I, 249; Miscellan. I, 211. 361). Kein Wunder, wenn alle Stände der Geſellſchaft in England und die angeſehenſten Biſchöfe engliſcher Zunge in allen Welttheilen den Cardinal zur Feier des 25jährigen Biſchofsjubiläums 1890 beglückwünſchten. Den Dank der deutſchen Katholiken für die der deutſchen Geiſtlichkeit im kirchenpolitiſchen Streite erwieſenen Wohlthaten hat ihm Erzbiſchof Krementz von Köln in einem warm empfundenen Briefe ausgedrückt. Seit einem Jahre kränklich, erlag der Cardinal nach andächtigem Empfang der heiligen Sacramente und feierlichem Bekenntniß des katholiſchen Glaubens in Gegenwart ſeines Domcapitels unter fortwährenden Stoßgebeten einer tückiſchen Krankheit am Donnerstag den 14. Januar 1892 in ſeiner Wohnung zu London und fand auf dem Kirchhof zu Kenſal Green ſeine Ruheſtätte. Im Andenken des engliſchen Volkes und auf den Blättern der neuern Kirchengeſchichte iſt der Name Manning unauslöſchlich eingezeichnet. Er hat die engliſchen Katholiken ihren Mitbürgern im öffentlichen Leben der Nation ebenbürtig gemacht. — Literatur. Mannings Werke: Sermons, 4 vols., Oxford 1842—1850; Sermons preached before the University of Oxford 1844; The Unity of the Church, 2. ed. 1845; The Grounds of Faith, four Lectures, 8. ed. Lond. 1890; Sermons on Ecclesiastical Subjects, 3 vols., 2. ed. Lond. 1870; Miscellanies, 3 vols., Lond. 1877 to 1888; England and Christendom, Lond. 1867; The Temporal Power of the Vicar of Jesus Christ, 3. ed. Lond. 1880; The Independence of the Holy See, 2. ed. Lond. 1877; Petri Privilegium, three Pastoral Letters, Lond. 1871; The fourfold Sovereignty of God, 3. ed. Lond. 1891; The four great Evils of the Day, 5. ed. Lond. 1891; The true Story of the Vatican Council, 2. ed. Lond. 1877; The Temporal Mission of the Holy Ghost, or Reason and Revelation, 2. ed. Lond. 1866; The Internal Mission of the Holy Ghost, Lond. 1875; The Vatican Decrees in their Bearing on Civil Allegiance, Lond. 1875; The Glories of the Sacred Heart, Lond. 1876; The Eternal Priesthood, Lond. 1884; Religio Viatoris, 3. ed. Lond. 1888; The Office of the Church in higher Catholic Education, Lond. 1885; National Education, Lond. 1889; Confidence in God, 3. ed. s. a. Lond.; The Love of Jesus to Penitents, s. a. Lond.; The Blessed Sacrament the Centre of immutable Truth, Lond. 1885; The Office of the Holy Ghost under the Gospel, s. a. Lond. (Vgl. W. S. Lilly, Characteristics political, philosophical and religious from the Writings of H. E. Manning, Cardinal-Archbishop of Westminster, London 1885; A. Bellesheim, im Katholik 1892, I, 193 ff.) [Bellesheim.]

Manrique, Angelus, gelehrter Ciſtercienſer, geboren zu Burgos in Spanien um das Jahr 1577, war eine Zierde der Univerſität zu Salamanca. Er erklärte daſelbſt zuerſt Scotus, dann den hl. Thomas und beſtieg zuletzt die ehrenvollſte theologiſche Catheder. Solchen Ruf genoß er, daß er atlas salmanticensis academiae genannt wurde (vgl. Werner, Der hl. Thomas v. Aq. III, 141). Innerhalb des Ordens bekleidete er wichtige Aemter, war auch deſſen Oberer für ganz Spanien. Philipp IV. ernannte ihn zum Hofprediger und dann zum Biſchof von Badajoz (1645); doch nur wenige Jahre leitete er dieſe Kirche, indem er ſchon 1649 ſtarb. Um den Orden erwarb er ſich große Verdienſte durch ſeine Cisterciensium annalium a condito Cistercio tomi IV, Lugd. 1642—1659 (auch deutſch zu Augsburg 1739—1742 in 2 Bdn.), die, wenn auch nicht kritiſch, doch ſehr geſchätzt und geſucht ſind (vgl. Pinius in Act. SS. XXXVIII, 231, Paris. 1867). Seine übrigen Werke, in ſpaniſcher Sprache geſchrieben, ſind theils Predigten, theils ascetiſche Abhandlungen und finden ſich verzeichnet bei de Visch, Biblioth. script. s. Ord. Cisterc., und N. Antonio, Bibl. hispana nova I, 90. [Hurter S. J.]

Manſi, Johann Dominicus, Erzbiſchof von Lucca, ſtammte aus einer Patricierfamilie von Lucca und wurde daſelbſt am 16. Februar 1692 geboren. Obgleich der älteſte Sohn, widmete er ſich doch dem geiſtlichen Stande, trat in die Congregation der Clerici regulares Matris Dei (geſtiftet zu Lucca von Joh. Leonardi 1583), lehrte mehrere Jahre lang zu Neapel die Theologie, wurde dann von dem Erzbiſchof von Lucca, Fabius Colloredo, zurückberufen und zu ſeinem Theologen ernannt. Um ſeine Kenntniſſe zu bereichern, mit berühmten Gelehrten Verbindungen anzuknüpfen und große Bibliotheken zu benutzen, bereiſte er Italien, Deutſchland und Frankreich und gründete ſodann in Lucca eine Akademie, welche ſich ſpeciell mit Kirchengeſchichte und Liturgie beſchäftigen ſollte; er ſelbſt aber erwarb ſich durch ſeine gelehrten Werke bald ſolchen Ruhm, daß ihn Papſt Clemens XIII. im J. 1765 zum Erzbiſchof von Lucca erhob und ihm noch andere Ehren bezeigte. Doch Manſi ſtarb ſchon nach vier Jahren, am 27. September 1769, in einem Alter von 77 Jahren. — Seine literariſchen Arbeiten ſind ſehr zahlreich und von dreierlei Hauptarten: Ueberſetzungen, neue Ausgaben älterer Werke und eigene Arbeiten. So überſetzte er das große bibliſche Lexikon von Calmet (ſ. d. Art.) und deſſen voluminöſen Commen-

tar über die Bibel sammt Dissertationen aus dem Französischen in's Lateinische, Lucca 1730—1738. Nach Vollendung dieser Arbeit besorgte er von 1738—1759 die treffliche, 38 Foliobände füllende neue Ausgabe der Annalen des Baronius, mit der Fortsetzung des Raynaldus und der Kritik des Pagi. Letztere setzte er an jeder bezüglichen Stelle unter den Text und fügte außerdem noch einige Noten und einen Apparatus hinzu. Außerdem besorgte er neue, durch Noten ꝛc. vermehrte Ausgaben a. der Historia eccles. von Natalis Alexander (s. d. Art.) in 9 Foliobänden; b. der Hist. eccl. Gravesons (s. d. Art.); c. der Thomassin'schen Nova et vetus eccl. disciplina; d. der Moraltheologie von Reiffenstuel und Laymann (s. d. Artt.); e. des Martyrologiums von Hieronymus; f. der Miscellanea von Baluzius; g. der Bibliotheca mediae et infimae latinitatis von Fabricius, Patav. 1754, Flor. 1858; h. der Orationes politicae et ecclesiasticae Pii II. u. A. Am verdienstlichsten aber war seine Besorgung der größten und an Urkunden reichsten Conciliensammlung: Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Flor. 1759 sqq., wovon 31 Foliobände erschienen. Leider reichen diese nur bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts (ein paar Documente ausgenommen), während die Hardouin'sche Sammlung in 12 Folianten bis in den Anfang des 18. Jahrhunderts geht. Auch ist die Correctur bei der Mansi'schen Ausgabe nicht immer sorgfältig gewesen. Gleichsam einen Vorläufer dieser großen Conciliensammlung bildeten die 6 Foliobände Supplemente zu den früheren Sammlungen, 1748—1752. Außerdem schrieb Mansi einen Tractatus de casibus et excommunicationibus episcopis reservatis, Luc. 1724; die Schrift De epochis conciliorum Sardicensis et Sirmiensium, 1746, wogegen Mamachi (s. d. Art.) mit Heftigkeit auftrat; eine Epitome doctrinae moralis ex operibus Benedicti XIV. depromptae, Venet. 1770; endlich eine Abhandlung De insigni codice Caroli Magni aetate scripto et in bibliotheca majoris ecclesiae Lucensis servato. Mehrere hinterlassene Manuscripte Mansi's blieben ungedruckt. Eine Lebensbeschreibung dieses gelehrten Prälaten lieferte Zatta, Comment. de vita et scriptis J. D. Mansi etc., Venetiis 1772. (Vgl. noch die Vorreden zum XIX. Band der Conciliensammlung und zur Bibliotheca latina.) [v. Hefele.]

Mansionarii heißen an den italienischen Domkirchen vielfach die Dompräbendare oder Chorvicare. Hier und da wurden auch die Canonici residentes damit bezeichnet, weil sie stets an ihrer Kirche weilen müssen (Ducange, Glossar. s. h. v.). Diese Bezeichnung findet sich schon im can. 2 der Synode von Chalcedon (451), in welchem unter den Kirchendienern auch der προσμονάριος, oder nach anderen Lesarten der παραμονάριος, aufgezählt wird, welchen Dionysius Exiguus und nach ihm Gratian (c. 8, C. I, q. 1) mit mansionarius wiedergab. Van Espen (Comment. in can. et decr. etc., Colon. Agripp. 1755, 234 sq.; vgl. auch Bevereg. Synodicon I, 112. II, 108 annot.) versteht unter Paramonarius oder Mansionarius einen Verwalter der Kirchengüter; nach Suicer (Thesaur. e patribus graecis s. h. v.) dagegen hatte er die Pflicht, in der Kirche zu bleiben, bis Alle hinausgegangen waren, und sie dann zu verschließen, ebenso die Lampen auszulöschen und zur rechten Zeit wieder anzuzünden. Er hatte somit, wie Hefele (Conc.-Gesch. II, 507) bemerkt, einige Geschäfte des alten Ostiarius. Wiederholt wird der Mansionarius in dieser Bedeutung erwähnt in dem unter Patriarch Mennas (536—552) zu Constantinopel abgehaltenen Concil, und ebenso vom heiligen Papst Gregor dem Großen. Letzterer erzählt von Constantius, Mansionarius an der Kirche des hl. Stephanus, daß derselbe aus Mangel an Oel die Lampe mit Wasser gefüllt und dieses sogleich gebrannt habe wie sonst (Dialog. 1, 5; vgl. auch 3, 24. 25; Ep. 4, 30); in Dial. 3, 25 nennt er den Mansionarius Abundius geradezu custos ecclesiae. (Vgl. Thomassin, Vet. et nov. eccl. discipl. I, 2, c. 103, n. 15.) Später wurden dann die Chorvicare Beneficiarii et Mansionarii genannt, so in tit. 6, c. 25 des Conc. Aquense 1585 „nach italienischer Sitte", wie Thomassin sagt (l. c. I, 3, c. 70, n. 11), während ein mexicanisches Concil von demselben Jahre sie Portionarii und Semiportionarii, nach Sitte der spanischen Kirchen, nenne. (Vgl. den Art. Mansus.) [Neher.]

Mansionaticum, s. Abgaben.

Mansus war im fränkischen Reiche unter den Karolingern derjenige Theil des Grundbesitzes einer Pfarrkirche, welcher von allen Lasten und Abgaben frei bleiben mußte (Capp. Reg. Franc. 1, 85; c. 24, C. XXIII, q. 8). Ueber die etymologische Ableitung des Wortes mansus ist man nicht einig. Eichhorn (Städt. Verf. 152) leitet dasselbe von manere, Andere, wie Birnbaum (Die rechtliche Natur der Zehnten 174, Anm. 73), von manumissio ab. Jedenfalls bedeutet Mansus ein Grundstück, womit ein Freigelassener für sich und seine Nachkommen noch in einem gewissen Verbande (Hörigkeit) mit dem Patrone stand. Daher lautete die Formel einer solchen unvollkommenen Freilassung: Cum peculio suo maneat sub patrocinio, während es bei der vollkommenen Freilassung hieß: Peculiare, in quo ante laboravit, cessum in perpetuum habeat (Formul. Sirmond. 12). Und ganz in der Bedeutung obiger Formel sagt das vierte Concil von Toledo 633 in c. 69 (s. c. 3, X 3, 13) von Geistlichen, welche einer Kirche Schenkungen oder Vermächtnisse zuwendeten: Liceat iis aliquos de familia ejusdem ecclesiae manumittere, ita ut cum peculio et posteritate sua sub patrocinio ecclesiae maneant. Solche Hörige nannte man Mansionarii. Demnach begriff ein Mansus ungefähr so viel Land, als gewöhnlich ein Mansionarius (etwa unser

Kleingütler, Söldner) bewirthschaftete. Unter jenem steuerfreien Mansus (mansus integer) waren aber nicht solche Grundstücke begriffen, welche die fränkischen Könige selbst aus besonderer Munificenz einer Kirche geschenkt hatten und welche ohnehin regelmäßig völlig freies Eigenthum der Kirche waren (Conc. Aurel. I, a. 511, c. 5). [Permaneder.]

Mantua, 1. Stadt und Bisthum in Oberitalien. Die sehr alte Stadt Mantua, Mantova la Gloriosa, in sumpfiger Umgebung am Mincio, 17 Meilen von Mailand und ebenso weit von Venedig, hat heute 30000 Einwohner, unter welchen 10000 Juden sind, eine schöne Cathedrale S. Pietro, unter deren Hochaltar der Leib des hl. Anselm von Lucca (s. d. Art.) ruht, 18 Pfarrkirchen mit merkwürdigen Grabmälern und vielen Kunstwerken, namentlich von Giulio Romano, herrliche Paläste, ein Lyceum, Scuole pubbliche (früher Universität, gestiftet 1625 von Herzog Ferdinand, der besonders den Deutschen große Privilegien verlieh), mit öffentlicher Bibliothek von nahezu 100000 Bänden und 1000 Handschriften, zwei Gymnasien, eine (virgilianische) Akademie der schönen Künste, ein großes Krankenhaus (seit 1499) mit Irrenanstalt und Findelhaus (für 350 Findlinge jährlich), zwei Waisenhäuser, ein Almosenstift, eine Arbeits- und Versorgungsanstalt (seit 1819), ein israelitisches Zufluchts- und Arbeitshaus im Ghetto u. s. w. Am Westen des obern Sees von Mantua — die Stadt ist nämlich vom sumpfig ausgebreiteten Mincio umflossen, der in den Lago inferiore, superiore und di mezzo eingetheilt wird — ist die berühmte, 1399 entstandene Wallfahrtskirche Madonna delle Grazie, einer der größten Marien-Wallfahrtsorte Italiens, wohin jährlich 80000—100000 Pilger aus der ganzen Lombardei pilgern. Mantua, eine Gründung der Etrusker, war unter den Römern ein vorzüglicher Sitz der Wissenschaft; in seiner Nähe, zu Andes, jetzt Pierola, war die Heimat des Dichters Virgilius. Die Stadt, die später zum Exarchat Ravenna gehörte, wurde zur Zeit der Völkerwanderung von den Hunnen unter Attila und von den Langobarden unter Alboin erobert. Von Karl dem Großen wurde Mantua befestigt. Im 11. Jahrhundert kam es in den Besitz der Familie Canossa, und von 1115—1276 bildete es eine Republik. Darauf stand es unter der Gewaltherrschaft der Buonacolsi, bis diese gänzlich verdrängt und beseitigt wurden durch Ludwig von Gonzaga, welcher sich zum Herrscher aufwarf und für sich und seine Nachkommen den Titel eines Reichsvicars von Mantua annahm. Sie hießen zuerst Capitani, seit Kaiser Sigismund (1432) Marchesi und zuletzt, seit Kaiser Karl V. (1530), Herzoge. Unter der Herrschaft der Gonzaga, bei welchen die Liebe für Kunst und Wissenschaft erblich war, erreichte Mantua seinen höchsten Glanzpunkt, und seine Einwohnerzahl wuchs auf 56000 an. Als Herzog Ferdinand X. von Mantua im spanischen Erbfolgekrieg sich verleiten ließ, Partei gegen den Kaiser und für Frankreich zu nehmen, wurde er in die Reichsacht erklärt und sein Land von kaiserlichen Truppen in Besitz genommen (1707). Seitdem blieb Mantua bei Oesterreich, mit Ausnahme des Zeitraumes von 1797—1814, in welchem es einen Bestandtheil der cisalpinischen Republik und später des Königreichs Italien bildete. Im J. 1866 kam es an Piemont und damit an das neugeschaffene Königreich Italien.

Nach einer uralten Ueberlieferung soll Longinus, der römische Krieger, welcher die Seite des Gekreuzigten mit der Lanze durchstach, das Licht des Christenthums nach Mantua gebracht haben und hier gestorben sein. Ueberdieß habe er von der Erde vom Calvarienberg, welche mit dem Blute des Erlösers getränkt worden, dorthin gebracht; jetzt noch wird diese Erde unter dem Namen Preziosissimo Sangue als größtes Heiligthum der Stadt in der Kirche S. Andrea aufbewahrt. Bischofssitz wurde Mantua erst um 804 durch Papst Leo III., welcher denselben unter die Metropole Aquileja stellte; 1453 wurde er exemt, und seit 1818 steht er unter der Metropole Mailand. Erster Bischof wurde der Römer Gregorius (804—813). Unter dem zweiten Bischof Ersulf (813—827) wurde 827 das erste Concil zu Mantua gehalten, und zwar in Gegenwart zweier päpstlichen Legaten, wegen Streitigkeiten zwischen den Metropoliten von Aquileja und Grado. Auf die unrichtige Darstellung des Maxentius von Aquileja hin wurde entschieden, daß er, wie in den übrigen Theilen seines Sprengels, so auch in Istrien die Bischöfe zu ordiniren habe (Hefele, Conc.-Gesch. IV, 50 f.). Zwei weitere Concilien fanden 1053 und 1064 in Mantua statt. Das eine hielt Papst Leo IX. im Februar 1053 zur Wiederherstellung der Kirchenzucht; wegen der renitenten lombardischen Bischöfe konnte jedoch die bei Eröffnung desselben beabsichtigte Strenge nicht durchgeführt werden (Hefele a. a. O. 763). Das Concil vom Jahre 1064 ist „die wichtigste und eigentlich entscheidende Begebenheit in dem Streit um den päpstlichen Stuhl" zwischen Alexander II. und dem Gegenpapst Honorius II., indem ersterer als rechtmäßiger Papst bestätigt wurde (Hefele a. a. O. 859—871). Unter Bischof Martin Graf Casaloldi (1252—1268) stiftete Johannes Bonus das erste Kloster der Augustiner-Eremiten in Mantua. Der selige Jacobus aus der edlen Familie Benfatti, O. S. D. (1304 bis 1332, al. 1320—1338), wurde auf Verlangen der Mantuaner von Papst Johannes XXII. auf diesen Stuhl erhoben; er befriedigte auch die hohen Erwartungen, welche Mantua von seinem Hirtenamte hegte. Vom Ausgange des 15. Jahrhunderts an waren lange Zeit die Bischöfe oder Bisthumsadministratoren fast sämmtlich aus dem Hause Gonzaga. Nach dem Tode des Bischofs Gregor Boldrino O. S. D. (1566—1574) wollten die Herzoge von Mantua, die auch sonst als kaiserliche Vasallen oft willkürlich schalteten, die Ernennung für den Bischofsstuhl ihrer Hauptstadt

in Anspruch nehmen, allein Papst Gregor XIII. wies sie ab. Nach Hergenröther (Kirchengeschichte II, 518) unterschied man damals in Rom genau drei Abstufungen: Präsentations-, Nominations- und Supplicationsrecht; den meisten Fürsten Italiens war nur letzteres zugestanden. Der vorletzte Bischof von Mantua war Petrus Rota, geb. 30. Januar 1805 zu Correggio, als Bischof von Guastalla präconisirt 23. März 1855, nach Mantua transferirt 27. October 1871. Dieser wahrhaft apostolische Mann und ruhmvolle Bekennerbischof wurde schon in Guastalla 1859 durch einen Volksauflauf von seinem Sitze vertrieben und mußte als Flüchtling vier volle Jahre seine Diöcese aus der Ferne regieren. Zurückgekehrt, sah er sich seines Palastes beraubt und verfiel 1866 dem Crispi'schen Gesetze, gemäß welchem ihm abermals ein gezwungener Aufenthalt von sechs Monaten in Turin angewiesen wurde. Als er nach Mantua transferirt worden, wurden ihm die Temporalien gesperrt. Er ließ sich aber durch nichts abhalten, mit Wort und Schrift gegen die Bedränger der Kirche zu kämpfen, namentlich auch in der von ihm gegründeten Zeitschrift „Die katholische Fahne". Sein freimüthiges Auftreten brachte ihn 1874 auf sechs Tage in den Kerker; zugleich wurde das Seminar geschlossen, in welchem er bisher gewohnt, und er verlegte nun seine Residenz in das Kloster der Krankenbrüder. Weil er das Exequatur der italienischen Regierung auf keine Weise zu erlangen vermochte, resignirte er und zog sich nach Rom zurück, wo ihn der heilige Vater am 12. Mai 1879 zum Titular-Erzbischof von Carthago promovirte und zum Canonicus von St. Peter im Vatican ernannte. Als solcher machte er sich um die Gründung der „katholischen Lehrgesellschaft" in Rom sehr verdient. Der gegenwärtige 63. Bischof ist Joseph Sarto, geboren in der Diöcese Treviso am 2. Juni 1835, präconisirt am 10. November 1884. Er hat in 153 Pfarreien 254 000 Seelen unter sich; sein Capitel zählt 2 Dignitäten, 12 Canoniker und mehrere Kapläne, Priester und Cleriker. Das Collegiatstift St. Andreas wurde unter Papst Pius IV. von dem Herzog von Gonzaga dotirt. In Gonzaga, mit dem Stammschlosse der Herzoge von Mantua, vierthalb Meilen von dieser Stadt, ist ein Mädchenerziehungsinstitut; in S. Benedetto war früher eine Benedictinerabtei, eine der reichsten und prächtigsten Italiens. In deren Kirche wurde die aus der Geschichte Gregors VII. und Heinrichs IV. bekannte Markgräfin Mathilde nach ihrem Wunsche beigesetzt, von wo Papst Urban VIII. ihren Leichnam in die Peterskirche nach Rom übertragen ließ. (Vgl. J. B. Visi, Notizie storiche della città e dello stato di Mantova, Mant. 1612, 2 tom.; S. A. Maffei, Gli annali di Mantova, Tort. 1675; H. Donesmondi, Dell' istoria eccl. di Mantova 1723; A. Sordi, Cenni biograf. della dignità e dei Canonici della Mant. Chiesa assonti all' episcopato, Mant. 1850; Ughelli I, 857 sqq.; Cappelletti XII, 1 sqq.; Moroni XLII, 171 sqq.; G. Petri I, 390 sq.; Gams, Ser. Epp. 794 sq.) [Neher.]

2. Fürstencongreß. Im J. 1459 fand in dieser Stadt jene denkwürdige Versammlung statt, welche Pius II. aus hoher Begeisterung für die Ehre des christlichen Namens in der Absicht berief, um über die Mittel zur Fortsetzung des Türkenkrieges mit den europäischen Regenten Rath zu pflegen. Diese aber bewiesen ebenso viel Gleichgültigkeit für Bekämpfung der Türken, als Pius Kampfesmuth an den Tag legte. Lange wartete der Papst der Ankunft der Fürsten zu Mantua; unter den meisten derselben herrschten Zerwürfnisse, selbst zwischen dem Ungarnkönig Matthias und dem Kaiser lagen Irrungen wegen der Krone Ungarns in Mitte. Der Kaiser entschuldigte sich bei Pius, der als Aeneas Sylvius früher sein Secretär gewesen war, mit dringenden Geschäften, die ihm nicht erlaubten, persönlich zu erscheinen. Der Papst machte ihm darüber Vorwürfe. Nachdem endlich einige Reichsfürsten sich zu Mantua eingefunden hatten, eröffnete der Papst den Congreß (21. Juni 1459), ungeachtet den meisten der Versammelten, selbst päpstlichen Hofleuten, Mantua mißfiel als ein ungesunder sumpfiger Ort, wo man nichts als Frösche höre. Inzwischen kamen allmälig von allen Richtungen die Abgesandten an, unter Anderen die des Herzogs Philipp von Burgund, auch die Frankreichs und der italienischen Staaten. Am 26. September hielt der Papst an die Versammlung eine fast dreistündige Rede über die Nothwendigkeit eines Türkenzugs, über die Mittel und die Contingente der einzelnen Reiche. Nach dem Papste hielt der griechische Cardinal Bessarion (s. d. Art.) eine Rede ähnlichen Inhalts. Als die Deutschen ihr Contingent bestimmen sollten, zeigte sich Uneinigkeit zwischen den Gesandten des Kaisers, der deutschen Fürsten und der Reichsstände, woran der berühmte Rechtsgelehrte Gregor von Heimburg (s. d. Art.), als Gesandter des Herzogs Albrecht von Oesterreich, viel Schuld trug. Endlich versprachen die Deutschen dem Papste dennoch 32 000 Mann Fußvolk und 10 000 Reiter. Das Nähere sollte auf zwei Reichstagen zu Nürnberg und zu Wienerisch-Neustadt ausgemacht werden. Den Kaiser Friedrich bestimmte der Papst zum Oberfeldherrn. Allein die Uneinigkeit und die Streitigkeiten, die damals gerade unter solchen Fürsten herrschten, auf welche der Papst viel rechnen mußte, hinderten den gewünschten glücklichen Erfolg des Congresses zu Mantua; alle Reden und Berathschlagungen, womit man sich abmühte, waren nicht im Stande, die Theilnahmslosigkeit an dem heiligen Kriege zu entfernen, welche besonders durch die beständigen einheimischen Kriege in Deutschland hervorgerufen worden war. Es bedurfte der ganzen Begeisterung eines Pius, um die Sache endlich doch in den Gang zu bringen. Pius richtete zum Ueberfluß an den Sultan Mohammed ein umfassendes Sendschreiben, worin er ihm unter Zugrundelegung von Cusa's Cribratio

Alcorani die Wahrheit des Christenthums und die Irrthümer des Islam vor Augen legt. Endlich begab sich Pius, obschon bedeutend leidend, jedoch vertrauend auf Gott und auf ein Kriegsheer von mehr als 88000 Mann unter dem tapfern Scanderbeg, persönlich zum Kreuzheere, erlag aber unterwegs bald seinen Leiden, nachdem er den Cardinälen den Krieg gegen den Christenfeind an das Herz gelegt hatte. Die Versammlung von Mantua benutzte Pius auch dazu, ein strenges Verbot gegen alle Appellationen vom päpstlichen Stuhle bekannt zu geben. (Vgl. Heinemann, Aeneas Sylvius als Prediger des Kreuzzuges, Bernburg 1855; Hefele-Hergenröther, Conciliengeschichte VIII, 101 ff.) [Düx.]

Manualbeneficium, s. Kirchenamt VII, 514.

Manuale (ἐγχειρίδιον), auch pastorale, parochiale, liber officialis, heißt das Handbuch, welches dem Seelsorger in Kürze die Anweisung zur Administration der Sacramente und zur Vornahme der liturgischen Verrichtungen bietet. Es ist demnach gleich mit Agende (s. d. Art.).

Manuductor (μεσόχορος) in der alten Kirche der in Mitte des Chores stehende Aufseher, welcher den Sängern mit der Hand das Zeichen zum Beginne des Gesanges gab.

Manuel Kalekas, s. Kalekas.

Manus mortua, s. Amortisation.

Maon (מָעוֹן), im A. T. nach der Vulgata Name einer Ortschaft auf dem Gebirge Juda, welche Jos. 15, 55 zum Erbtheil des Stammes Juda gerechnet wird. In der Nähe lag Carmel, der spätere Wohnort Nabals und Abigails (Jos. 15, 55. 1 Sam. 25, 2). Die höhlenreiche Umgegend dieser Stadt, die „Wüste Maon", war eine Zeit lang der Aufenthalt Davids und seiner Leute während der Verfolgung Sauls (1 Sam. 25, 2. 4). Hier würde er durch die Verrätherei der Ziphiter in die Hände seines Feindes gefallen sein, wenn nicht ein feindlicher Einfall der Philister Saul genöthigt hätte, schleunigst gegen diese zu ziehen. Die Stelle ist wiedergefunden in Tell Ma'in, einem 100 Fuß hohen Felsberg südöstlich von Hebron, von welchem aus sich eine Thalschlucht langsam zum todten Meer hin senkt. Dieß ist der nämliche Felsen, welcher David von Saul schied, als er schon Alles verloren gegeben hatte (1 Sam. 23, 26); ihn hat auch Josephus bei seiner Darstellung des Vorfalls (Antiqq. 6, 13, 2) jedenfalls im Auge. Die gleichnamige Ortschaft scheint auf der Höhe des Berges gelegen gewesen zu sein (Palest. Explor. Fund 1875, 45). [Kaulen.]

Map (Mahap, Mapus, Maup), Walter, Dichter und Satiriker, stammte aus einer ritterbürtigen Familie in Wales und wurde um 1135 in Gloucester- oder Herefordshire geboren. Er entschied sich für den geistlichen Stand und ging um 1156 nach Paris, wo er unter Anderen die theologischen Vorlesungen des Engländers Giraldus Puella (gest. 1184 als Bischof von Coventry) besuchte. Nachdem er Paris 1161 verlassen hatte, kam er an den Hof des Königs Heinrich II. Plantagenet, der ihn alsbald zu seinem Vertrauten und steten Begleiter erwählte, ging 1163 mit dem Könige nach England, trat hier in freundschaftliche Beziehungen zum hl. Thomas Becket von Canterbury und zu dessen späterem Gegner Gilbert Foliot von Hereford, und erhielt bald verschiedene Pfründen; so wurde er Präcentor zu Lincoln, Pfarrer von Westbury und Canonicus an der Paulskirche zu London. In dem Streite des Königs gegen den Erzbischof und Primas von Canterbury, der zuletzt mit der Ermordung Beckets 1170 endete, stand Map auf Seite des Königs, und die große Abneigung, die er schon seit langer Zeit gegen die Cistercienser in England in sich getragen hatte, steigerte sich in diesen Kämpfen zu tiefem Hasse und bitterer Verfolgung des Ordens. Im J. 1179 wohnte er als Gesandter seines Königs dem ersten allgemeinen Concil im Lateran bei; er gehörte dort zu der Commission, welche mit den Waldensern ein Religionsgespräch zu führen hatte. Erst als König Heinrich II. 1189 starb, verließ Map den Hof; 1196 erhielt er das Archidiaconat von Oxford; hier starb er vor dem Jahre 1210. Er hinterließ eine größere Anzahl lateinischer Gedichte, in welchen er hauptsächlich die Sitten seiner Zeit, insbesondere des Clerus, geißelt. Eine Sammlung derselben veranstaltete Thomas Wright (The Latin Poems commonly attributed to Walter Mapes, London, Camden Society, 1841). Als dann ein gewisser Gaufried, vielleicht der Bischof Gaufried von Ely (gest. 1189), ihn einst bat, ein Lehrgedicht zu verfassen, in welchem Volkssagen und geschichtliche Vorbilder in einer erhebenden und ergötzenden Weise vorgetragen würden, unternahm Map eine solche Sammlung, bei welcher ihm der Policraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum von Johannes von Salisbury (s. d. Art. VI, 1764) als Muster diente. Er kam aber nicht zur Ausarbeitung in metrischer Form, sondern hinterließ in Prosa die für Mythologie und Geschichte Englands wichtige Sammlung, an welcher er bis 1193 gearbeitet zu haben scheint. Eine Ausgabe nach dem einzigen Manuscripte zu Oxford besorgte Th. Wright (Gualteri Mapes de nugis curialium distinctiones quinque, Lond., Camden Society, 1850). (Vgl. Wright l. c. Preface; Phillips, Walter Map, Beitrag zur Gesch. König Heinrichs II. v. England und des Lebens an seinem Hofe, in den Sitz.-Ber. der Wiener Akad., philos.-histor. Kl. X, 1853, 319 ff., sowie in dessen Verm. Schriften, Wien 1860, III, 115 ff.) [Streber.]

Maphrian, Titel der höchsten kirchlichen Würde nach dem Patriarchen bei den Jacobiten. Die Einführung dieser Würde wird, nach dem Vorgange des Bar-Hebräus in seiner Chronik (bei Assem. Bibl. Orient. II, Dissert. de Monophys. n. 8), gewöhnlich Jacob Baradäus (s. d. Art. I, 1981) zugeschrieben. Nach Le Quien (Oriens christ. II, 1533) hätte der Patriarch in Antiochien, weil der andere monophysitische Patriarch in Alexan-

drien einen Obermetropoliten für Aethiopien gewählt habe, auch einen Primas für die noch östlicher gelegenen Diöcesen des Orients gewählt und denselben Maphrian genannt. Allein nach Silbernagl (Verfassung u. s. w. der Kirchen des Orients 258) entstand diese hierarchische Stufe erst im 7. Jahrhundert, und zwar als die jacobitischen Syrer die Würde eines Katholikos oder Primas des Orients, welchen Titel seit Kaiser Justinian der Metropolit von Seleucia und Ctesiphon führte, auch auf einen ihrer Bischöfe übertrugen. Der Name Maphrian sollte gerade seine Herrschaft über die Bischöfe des Orients bezeichnen. Vor Marutas, der als erster Maphrian bekannt ist, sollen schon drei Maphriane an unbestimmten Orten residirt haben. Marutas nahm 629 seinen Sitz zu Tagrit (Martyropolis) in Mesopotamien, und hier residirten auch seine Nachfolger (Le Quien l. c. 989 sq. 1348 sq.). Maphrian Ignatius I. Marcus machte den Versuch, sich in Bagdad niederzulassen; es gelang ihm dieß, aber nicht für lange Zeit. Der Katholikos der Nestorianer erlangte vom Khalifen 1016 ein Edict, wonach nur ihm es gestattet sein sollte, sich in Bagdad aufzuhalten, worauf der Maphrian ausgewiesen wurde. Als Tagrit 1089 von den Arabern erobert und zerstört worden war, verließ Maphrian Johannes Saliba diese Stadt und wählte Mosul zu seinem Aufenthalte. Um 1152 bat dann Ignatius Lazarus den Patriarchen Athanasius, er möge das Kloster St. Matthäi auf dem Berge Elpheh bei Mosul, das dem Patriarchen unterstand, der Jurisdiction des Maphrian hinzufügen; er wollte nämlich Mosul, Tagrit und Nineveh sowie jenes Kloster zu einer einzigen Diöcese, als Diöcese des Maphrian, vereinigen. Sein Wunsch wurde 1115 erfüllt, und seitdem war dieses Kloster Residenz des Maphrian (Le Quien l. c. 1545 sqq.; Assem. l. c. n. 8, Sedes Maphriani). Vom 13. bis 16. Jahrhundert haben die Maphriane oft gewechselt, wahrscheinlich unter dem Einfluß des unter den jacobitischen Syrern ausgebrochenen Schismas. Von 1266—1288 bekleidete der bereits genannte Bar-Hebräus (s. d. Art. I, 2005 ff.) diese Würde. Unter dem Maphrian standen anfänglich außer dem Metropoliten von Mosul 12 resp. 18 Bischöfe, welche in Arabien und Persien ihre Diöcesen hatten, und über welche er dieselbe Gewalt übte, wie der Patriarch, der sich in seine Jurisdiction keineswegs mengen durfte. Der Maphrian konnte Bisthümer errichten, Bischöfe ordiniren und absetzen; nur die Versetzung von Bischöfen stand ihm nicht zu. Weiter konnte er das Chrisma weihen, überhaupt alle Pontificalhandlungen in den orientalischen Diöcesen vornehmen, wie der Patriarch in den occidentalischen. Ohne Zustimmung des Maphrian durfte auch kein Patriarch promovirt werden. (Vgl. über alles dieses die einzige canonische Rechtsquelle, welche es bezüglich der jacobitischen Kirche gibt: Nomocanon Bar-Hebraei, bei A. Mai, Script. vet. nov. coll. X, 2, 3 sqq.) Seit dem Ende des 16. Jahrhunderts ging die Würde und das Amt des Maphrian bis auf den bloßen Titel eines „Katholikos oder Primas des Orients" unter, und er hat heute nur das einzige Recht, bei Versammlungen u. s. w. den Sitz zur Rechten des Patriarchen einzunehmen; auch ist er es, der im Erledigungsfalle gewöhnlich auf den Patriarchalstuhl erhoben wird. (Vgl. ferner Moroni, Dizion. XXX, 197 sqq.; Wiltsch, Kirchl. Geogr. I, 227. 464. II, 149 f. 371 f.; Eastern Churches by the Author of Proposals for Christian Union, Lond. 1850, 58 sqq.) [Neher.]

Mappae heißen im liturgischen Sprachgebrauch die linnenen Tücher, womit jeder Altar bedeckt sein muß. Hie und da heißen sie auch tobaleae und pallae altaris. Es bestehen in Bezug auf diesen Altarschmuck folgende Vorschriften: 1. Solcher Altardecken sollen drei sein; jedoch wird es tolerirt, wenn die untere Decke doppelt zusammengelegt ist, so daß eigentlich streng genommen nur zwei Mappae auf dem Altare liegen (Missale, Rubr. p. 1, t. 20). 2. Die obere Decke soll oblong sein und auf beiden Seiten bis zum Fußboden reichen. Indessen wird auf der letztern Bestimmung heutzutage nicht mehr so strenge gehalten; jedenfalls aber muß das obere Linnen den ganzen Altar bedecken (Cerim. Episcop. 1, c. 12, n. 11). 3. Es bestehen strenge Vorschriften, daß nur Leinwand zu solcher Altarbedeckung genommen werde; verboten ist jeder andere, wenn auch sonst noch durch Dauerhaftigkeit oder Reinheit der Leinwand nahe kommende Stoff (Congr. Rituum 15. Maji 1664); und neuerdings wieder wurde (Congr. Rituum 15. Maji 1819 decret. generale) die Unzulässigkeit von Baumwollenstoffen besonders zu erklären für nöthig gefunden. Der Grund solchen Verbotes ist die Rücksicht auf eine uralte geheiligte Tradition und auf die daran sich knüpfende mystische Bedeutung. (In reine Leinwand gewickelt wurde der Leib des Herrn in's Grab gelegt.) 4. Diese Decken müssen vom Bischof oder einem andern dazu Bevollmächtigten benedicirt sein (Miss. Rubr. l. c.). — Es kann, wie auch Bingham zugibt, keinem Zweifel unterliegen, daß, weil es ja die Ehrfurcht gegen den Leib des Herrn erforderte, die Altäre von Anfang an in der christlichen Kirche bedeckt waren. Schon der alte Gebrauch der Hebräer, den Tisch mit einem Tuche zu bedecken, führte diesen Gebrauch mit sich (s. Jahn, Häusl. Alterthümer der Hebr. I). Die Apostel behielten, wie nicht anders zu erwarten, beim heiligen Opfer und Abendmahle diesen Gebrauch bei. Wenn dem Papste St. Sylvester (c. 46 Dist. I De consecr.) oder Bonifaz eine darauf bezügliche Entscheidung zugeschrieben wird, so ist das ohne Zweifel nur von einer gesetzlichen Feststellung oder Modificirung des uralten Gebrauchs zu verstehen. Optatus von Mileve (De schismate Donatist. 6, 1) spricht von diesem Gebrauch als einem allbekannten: Quis fidelium nescit, in peragendis mysteriis ipsa ligna (d. i. altaria) linteamine cooperiri?

und Victor von Utica beklagt sich, daß die Kriegsleute des Königs Geiserich sich von den Altartüchern (de pallis altaris) hätten Beinkleider und Hemden machen lassen (Persecut. Vandal. 1, 12). Bei den Griechen werden die Altäre vierfach bedeckt: 1. Auf den Ecken liegen vier kleine Stücke Seide, worauf die Evangelisten gemalt sind, daher selbst Evangelisten genannt; 2. darüber liegt eine Mappe von feinem Leinen, κατὰ σάρκα genannt; 3. hierüber eine andere Decke, τραπεζόφορος; 4. endlich wird bei der Liturgie über diese das Corporale gebreitet. Ist der griechische Altar vom Bischof nicht consecrirt, so gestattet der griechische Ritus, darauf zu celebriren, sofern wenigstens ein ἀντιμένσιον (auch bei den Unirten gebräuchlich) darüber gebreitet ist. Dieses Antimension ist ein leinenes Tuch, vom Bischofe geweiht, in dessen vier Ecken Reliquien der Heiligen eingenäht sind. [Kerker.]

Mara (מָרָה), im A. T. Name eines Haltepunktes mit Bitterquelle, bei welcher die Israeliten auf dem Zuge aus Aegypten zu rasten genöthigt waren (Ex. 15, 23—26). Dem Zusammenhange nach kann für sicher gelten, daß die Stelle nicht weit von der Küste des Golfs von Suez gelegen war; nachgewiesen aber ist die Oertlichkeit noch nicht. Aeltere Reisende suchten sie bei der auch heute noch bittern Quelle Ain Howara, neuere in dem nicht weit davon gelegenen Wadi Amarah (Raulen, Die Wüste, Katholik 1867, II, 296 ff.; Palest. Explor. Fund 1871, 4). Die Entbehrung, welche die Israeliten an dieser Stelle zu tragen hatten, war nach den Worten der heiligen Schrift eine Versuchung für sie; es sollte sich zeigen, ob ihr Glaube auch in Widerwärtigkeiten Stand halte. Dieser Versuchung unterlagen sie, und sie würden vielleicht Gottes Gnade verscherzt haben, wenn nicht Moses als Mittler für sie aufgetreten wäre. Dieser betete inständig für sie, und infolge dessen wies Gott ihm ein Mittel an, das bittere Wasser süß und trinkbar zu machen: er zeigte ihm einen Baum, dessen Holz Moses hineinwarf, und so ward das Wasser zum Genusse brauchbar. Schon Josephus hat auch aus dieser Stelle der heiligen Schrift die Erzählung eines Wunders zu beseitigen gesucht und eine wahrhaft läppische Erklärung an die Stelle gesetzt, wonach das Bassin der Quelle ausgeschöpft worden und das nun nachquellende Wasser süß hervorgesprudelt wäre; das Holz spielt dabei keine andere Rolle, als der Stab in der Hand des Taschenspielers. Kaum weniger unpassend sind die neueren Erklärungen, wonach eine bestimmte, jetzt nicht mehr bekannte Holzart durch chemische Einwirkung das dem Wasser beigemischte Bittersalz gefällt habe (Lepsius, Reise von Theben nach der Halbinsel des Sinai, Berlin 1845, 25 f.), oder wonach das bittere Wasser durch die Zweige eines Baumes filtrirt worden und so von den festen Bestandtheilen befreit worden sei (Lange, Theol.-homiletische Erklärung des Buches Exodus, Bielefeld 1874, 51), um von der dem Text zuwiderlaufenden Erklärung von der Anwendung einer Beerenart nicht zu sprechen. Die heilige Schrift will ganz offenbar die Trinkbarmachung des Wassers als eine Frucht des Gebetes darstellen; dieß wird mit der ausdrücklich angegebenen Absicht Gottes in Zusammenhang gebracht, daß er bei den Israeliten die spätere Bundschließung anbahnen wollte (Ex. 15, 25). Demnach gehört auch der fragliche Vorfall auf das Gebiet des Uebernatürlichen, nicht der natürlichen Kräfte, und muß als Wunder betrachtet werden. So haben die Israeliten auch später selbst die Thatsache aufgefaßt, denn keinen andern Sinn hat die Stelle Judith 5, 15. Wenn Eccli. 38, 5 die Wirkung des von Moses gebrauchten Holzes mit der Kraft der Arzneimittel verglichen wird, so soll nicht jene in das Gebiet des Natürlichen hineingezogen, sondern diese in das Gebiet des Wunderbaren erhoben werden (ἐν τοῖς θαυμασίοις αὐτοῦ). Den Charakter des Wunders haben demgemäß auch die Lehrer der Kirche von diesem Vorfall immer festgehalten und denselben auf Moses' Mittlerstellung zurückgeführt. Wie diese eine Realweissagung von dem vollkommenern Amte Jesu Christi, so war das Holz zu Mara ein Hinweis auf die vollkommenere Kraft des Kreuzesholzes. (Vgl. Tertull. De bapt. 9; August. Doctr. christ. 1, 2; Contra Faust. 12, 31.) [Kaulen.]

Maran, Prudentius, gelehrter Maurjner, wurde am 14. October 1683 zu Sezanne im Ländchen Brie geboren. Nachdem er zu Paris im Collegium der vier Nationen mit glücklichem Erfolge seine Studien gemacht und sich besonders im Griechischen viele Kenntnisse erworben, trat er in die Congregation von St. Maurus und legte in der Abtei St. Faron bei Meaux die Gelübde ab (30. Januar 1703). Zu St. Denys, wo er hierauf seine Studien fortsetzte, machte er die Bekanntschaft des Abbate Passionei, nachmaligen Cardinals, der bei seinen öfteren Besuchen in der Abtei den jungen Gelehrten wegen seiner ausgezeichneten Geistesgaben schätzen lernte und mit ihm bis zum Tode in regem literarischen Verkehre blieb. Bald mußte der junge Ordensmann nach St. Germain-des-Prés übersiedeln, um seinem gelehrten Ordensgenossen Touttée bei Herausgabe der Werke des hl. Cyrill von Jerusalem behilflich zu sein. Nach Vollendung dieses Werkes überließ er sich ganz seiner Vorliebe für biblische und patristische Studien und lag diesen mit einem Eifer ob, welchen die schönsten Erfolge krönen mußten. Daneben versäumte er die Pflichten eines Priesters und Hirten nicht; er katechisirte die Kinder der Pfarrei und das Hausgesinde des Klosters; was ihm von den Erträgnissen seiner literarischen Arbeiten überlassen wurde, verwandte er auf den Ankauf guter christlicher Bücher für die Pfarrkinder und für die Armen. Die werkthätige Liebe gegen diese armen Glieder Christi war überhaupt ein hervorstechender Zug seines Charakters, der ihn sein ganzes Leben hindurch begleitete und ihm ein gesegnetes Andenken unter den Unglück-

lichen hinterließ. Da ihn der Cardinal von Biſſy in Verdacht hatte, daß er bei ſeiner Communität die Annahme der Bulle Unigenitus hintertreibe, ſo wurde Maran 1734 in die Abtei Orbais verwieſen. Einige Zeit (ſeit 1735) verlebte er hierauf auch in der Abtei St. Martin zu Pontoiſe und durfte endlich 1737 wieder nach Paris in das Haus von Blancs-Manteaux. Hier blieb er 25 Jahre ſtets beſchäftigt mit der Erfüllung ſeiner Ordensobliegenheiten, denen er auf's Gewiſſenhafteſte genügte, mit ſeinen Studien, mit literariſchen Arbeiten, aber auch mit den Werken der Nächſtenliebe. Neben den Armen waren es auch die Gewiſſensbeängſtigten, denen er ſeine Dienſte widmete. Eine Waſſerſucht machte am 2. April 1762 dieſem verdienſtvollen Leben ein Ende. Maran edirte folgende Werke: 1. Im J. 1720 erſchien unter ſeiner Obſorge und Leitung die von Dom. Touttée gefertigte Edition der Werke des hl. Cyrillus von Jeruſalem. Von Maran ſelbſt rührt die dem Werke vorgedruckte Biographie des Editors, der 1718 geſtorben war, her. 2. Dissertation sur les Semiariens, dans laquelle on défend la nouvelle édition de St. Cyrille de J. contre les auteurs des Mémoires de Trévoux, Paris 1722. Maran vertheidigt hier die von den Jeſuiten angegriffene Behauptung Touttée's, daß die Semiarianer im Grunde keine andere Meinung von der Gottheit Jeſu Chriſti feſtgehalten hätten als die katholiſchen Biſchöfe, und daß ihre Weigerung, den Ausdruck ὁμοούσιος anzunehmen, eine entſchuldbare Schwachheit ſei (ſ. Auszüge aus dieſer Schrift bei Le Cerf). 3. S. Caecilii Cypriani Episc. Carthag. et martyris opera ad Mss. Codices recognita et illust. studio et labore Stephani Baluzii Tutelensis. Absolvit post Baluzium ac praefat. et vita S. Cypriani adornavit unus ex monachis S. Mauri, Paris. 1726 in fol. 4. Ebenſo vollendete Maran auch die durch Garniers Tod unterbrochene Ausgabe der Werke des hl. Baſilius. Maran beſorgte die Ausgabe des dritten Bandes, welcher 1730 erſchien und die Briefe des Heiligen mit einer von Maran neu gefertigten lateiniſchen Ueberſetzung, mit einer ebenfalls von ihm herrührenden Biographie des hl. Baſilius und mit einer gelehrten Vorrede enthielt. 5. Justini philos. et mart. opp. quae extant omnia. Nec non Tatiani adversus Graecos orat., Athenagorae philos. Athen. legatio pro Christianis, S. Theophili Antiocheni tres ad Autolycum libri, Hermiae philos. irrisio gentilium philosophorum; item in append. supposita Justino opp. cum actis illius Martyrii et excerptis opp. deperditor. ejusdem Justini, Tatiani et Theophili. Cum Mss. Codd. collata, ac novis interpretatt., notis, admonit. et praefatione illustrata etc. Op. et stud. unius ex monachis Cong. S. Mauri, Par. 1742 in fol. Ueber Marans Ausgaben der Väter bemerkt ein neuerer Gelehrter: Prudentius Maran übertrifft an Scharfſinn alle Mauriner. Er arbeitete zugleich mit einer ſehr großen Leichtigkeit. Seine leichte und raſche Auffaſſungsgabe riß ihn jedoch oft dermaßen mit ſich fort, daß er auf Vieles nicht tief genug einging (Nolte, in der Wiener Zeitſchrift für kathol. Theologie 1854, VI, 450, Note 1). 6. Divinitas Domini nostri Jesu Christi manifesta in scripturis et traditione. Op. et stud. unius ex monach. etc., Par. 1746 in fol. Benedict XIV. ertheilte dieſem gegen die Socinianer und gegen die Ungläubigen des 18. Jahrhunderts gerichteten Werke große Lobſprüche. 7. La divinité de Notre Seigneur Jésus-Christ prouvée contre les hérétiques et les déistes, 3 vols., Par. 1751. Der dritte Band iſt eine ganz neue Arbeit Marans; in den beiden früheren hat er ſein lateiniſches Werk über denſelben Gegenſtand ſtark benutzt. 8. La doctrine de l'Ecriture et des Pères sur les guérisons miraculeuses. Par un Religieux de Paris, 1754. Die Schrift iſt gegen Lutheraner, Calviniſten u. ſ. w., hauptſächlich aber gegen eine von den religiöſen Propoſitionen des Abbé de Prades (1751 bei einer Disputation an der Sorbonne aufgeſtellt) gerichtet. Der letztere hatte unter anderen eine blasphemiſche Parallele gezogen zwiſchen den Heilungen Aesculaps und den Wunderheilungen des Herrn. Benedict XIV., dem Maran ſein Werk überreichen ließ, belobte den Verfaſſer auf's Neue. 9. In einem andern Werke hatte Maran den Beweis geführt, daß die Gabe der Wunderheilungen in der katholiſchen Kirche nie ausgeſtorben; allein ſeine Handſchrift iſt nicht gedruckt worden. 10. Les grandeurs de Jésus-Christ et la défense de sa divinité contre les PP. Hardouin et Berruyer, Jésuites. En France (Paris), 1756, 12°. (Vgl. die Artt. Berruyer und Hardouin.) 11. Maran hat auch für eine ziemliches Aufſehen erregende Gerichtsverhandlung aus Auftrag des Generaladvocaten Seguier ein Memorandum ausgearbeitet, worin er die Meinung feſthält, daß ein zum Chriſtenthum übergetretener Jude in keinem Falle bei Lebzeiten ſeiner Frau ſich wieder verheiraten dürfe. 12. Die Edition der Werke des hl. Gregor von Nazianz, welche Maran aufgetragen war, wurde, nachdem nur Weniges von ihm darin geſchehen, durch ſeinen Tod verhindert. (Taſſin, Gelehrtengeſch. von St. Maur, deutſch 1774, II, 541.) [Kerker.]

Maranatha, ſ. Anathem I, 795 und Bann I, 1934.

Marbod, Biſchof von Rennes, war einer angeſehenen Familie zu Angers entſproſſen (geb. um 1035), erhielt eine ſorgfältige wiſſenſchaftliche Ausbildung und wirkte zunächſt als Lehrer der Beredſamkeit in ſeiner Vaterſtadt in ſo erfolgreicher Weiſe, daß Biſchof Bruno ihm 1067 die Leitung der Stiftsſchule daſelbſt übertrug. Bald gehörte die Schule zu den blühendſten Frankreichs. Männer wie Samſon, Biſchof von Wincheſter, Rainald, Biſchof von Angers, Martel II., Graf von Anjou, u. A. gehörten zu ihren Schülern. Manche wollen

Marbod sogar zum Gründer der Universität Angers machen. Der Todtenrotel sagt von ihm: Ipse oratorum rex, Gallicanae arcem eloquentiae specialiter obtinebat. Im J. 1081 wurde er von seinem Bischof mit dem Amt des Archidiacons betraut, und welch großes Ansehen und Einfluß er als solcher genoß, ergibt sich aus den vielen Urkunden, die seinen Namen tragen. Im März 1096 wurde er von Papst Urban II. auf dem Concil zu Tours zum Bischof von Rennes consecrirt und leitete diese Diöcese unter den schwierigsten Verhältnissen (inter barbaros et naturali quadam armatos feritate) 28 Jahre lang mit Klugheit und Energie (superborum colla justitiae censura perdomuit). Als bei Erledigung des Stuhls von Angers i. J. 1101 Parteistreit über die Nachfolge entstand, wußte Marbod zu vermitteln und für Anerkennung seines Schülers Rainald von Martigny zu wirken. Doch bald entstand Zwiespalt zwischen beiden, indem Rainald, wahrscheinlich im ersten Amtseifer gegen die Beneficienhäufung in einer Hand, alle Beneficien, die Marbod in der Diöcese Angers besaß, ihm entzog. Erst im J. 1108 erfolgte eine Aussöhnung der beiden Prälaten. Als 88jähriger Greis legte Marbod, vom Alter gebrochen und beinahe erblindet, den Hirtenstab nieder und zog sich in das Benedictinerkloster St. Albinus zu Angers zurück, wo er bald darauf am 11. September 1123 selig im Herrn entschlief. — Von den Schriften Marbods sind erhalten: 1. sechs Briefe, deren erster, an Rainald von Angers gerichtet, uns über obige Dissidien unterrichtet; vier andere wenden sich an Religiosen und enthalten manche instructive Auseinandersetzung, so namentlich über die gottesdienstlichen Verrichtungen unwürdiger Priester. 2. Lebensbeschreibungen verschiedener kirchlichen Personen und Heiligen, so des Licinius, Bischofs von Angers, gest. ca. 600 (AA. SS. 13. Febr.); des hl. Robert, Gründers der Abtei Chaise-Dieu (AA. SS. 24. April.); des hl. Mainboeuf von Angers, gest. c. 630; des hl. Gualter, Abt von Esterp in Lothringen, gest. 1070 (AA. SS. 11. Maji); des hl. Florentius (AA. SS. 22. Sept.). 3. Gedichte verschiedenen Inhalts, so über die Buße des hl. Theophilus; über das Martyrium der sieben machabäischen Brüder, des hl. Laurentius, des hl. Victor, des hl. Mauritius mit seinen Genossen; über das Leben der Büßerin Thais in Aegypten; das Martyrium der hll. Felix und Adauctus; über Maurilius, Bischof von Angers. Dazu kommen noch eine Reihe von Hymnen verschiedenen religiösen Inhalts. Werthvoll für die Geschichte des Unterrichts sowohl, wie für Beurtheilung Marbods und seiner Zeit sind die Werke De ornamentis verborum, eine Art Rhetorik; dann De decem capitulis, De civitate Redonensi, De lapidibus pretiosis, namentlich aber die Versus canonicales, worin ein nicht eben günstiges Sittenbild des Clerus jener Zeit entworfen wird. — Von den Werken Marbods existiren verschiedene Ausgaben, die edit. princ. Paris. 1531; Col. 1539; Basil. 1555; Gottingae 1799. Die beste Gesammtausgabe erfolgte durch Beaugendre zu Paris 1708, Fol. Das Epitaphium von Rivallo, Archidiacon von Rennes, s. bei Martène, Anecdot. I. (Vgl. Histoire littéraire de la France X, 343 à 392; II, 335 ss.; Biogr. univers. XXVI, 424; Ceillier, Histoire des auteurs sacrés, 2e éd. XIV, 225 ss.; Léop. Delisle, Rouleaux des morts du IXe au XVe siècle, Paris 1866, 344.) [Knöpfler.]

Marburger Religionsgespräch, s. Disputation III, 1842 f.

Marca, Petrus de, französischer Prälat und Staatsmann, wurde am 24. Januar 1594 zu Gant in der Grafschaft Béarn geboren. Er stammte aus der alten und angesehenen Familie de Marca, die aus Spanien eingewandert war. Sie hatte an der katholischen Religion, auch nachdem die öffentliche Uebung derselben 1569 durch die Königin Johanna von Navarra unterdrückt worden war, mit Entschiedenheit festgehalten, und die Eltern gaben ihrem einzigen Sohne Petrus eine diesen Gesinnungen entsprechende Erziehung. Sie sandten den Knaben, der frühe außerordentliche Anlagen zeigte, mit neun Jahren nach Auch in das Colleg der Jesuiten. Nach Beendigung der humanistischen Studien wurde er im Colleg der Jesuiten zu Toulouse in die Philosophie eingeführt und ließ sich im August 1608 die Tonsur geben. Er hatte Neigung zum geistlichen Stande, indeß that er auf den Wunsch seiner Eltern in dieser Hinsicht keine weiteren Schritte, sondern studirte nach Beendigung der Philosophie drei Jahre an der Universität zu Toulouse Civil- und Kirchenrecht, erwarb sich aber auch in anderen Fächern, wie Geschichte und Alterthumskunde, und selbst in den theologischen Fragen, welche die Controversen mit den Calvinisten betrafen, umfassende Kenntnisse. Nach seiner Rückkehr in die Heimat trat er zu Pau mit großem Beifall als Advocat auf. Inzwischen hatten Heinrich IV. und sein Nachfolger Ludwig XIII. schon manche Schritte gethan, um die katholische Religion in Béarn wieder herzustellen, und als ein Mitglied des großen Rathes oder Senates von Pau, der ganz aus Protestanten bestand, mit Tod abging, wurde Hieronymus de Marca, Canonicus zu Lescar und Doctor beider Rechte, vom Könige an dessen Stelle gesetzt. Da indeß der Rath gegen die Aufnahme eines Geistlichen den heftigsten Widerstand leistete, so verzichtete Hieronymus auf die Stellung zu Gunsten seines Neffen Petrus de Marca. Dieser wurde dann, obgleich noch sehr jung, im J. 1615 durch ein Diplom Ludwigs XIII. zum Mitglied des Rathes ernannt. In dieser Stellung machte Petrus sich um die katholische Sache sehr verdient und beförderte mit großem Eifer die völlige Wiederherstellung des Katholicismus in Béarn. Als dann Ludwig XIII. den Rath von Pau 1620 in ein Parlament umgestaltete, wurde Petrus de Marca als Präsident an die Spitze des-

ſelben geſtellt. Inzwiſchen verehelichte er ſich und erhielt von ſeiner Gemahlin Margaretha de Fargnes mehrere Kinder. Nach ihrem frühen Tode (1632) beſchloß Marca, Wittwer zu bleiben. Da er mehrere gelehrte Diſſertationen, beſonders über religiöſe Controverſen, geſchrieben hatte, die in weiteren Kreiſen bekannt wurden, und auch als Vertreter des Parlamentes von Pau öfter zu Paris ſich aufhielt, ſo erwarb er ſich bald einen bedeutenden Ruf. Auf Empfehlung des Kanzlers Seguier berief ihn Ludwig XIII. im J. 1639 in den Staatsrath, da er für denſelben ein Mitglied wünſchte, das im Civil- und Kirchenrecht hervorragende Tüchtigkeit beſitze. Im folgenden Jahre gab Marca ſeine Geſchichte von Béarn heraus, an der er lange gearbeitet hatte, und ſchrieb mehrere wichtige kirchenrechtliche Abhandlungen für den Cardinal Richelieu. Bald darauf (1641) veröffentlichte er ſein bedeutendes Werk Dissertationes de Concordia Sacerdotii et Imperii, seu de libertatibus Ecclesiae Gallicanae. Den Nebentitel de libertatibus etc. fügte er nur ungern auf Andringen des Buchhändlers hinzu, um den Verkauf des Werkes zu befördern. Die nächſte Veranlaſſung zur Verfaſſung des Buches war die zu Paris 1640 erſchienene Schrift Optati Galli de cavendo schismate liber paraeneticus, deren Auctor der Doctor der Sorbonne Claude Harſent war. Es hatte ſich um jene Zeit das Gerücht verbreitet, Richelieu beabſichtige, in Frankreich ein Patriarchat zu errichten, um die franzöſiſche Kirche von Rom noch unabhängiger zu machen. Die Schrift Harſent's war eine bittere Satire auf dieſes Project; zugleich polemiſirte ſie gegen die kurz zuvor erſchienenen Werke Dupins über die gallicaniſchen Freiheiten, deren letzte Conſequenz allerdings die Errichtung eines franzöſiſchen Patriarchats geweſen ſein würde, und gab zu verſtehen, daß Richelieu ſchon einen hervorragenden Mann zur Durchführung ſeines Planes gewonnen habe. Letzteres deutete man auf Petrus de Marca. Der Liber Optati wurde durch das Parlament und mehrere Biſchöfe verurtheilt, und es erſchienen baldigſt mehrere Gegenſchriften. Da ſie dem König nicht genügend erſchienen, erhielt de Marca den Auftrag, durch ein größeres Werk den Nachweis zu liefern, daß die gallicaniſchen Freiheiten und die ſchuldige Achtung vor dem heiligen Stuhle wohl vereinbar, ja daß die erſteren, richtig verſtanden, das rechte Mittel ſeien, um die Eintracht zwiſchen beiden Gewalten zu ſichern (Reuſch II, 364). In dieſem Sinne verfaßte alſo Marca ſein Werk. Die vier erſten Bücher der Concordia erſchienen 1641; ſie ſind mit großer Gelehrſamkeit und formeller Gewandtheit geſchrieben und handeln von der Auctorität des Papſtes und der weltlichen Fürſten, von den Freiheiten der gallicaniſchen Kirche, der Ausführung der Disciplinargeſetze und der königlichen custodia canonum et legum ecclesiasticarum. Wenngleich indeß de Marca in der Form eine große Mäßigung beobachtet und nicht ſelten das Anſehen des apoſtoliſchen Stuhles hervorzuheben ſcheint, ſo liegen doch dem Werke die irrigen gallicaniſchen Anſichten zu Grunde, und auch die Darſtellung der Thatſachen, ſowie die Interpretation der Documente iſt durch dieſelben beeinflußt. So rührt von de Marca die vielbeſprochene Auslegung des Florentiner Decretes über den Primat des Papſtes her, das Concil habe erklärt, daß dem Papſte ſeine Vorrechte nach dem Maße (quem ad modum), wie ſie von den Concilien und den Canones feſtgeſtellt ſeien, zukommen, ebenſo die Behauptung, daß der lateiniſche Text nach dem griechiſchen auszulegen ſei (Conc. 3, 8). Es konnte nicht fehlen, daß man in Rom Manches in dem Werke irrig und anſtößig fand und durch ein Decret der Indexcongregation vom 12. Juni 1642 dasſelbe verbot.

Im December 1642 wurde de Marca vom König zum Biſchof von Conſerans ernannt; ihm war dieſe Ernennung ganz genehm, da er Wittwer war und die Neigung zum geiſtlichen Stande immerfort bewahrt hatte. Indeß war die Cenſur, welche ſein Werk getroffen hatte, ein nicht geringes Hinderniß für ſeine Beſtätigung von Seiten des apoſtoliſchen Stuhles, und längere Zeit verging, ehe dieſelbe erfolgte. Schon im J. 1642 hatte Marca, nachdem er die Cenſur erfahren, durch ein Mémoire zu zeigen geſucht, daß es ſeine Abſicht durchaus nicht geweſen ſei, das Anſehen des apoſtoliſchen Stuhles herabzuſetzen, ſondern vielmehr die Rechte desſelben zu vertheidigen. Er ſuchte auch in den folgenden Jahren durch mehrere Schriften ſeine Anhänglichkeit an denſelben zu zeigen; ſo veröffentlichte er das von ihm aufgefundene Schreiben des Papſtes Vigilius an Eutychius von Conſtantinopel nach dem fünften allgemeinen Concil, welches die definitive Verurtheilung der drei Kapitel enthält, und ſuchte durch eine fortgeſetzte Correſpondenz mit den leitenden Perſönlichkeiten in Rom ſeine Beſtätigung als Biſchof zu erlangen. Da er ſich aber nicht entſchließen wollte, auf alle ihm geſtellten Bedingungen einzugehen, zog ſich die Angelegenheit in die Länge. Im J. 1644 wurde er als Generalviſitator vom Hofe nach Catalonien geſchickt, welches infolge der Kriege mit Spanien in Händen der Franzoſen war; er hielt ſich in Barcelona auf und waltete mit großer Umſicht ſeines Amtes. Nachdem Urban VIII. geſtorben war und Innocenz X. den päpſtlichen Stuhl beſtiegen hatte, wurden die Verhandlungen wegen des Biſthums fortgeſetzt. Indeß bereitete ſich Marca neue Schwierigkeiten. In einer Streitfrage über die Beſetzung eines Canonicats in Barcelona vertheidigte er in einem Briefe an den Archidiacon Meſſades das Vorgehen der franzöſiſchen Regierung; dieſer Brief wurde ohne ſein Vorwiſſen gedruckt und kurz darauf, am 18. December 1646, von der Indexcongregation gleichfalls verboten. Im Juni 1647 erkrankte de Marca bedenklich; er empfing zur Zeit dieſer Krankheit den Beſuch des römiſchen Prälaten Candiotti, der i-

kirchlichen Angelegenheiten nach Catalonien gekommen war. Bei dieser Gelegenheit verstand er sich am 14. August zu einer Retractation, welche geeignet war, die Hindernisse für seine Bestätigung als Bischof zu heben. Es heißt in derselben: Profiteor, me in omnibus sequi et amplecti eam doctrinam de jurisdictione ac immunitate ecclesiastica ceterisque rebus et causis ecclesiasticis, quam docet Romana ecclesia, eique firmiter adhaerere. Quaecunque vero huic doctrinae contraria scripsi in libro de concordia sacerdotii et imperii, et in epistola Hyacintho Messades Archidiacono Empuritano ecclesiae Gerundensis directa, a me editis, quae postea decretis sacrae congregationis Indicis damnata sunt, ea quoque et nunc damno, et in altera ejus libri editione me emendaturum spondeo, eandemque Ecclesiae doctrinam etiam in reliqua operis parte a me edenda me secuturum promitto. Profiteorque, singularia illa jura, quibus in negotiis ecclesiasticis Rex christianissimus utitur, nonnisi ex privilegio apostolico posse exerceri. Alioquin legitime non usurparentur. Diese Retractation sucht Baluze darzustellen als eine dem schwer erkrankten Manne abgedrungene Erklärung, die seinen wahren Gesinnungen nicht entsprach; allein es liegt kein genügender Grund vor, sie nicht für aufrichtig zu halten. Marca genas bald darauf von seiner Krankheit und machte zur Danksagung einen Besuch in dem berühmten Wallfahrtsorte Montserrat. Dort feierte sein Vetter und langjähriger Hausgenosse Paul de Faget seine erste Messe, und Marca machte zum Danke für seine Genesung das Gelöbniß, selbst die Weihen zu empfangen, möge seine Bestätigung als Bischof erfolgen oder nicht. Er suchte auch baldigst in Rom um die nöthige Dispens hinsichtlich der Interstitien für die höheren Weihen nach. Als er nun kurz darauf, am 16. December 1647, endlich präconisirt wurde, ließ er sich am 2. April 1648 zu Barcelona von dem Carmeliten Bernard von der hl. Teresa, Bischof von Babylon, der kurz zuvor aus dem Orient zurückgekehrt war, zum Priester weihen. Am 20. December desselben Jahres erhielt er zu Narbonne vom Erzbischof Claudius de Rebé die bischöfliche Consecration. Er mußte indeß noch bis zum Juli 1651 in seiner Stellung in Catalonien bleiben; dann erhielt er die Erlaubniß, nach Frankreich zurückzukehren, und nahm endlich Anfangs August von seinem Bisthum Conserans Besitz. Im September starb der Erzbischof von Toulouse, Karl de Montchal, und Marca wurde vom Könige im Mai 1652 zu seinem Nachfolger ernannt. Indeß wurde auch jetzt die Bestätigung in Rom verzögert; nach Angabe der beiden Biographen Marca's, Baluze und Faget, weil er des Jansenismus verdächtigt war, nach einer andern Angabe, die wohl richtiger ist, weil er beschuldigt wurde, in einer Rede nach der Gefangennehmung des Cardinals Retz vor dem König die Rechte des apostolischen Stuhles nicht genugsam gewahrt zu haben (Reusch a. a. O.). Die Präconisation zog sich bis zum März 1654 hinaus. Staatsgeschäfte waren die Ursache, daß Marca erst im März des folgenden Jahres von seinem Stuhle Besitz nehmen konnte, und auch in der Folge mußte er wegen seiner hohen Stellung im Staatsrath und später als Staatsminister oft von Toulouse abwesend sein. Als Delegat der Kirchenprovinz Toulouse wohnte er 1656 der Versammlung des Clerus zu Paris bei. Er nahm in derselben eine hervorragende Stellung ein und zeigte sich als den entschiedensten Gegner des Jansenismus; durch seine Bemühungen besonders wurden die Decrete der Päpste gegen den Jansenismus von der Versammlung bereitwilligst angenommen und auch ein Formular entworfen, das dem gesammten Clerus zur Unterschrift vorgelegt werden sollte. Alexander VII. richtete infolge dessen 1657 ein Schreiben an Marca, in dem er seinen Eifer mit Lobeserhebungen anerkannte und ihn ermunterte, in diesen Gesinnungen der Anhänglichkeit an den heiligen Stuhl zu beharren. Zu jener Zeit schrieb der Erzbischof auch eine Darlegung (Relation) der Ereignisse in Frankreich, die auf die fünf Propositionen des Jansenius und auf den Jansenismus Bezug hatten; dieselbe wurde den Acten der Versammlung des Clerus einverleibt und auch besonders herausgegeben. Den Jansenisten wurde der Erzbischof von jetzt an sehr verhaßt; sie griffen ihn in mehreren Broschüren an und suchten seinem Rufe zu schaden. Im Jahre 1660 war Marca wieder in Catalonien, wo er die Verhandlungen zur Bestimmung der Grenze zwischen Frankreich und Spanien leitete. Um diese Zeit vollendete er eine Beschreibung Cataloniens und der angrenzenden Provinzen unter dem Titel **Marca Hispanica sive Limes Hispanicus**. Sie wurde später, nach Marca's Tode, im J. 1688, von Baluze herausgegeben. Als der Cardinal Retz am 15. Februar 1662 seine Abdankung als Erzbischof von Paris gab, ernannte Ludwig XIV. Marca zu dessen Nachfolger und suchte unter dem 26. desselben Monats in Rom um seine Bestätigung nach. Auch der Erzbischof, der sich damals in Paris aufhielt, that die nöthigen Schritte, um seine Translation von Toulouse zu erlangen. Während der Verhandlungen jedoch fiel er in eine schwere Krankheit, der er am 29. Juni 1662 erlag. Drei Tage vorher war ihm noch das Document seiner Präconisation zum Erzbischof von Paris eingehändigt worden. Er fand deßhalb auch in der Metropolitankirche von Paris sein Grab.

Im J. 1663 veröffentlichte Stephan Baluze, der in den letzten sechs Jahren Hausgenosse Marca's und Gehilfe bei seinen literarischen Arbeiten gewesen war, eine neue vervollständigte Ausgabe der Concordia. Er übersetzte das sechste, siebente und zum größten Theil das achte Buch, welche Marca nur französisch hinterlassen hatte, in's Lateinische und vollendete das fünfte Buch, welches nur zum kleinsten Theile von Marca hinterlassen worden

war. Auch fügte er eine Vita des Erzbischofs hinzu, die er später noch erweiterte. Diese Ausgabe wurde von der Indexcongregation am 17. November 1664 verboten durch ein Decret, in dem es heißt: De concordia sacerdotii et imperii seu de libertatibus ecclesiae Gallicanae liber a Stephano Balutio impressus Parisiis 1663, perperam adscriptus Petro de Marca, ex cujus retractatis scriptis aliorumque erroneis sententiis opera praefati Balutii editus. Mit Recht konnte die Congregation diese Ausdrücke gebrauchen, denn Marca hatte längst eine förmliche Retractation gegeben und versprochen, bei einer neuen Ausgabe sowohl das in den vier ersten Büchern Beanstandete zu verbessern, als in der Fortsetzung des Buches den richtigen Grundsätzen zu folgen. Die von Baluze ergänzten Theile des fünften Buches aber brachten geradezu beleidigende Ausführungen gegen den apostolischen Stuhl, die Marca sich nie erlaubt haben würde. Baluze behauptete zwar in der Vorrede, daß Marca ihn in seinen letzten Lebenstagen mit der Herausgabe und Fertigstellung seiner hinterlassenen Schriften beauftragt habe. Indeß der Vetter des Erzbischofs, Paul de Faget, der denselben als sein Vicar in Toulouse vertreten hatte und in der Folge als Agent des Clerus in seinen Versammlungen zu Paris thätig war, versichert in seiner Vita Petri de Marca und in zwei Briefen, die er 1668 gegen Baluze schrieb, daß der Erzbischof keineswegs die Veröffentlichung seines Werkes nach seinem Tode gewollt habe, und daß die Behauptung, Baluze sei mit der Herausgabe beauftragt worden, eine Lüge sei, die man der Eitelkeit dieses Mannes zuschreiben müsse. De Marca sei überzeugt gewesen, daß mannigfache Aenderungen in seinen Schriften nöthig seien; da er aber dazu nicht die Zeit gefunden, so habe er die Veröffentlichung derselben nicht gewünscht, sondern verordnet, daß seine Manuscripte seinem Sohne, dem Präsidenten des Parlaments zu Pau, zuzustellen seien. Baluze habe das auch gethan, aber eine Abschrift zurückbehalten und nach dieser die Ausgabe veranstaltet. Mit großer Heftigkeit suchte Baluze diese Anklagen zurückzuweisen und gab im Jahre 1669 das Buch neuerdings heraus; er fügte noch 16 Dissertationen historischen und kirchenrechtlichen Inhalts bei, die zum Theil schon früher erschienen waren. Später wurde die Concordia noch an verschiedenen Orten neu aufgelegt. Der genannte Vetter Marca's, Paul de Faget, ließ im Jahre 1668 nebst einer Vita des Erzbischofs einige andere Dissertationen de Marca's drucken, die theils in lateinischer, theils in französischer Sprache geschrieben waren. Es waren darunter Abhandlungen über die Eucharistie, das Meßopfer, die Buße und die Ehe. Als die Sachen schon im Druck waren, verlangten die Censoren der Sorbonne, daß die französische Abhandlung über die Eucharistie nicht veröffentlicht, und daß zu der lateinischen über denselben Gegenstand Cartons gedruckt würden, da sie fürchteten, Einiges könne als der calvinischen Lehre günstig gedeutet werden. Marca hatte diese Dissertationen geschrieben, als er etwa 23 Jahre alt war, und zwar zur Widerlegung der Calvinisten; da er indeß in der Theologie damals weniger bewandert war, so wäre es nicht zu verwundern gewesen, wenn Einiges zu Mißdeutungen hätte Anlaß geben können. Die Pariser Ausgabe erschien gemäß den Forderungen der Censoren; durch Indiscretion des Druckers kam aber ein vollständiges Exemplar in die Hände des calvinischen Predigers Claude, der 1669 in Holland einen Nachdruck der unveränderten Vorlage veranstaltete. Doch scheint es nicht, daß die Calviner versucht haben, Marca's Ausführungen zu ihren Gunsten zu verwenden; an seiner Rechtgläubigkeit konnte auch nicht der geringste Zweifel sein. Was den Charakter des Erzbischofs und Staatsmannes betrifft, so war er der Kirche von Herzen ergeben und auch persönlich ein frommer Prälat. Als Theologe war er nicht tief und gründlich genug durchgebildet; auf historischem und juristischem Gebiete jedoch besaß er umfassende Gelehrsamkeit. In seinem Hauptwerke, der Concordia Sacerdotii et Imperii, tritt zu sehr der Diplomat und Staatsmann hervor, der eine vermittelnde Stellung nehmen will und aus Rücksichten der Opportunität bald die Auctorität des apostolischen Stuhles hervorhebt, bald die vermeintlichen gallicanischen Freiheiten aufrecht zu halten und zu beweisen sucht, ohne in folgerichtiger Weise auf die festen Grundsätze der Theologie und des Kirchenrechtes sich zu stützen. (Vgl. Balutii Vita ill. viri Petri de Marca Archiepiscopi Parisiensis, Paris. 1663. 1669, der Concordia vorgedruckt; P. de Faget, Vita ill. et rev. Petri de Marca Par. Archiepiscopi, Paris. 1668, den Dissertationen beigegeben; Bayle, Dictionn. hist.; Reusch, Index der verbotenen Bücher II, 364 ff.; Hurter, Nomenclat. liter. I, 896 sq.) [Jungmann.]

Marcellina, die hl., die ältere Schwester des hl. Ambrosius, wurde um 330 geboren. Nach ihres Vaters Tod lebte sie mit ihrer Mutter längere Zeit in Rom und ließ sich nach strenger Prüfung durch Papst Liberius zu Weihnachten 353 in die Schaar der gottgeweihten Jungfrauen aufnehmen. Nachdem auch ihre Mutter gestorben war, stellte sie sich in Mailand unter die Seelenleitung ihres heiligen Bruders. Ambrosius, der sie sehr liebte, widmete ihr seine drei Bücher über die Jungfrauen. Sie überlebte ihren Bruder um einige Jahre und konnte dem Cleriker Paulinus, welcher das Leben des hl. Ambrosius schrieb, noch viele Einzelheiten über denselben mittheilen. Ihr Tod erfolgte um 398; sie wurde in der Krypta der ambrosianischen Basilika beigesetzt. Ihr Fest ist nach dem römischen Martyrologium am 17. Juli. Ueber eine Frauengenossenschaft unter ihrem und ihres Bruders Namen s. d. Art. Annunciaten I, 876. (Vgl. Boll. Julii IV, 231 sq.; C. Biraghi, Leben der heiligen Jungfrau Marcellina, aus dem Italienischen, Kempten 1879.) [Streber.]

Marcellina, die Gnostikerin, hat nur dadurch Bedeutung, daß sie dem gnostischen System der Karpokratianer (s. d. Art. Karpokrates) Eingang in Rom verschaffte, wo sie unter dem Papst Anicet gegen das Jahr 160 auftrat und nach den übereinstimmenden Berichten der Alten (Iren. Adv. haeres. 1, 25, 6; Epiphan. Haeres. 27, n. 6) Viele gewann. Sie mag wohl in der gebildeten Hauptstadt dadurch Aufsehen erregt und Anhänger gefunden haben, daß sie als Frau bei ihren Vorträgen mit den Bildern des Pythagoras, Homer, Plato und Aristoteles auch das angeblich auf Befehl des Pilatus verfertigte Bildniß Jesu und das Bild des Apostels Paulus aufstellte, diese Bilder nach heidnischer Sitte bekränzte, ihnen Weihrauch streute und göttliche Verehrung bezeigte (Iren. l. c.; Epiphan. l. c.; August., De haeres. c. 7. Praedestinatus c. 7, in Sirmondi Opp. var., ed. Venet. I, 270). Der gleichzeitige heidnische Philosoph Celsus (s. d. Art.) erwähnt in seiner Streitschrift gegen die Christen als eine eigene christliche Secte „die Marcelliniſten (Μαρκελλιανοί), die ihren Namen von der Marcellina haben" (Origen., C. Celsum 5, n. 62, ed. Ruaei I, 626) und nicht zu verwechseln sind mit den Marcellianern, den Anhängern des Bischofs Marcellus von Ancyra (s. d. Art.) im 4. Jahrhundert. Doch war die Secte der Marcelliniſten, die wohl nur zu Rom unter diesem Namen bekannt war, offenbar bloß ein Zweig der Karpokratianer, ohne in den Irrthümern selbst etwas Besonderes zu haben. Das eitle Weib mochte die Lehre des Karpokrates als ihre eigene vortragen, weßhalb die Secte in Rom nach ihr genannt ward, die alten Väter und Kirchenschriftsteller aber sie nur bei der Secte der Karpokratianer als Hauptverbreiterin namhaft machen. Daher konnte auch Origenes im 3. Jahrhundert bezeugen, daß er von dieser Secte trotz seines eifrigen Forschens in der christlichen Lehre und in den verschiedenen Meinungen ihrer Bekenner nie etwas gehört habe (Origen. l. c.); welche Angabe wir mindestens als ein sicheres Zeichen betrachten dürfen, daß die Secte der Marcelliniſten jedenfalls um die Mitte des 3. Jahrhunderts nicht mehr existirte, und daß sie daher wohl nur eine vorübergehende Erscheinung unter dem wetterwendischen hohen und niedern Pöbel der großen Welthauptstadt gewesen ist. [Feßler.]

Marcellinus, der hl., Papst (296—304), war nach dem Liber pontificalis Römer und Sohn eines Projectus. Der liberianische oder philokalianische Katalog berichtet über seine Regierungsdauer: Fuit temporibus Diocletiani et Maximiani ex die prid. kal. jul., a cons. Diocletiano VI et Constantio II usque in cons. Diocletiano IX et Maximiano VIII, quo tempore fuit persecutio. Die hier angegebenen Consulate entsprechen den Jahren 296 und 304, welche für die Regierungszeit des Papstes gesichert sind. Als gewiß erscheint auch das Datum des 30. Juni für den Regierungsantritt, während der als Todestag gewöhnlich angenommene 26. April nur die Gewähr des Liber pontificalis für sich hat; nach der Dauer der Regierung, wie sie der obige Katalog weiterhin angibt, nämlich 8 Jahre 3 Monate und 25 Tage, würde vielmehr der 24. October als Todestag anzunehmen sein (Duchesne, Lib. pont. I, 6 et p. CCXLVIII sqq.). Papst Marcellus wird von Eusebius erwähnt, welcher (H. E. 7, 32) von ihm in etwas dunkler Wendung sagt, er sei in die (diocletianische) Verfolgung verwickelt gewesen. Theodoret (H. E. 1, 2) sagt bestimmter, Marcellin habe sich in der Verfolgung ausgezeichnet (τὸν ἐν διωγμῷ διαπρέψαντα). In der römischen Kirche war nachweislich wenigstens seit Ausgang des 5. Jahrhunderts sein Andenken als das eines Papstes, der im Bekenntniß des Glaubens und für das Bekenntniß gestorben, geehrt, und seine Grabstätte wurde im 6. und 7. Jahrhundert von den Pilgern besucht, obwohl schon damals ungünstige Aussagen und Zweifel seiner Geschichte anhingen. Schon das erste Verfolgungsedict, 303 zu Nicomedien veröffentlicht, wurde im Occident und speciell in Rom durch Maximianus Herculeus schonungslos ausgeführt, während Constantius Chlorus in seinem Reichsgebiet nachsichtiger war; die römische Kirche sah durch dasselbe über sich verhängt Zerstörung der gottesdienstlichen Versammlungsorte und der heiligen Bücher, Verbot der religiösen Zusammenkünfte, Bestrafung der Gläubigen durch Entziehung der Aemter oder der Freiheit. Marcellinus hatte in ruhigerer Zeit die Gefahr vorausgesehen, welche für die christlichen Oratorien, in denen man über den Katakomben am offenen Tage die Liturgie zu feiern pflegte, herankommen würde; in seinen Tagen und schon vor ihm wurden im Schoße der Katakomben viele ineinandergehende Kammern größern Umfanges ausgegraben, welche gottesdienstlichen Zwecken in der Noth gewidmet sein sollten. Eine solche Kammer im Cömeterium des hl. Calixtus hat noch das Andenken des Papstes bewahrt; sie redet in einer Inschrift von einem cubiculum duplex als einem unter der Fürsorge des Archidiacons Severus ausgeführten Werke, welcher dasselbe jussu papae sui Marcellini begonnen habe (de Rossi, Roma sott. III, 46; vgl. tav. 5, n. 3. Ueber die Anlage der genannten Kammern überhaupt ib. 57. 63. 64. 70. 73 und öfter). Aller Wahrscheinlichkeit nach wurde eben beim Beginne der diocletianischen Verfolgung das Oratorium des hl. Xystus II., welches sich in Form einer cella trichora über der Calixtuskatakombe erhob, zerstört. De Rossi weist dieser Epoche und der Zeit Marcellins auch diejenigen mit großer Vorsicht und vielem Kostenaufwande ausgeführten Arbeiten in der genannten Katakombe zu, durch welche die Zugänge zu der Grab-Krypta der Päpste, dem Bestattungsort der hl. Cäcilia, den sogen. Sacramentskapellen und den Hauptgalerien dieser Region verschüttet wurden, bis Papst Damasus I. sie zum Theile wieder eröffnete (Roma sott. I, 213; II, 106. 259. 379;

und die Leistung persönlicher Genugthuung seitens des Papstes gar nicht genannt war, der Papst vielmehr bloß durch das Martyrium Genugthuung gab. Das Martyrium wird überhaupt hier zum ersten Male mitgetheilt: Marcellinus ad sacrificium ductus est ut turificaret, quod et fecit. Et post paucos dies, paenitentiam (sic) ductus, ab eodem Diocletiano (der gar nicht in Rom war) pro fide Christi cum Claudio et Cyrino et Antonino (sonst unbekannte Martyrer, die erst im 9. Jahrhundert auf Grund des Lib. pont. in die Martyrologien aufgenommen werden) capite sunt truncati et martyrio coronantur. Diocletian, heißt es dann, hätte ihre Leiber 25 Tage öffentlich liegen lassen, wonach der Presbyter Marcellus dieselben bestattet habe in via Salaria in cymiterio Priscillae in cubiculum, qui patet usque in hodiernum diem (also im 6. Jahrhundert und wohl schon früher besucht; andere gewichtige Handschriften haben: in cubiculo claro etc.), quod ipse praeceperat paenitens dum traheretur ad occisionem, in crypta juxta corpus sancti Criscentionis. An irrthümlichen Angaben und an Verwechslungen in Bezug auf die Heiligengeschichte ist im Liber pont. bekanntlich kein Mangel. Sein Bericht allein kann weder den Abfall noch das Martyrium unbedingt glaubwürdig machen. Aber die topographischen Notizen dieser Quelle wenigstens sind überhaupt glaubwürdig, und die vorliegenden über Marcellins besuchte Krypta finden anderweitige Bestätigung. Die Itinerare der römischen Heiligthümer und Cömeterien vom 7. Jahrhundert nennen nämlich die Grabkammer des obigen hl. Crescentio (Crescentius, Crescentianus) in den Katakomben der Priscilla, und eine derselben, von de Rossi als Epitome de locis ss. martyrum veröffentlicht (Roma sott. I, 176), gibt unter verschiedenen anderen Heiligengräbern auch dasjenige des Papstes Marcellinus an. In jüngster Zeit haben de Rossi's Ausgrabungen das cubiculum Crescentio's und Marcellins zugänglich gemacht (de Rossi, Bull. di archeol. crist. 1888, 103 ss.). Wegen seiner guten Beleuchtung durch einen nach oben gehenden Schacht entspricht es dem ihm gegebenen Epitheton clarum. Von Denkmälern oder Inschriften, die sich auf Marcellin bezögen, hat sich bei seinem verwüsteten Zustande nichts gefunden. Ein großes Fresco des 4. Jahrhunderts in der Grabkammer zeigt jedoch das standhafte Bekenntniß der drei Jünglinge vor der Statue Nabuchodonosors (de Rossi, Bullettino 1888, tav. 4). Dieses Bild kann vielleicht mit Marcellins Geschichte in Beziehung gebracht werden. Es wäre gleichsam ein Protest gegen die ungünstigen Aussagen, eine Darstellung seiner Glaubenstreue, wie sie von anderen Glaubensbekennern unter der Figur Daniels in der Löwengrube gegeben wurde (Wilpert). Die Auctorität, welche der Liber pontificalis erlangte, fixirte indessen Marcellins Geschichte für die Folgezeit: er ist ein glorreicher Martyrer, der aber vor seinem Lebensopfer ein Beispiel der Schwäche menschlicher Natur gab. In dieser Form wird seine Geschichte beispielsweise von Papst Nicolaus I. (gest. 867) angeführt, in dieser drang sie in die Lesungen des römischen Breviers, wo sie sich trotz der Einwendungen der katholischen und der nicht katholischen Kritik sogar mit dem Sinuessa-Concile bis zum Jahre 1883 behauptete. Erst in diesem Jahre ließ Cardinal Bartolini zugleich mit Aenderungen in anderen Heiligenlectionen auch das Concil sowie den Fall des Papstes streichen. Es erhellt aus allem oben Dargelegten und namentlich aus dem Uebergehen Marcellins in den nur 32 Jahre nach seinem Tode angefertigten officiellen Documenten der römischen Kirche, daß das Andenken des heiligen Mannes anfänglich wenigstens nicht ganz ohne Trübung war. Wodurch er Anlaß dazu gegeben hat, wissen wir nicht; ob eine Schuld vorlag, und wie etwa die Sühnung beschaffen, entzieht sich ebenfalls der Kenntniß. Sehr möglich, daß irgend eine mißverständliche Handlung seinerseits geschah, welche bei der durch die plötzliche Verfolgung erzeugten Verwirrung und bei der Erschwerung der Communication die ungünstigen Meinungen über ihn hervorrief. Wäre er aber als wirklicher traditor oder thurificatus in die Bücher der Stadtobrigkeit jemals eingeschrieben worden, wie es mit den anderen Apostaten zu geschehen pflegte, so würden die Donatisten bei den Disputationen mit dem hl. Augustinus gewiß die Acten hervorgezogen haben. Diesen Häretikern aber, sowie auch der bei eben jener Verfolgung hervorgetretenen strengern Richtung im römischen Clerus (s. d. Art. Marcellus I) konnte es genügen, daß Marcellin als zu milde etwa bei der Wiederzulassung der lapsi erschien, um die Verdächtigung des Abfalles auf ihn selbst zu werfen. — Zwei unächte Decreta Marcellini papae stehen in der pseudo-isidorianischen Sammlung, das eine an Bischof Salomon mit Darlegungen über die Trinität, das andere an alle Bischöfe des Orientes mit Anordnungen über das kirchliche Gerichtswesen (Hinschius, Decretales Pseudo-Isid. 218. 220; Jaffé-Kaltenbrunner, Regesta n. †158. †159). (Außer der angeführten Literatur vgl. Döllinger, Papstfabeln, 2. Aufl., 48 ff.; Allard, Persécutions IV, 376 ss.; B. Jungmann, Dissertt. in hist. eccl. I, 388—389; Lipsius, Chronologie der römischen Bischöfe, der jedoch nach Duchesne zu berichtigen ist.) [H. Grisar S. J.]

Marcellinus, der hl., Martyrer, der täglich im Canon der heiligen Messe genannt wird, war zu Ende des 4. Jahrhunderts Presbyter der römischen Kirche und wurde in der diocletianischen Verfolgung zugleich mit dem hl. Petrus, der Exorcist neben ihm war, durch einen Prätor Serenus oder Severus zum Tode verurtheilt. In der Gefangenschaft bestärkten Beide viele der eingekerkerten Christen in ihrem Glaubensmuth und gewannen auch die Familie des heidnischen Gefängnißwärters, dessen Tochter Petrus von einem bösen Geist be-

freite, für den Glauben. Alle diese wurden mit ihnen in einem Dickicht bei Rom, welches bis dahin Silva nigra geheißen hatte, hingerichtet; die Stelle erhielt infolge davon den Namen Silva candida. Die Leiber der heiligen Martyrer wurden an der Via Labicana im Cömeterium ad duas Lauros beigesetzt. Die Reliquien der hll. Marcellinus und Petrus schenkte Papst Gregor IV. 827 oder 828 dem Geheimschreiber Karls des Großen, Eginhard; dieser ließ sie nach Seligenstadt übertragen und lieferte eine anziehende Beschreibung dieser Translation. Am 2. Juni feiert die römische Kirche das Fest der hll. Marcellinus, Petrus und 40 ihnen beigesellter Martyrer. (Boll. AA. SS. Jun. I, 170; Bruder, Die hll. Martyrer Marcellinus und Petrus, ihr Martyrium, ihre Verehrung und ihre Reliquien, Mainz 1878.) [Kaulen.]

Marcellinus Ammianus, s. Ammianus.

Marcellinus Comes, Chronist des 6. Jahrhunderts, entstammte einer mächtigen und einflußreichen Familie in Illyrien, weßhalb ihn Cassiodor Illyricanus nennt. Unter Kaiser Justin I. (518 bis 527) war er Kanzler des zum Thronfolger ernannten Patricius Justinian, bei dem er auch in Zukunft in hohen Ehren und Ansehen blieb. Ueber seine weiteren Lebensverhältnisse ist Näheres nicht bekannt; nach seinem Werke zu schließen, scheint er bald nach 534 gestorben zu sein. Seine Chronik ist eine Fortsetzung des Eusebius-Hieronymus von 379—534, und zwar in zweifacher Recension; denn in der Vorrede erklärt er selbst, daß er das Werk zuerst bis 518 geführt, später aber noch bis 534 fortgesetzt habe (itemque alios XVI annos suffeci). Später wurde es dann von einem Unbekannten noch bis 566 fortgesetzt. Er wollte, wie er selbst sagt, hauptsächlich über die Ereignisse des Ostreiches berichten (Orientale tantum secutus imperium); wirklich steht ihm Constantinopel im Mittelpunkt der Weltereignisse, und nicht selten geht unter der zu stark localen Färbung der universelle Charakter ganz verloren. Städtische Angelegenheiten, Hofgeschichten, ja selbst Anekdoten werden neben Naturereignissen in überreicher Zahl mitgetheilt, wobei sich nicht selten der abergläubische Sinn des Verfassers verräth. Auch kirchengeschichtliche Ereignisse und Personen von Gregor von Nazianz bis zu den monophysitischen Streitfragen finden theilweise eingehende Behandlung, und hier zeigt der Auctor überall seine streng orthodoxe Gesinnung. Die Häretiker sind ihm pravi, perfidi, nefandissimi. Die Ereignisse des Westreiches dagegen finden nur nebenher und insofern sie mit dem Kaiserhof in Zusammenhang stehen Berücksichtigung; auch scheinen hier die jeweils zur Verfügung stehenden Quellen ausschlaggebend zu sein. So wird z. B. zu Anfang Orosius stark ausgeschrieben und auch Gennadius (De script. eccles.) vielfach benutzt. Das chronologische Schema für das Ganze scheinen die Ravennater Annalen für den Westen und die constantinopolitanischen Consularfasten für den Osten gewesen zu sein; in dieses wurden dann Notizen aus anderen Quellen, wie sie gerade zur Verfügung standen, eingefügt. Der Ort der Abfassung war zweifelsohne Constantinopel. Neben der Chronik kennt Cassiodor (De institut. div. c. 17) noch ein zweites Werk von Marcellinus, nämlich vier Bücher De temporum qualitatibus et positionibus locorum, und wohl noch ein drittes kleineres Schriftchen: Beschreibung der Städte Constantinopel und Jerusalem (in quatuor libellis minutissima narratio), die aber beide verloren gegangen sind. — Ausgaben: Ed. pr. cura A. Schonhovii, Paris. 1546; Op. J. Sirmond., Paris. 1619, in dessen Opp., Paris. 1696, II, 349. Venet. 1729, II, 269; dann in Bibl. Patr., Lugd. IV, 517; Galland., Bibl. patrum X, 343; Roncalli, Vetust. latt. script. Chronica II, 266; Migne, PP. lat. LI, 917. (Vgl. Bähr, Die christl. Dichter u. Geschichtschr. Roms 107; R. Ceillier, 2e éd. XI, 98; Chr. Rösler, Chronica medii aevi, Tub. 1798, I, 94—100; Holder-Egger, Die Chronik des Marcellinus Comes, im N. Arch. f. ä. deutsche Gesch. 1876, 250—253, u. Die Chronik des Marc. Comes u. die oströmischen Fasten, N. A. 1877, 49—109; Waitz, Gött. Nachr. 1857, 38; A. Ebert, Gesch. d. christl. lat. Literatur, 425.) [Knöpfler.]

Marcellus I. und **II.**, Päpste. **Marcellus I., der hl.** (308—309), Nachfolger des Papstes Marcellinus und laut dem Papstbuche von Geburt ein Römer, wurde nach einer vierjährigen, durch die diocletianische Verfolgung veranlaßten Sedisvacanz noch als Presbyter zum Papste erhoben, als Kaiser Maxentius im Anfange seiner Regierung zu Rom den Christen einige Ruhe vergönnte. Wenn der liberianische Katalog und nach ihm das Papstbuch von einer mehr als siebenjährigen Sedisvacanz sprechen, so ist diese Angabe wörtlich genommen unrichtig, muß aber vielleicht auf die Zeit (bis 311) bezogen werden, in welcher während der diocletianischen Verfolgung dem Corpus Christianorum und dem Bischofe Roms die bürgerliche Anerkennung verweigert war (Allard, Persécutions V, 20). Ueber die Regierungsdauer sagt der liberianische Katalog: a cons. X et Maximiano (d. h. Maximiano Herculio X et Maximiano Galerio VII) usque post consulatum X et septimum; damit sind die Jahre 308 und 309 als Anfangs- und Endpunkt bezeichnet (de Rossi, Inscriptiones christ. I, 30). Da Marcellus nach derselben Quelle ann. I mens. VI (oder VII) dies XX regiert hat, und da andererseits als Todestag sowohl nach den liturgischen Quellen wie nach seiner Passio der 16. Januar 309 (XVII Kal. Febr.) feststeht, so fällt die Erhebung auf den 27. Mai oder den 26. Juni 308 (Duchesne, Lib. pont. I, p. CCXLIX. 165; hiernach sind Lipsius, Chronologie der römischen Bischöfe, und Jaffé's zweite Ausgabe der Regesten zu corrigiren). Von der Thätigkeit des Papstes macht der Liber pont. die nicht unwichtige Mittheilung: XXV titulos in urbe Roma consti-

tuit, quasi dioeceses (d. h. Bezirke), propter baptismum et paenitentiam multorum, qui convertebantur ex paganis, et propter sepulturas martyrum; d. h. er habe zu Rom die Pfarrkirchen geordnet, in welchen die Vorbereitung für die Taufe und für die öffentliche Buße stattfand. (Taufe und öffentliche Buße selbst wurden nicht in den Pfarrkirchen mit den Einzelnen vorgenommen, sondern fanden als feierliche öffentliche Handlungen gemeinsam durch den Papst statt.) Die Zeitlage läßt solche Anordnungen in der Kirche Roms recht glaublich erscheinen; denn in der Verfolgung mußte die regelmäßige kirchliche Wirksamkeit fast aufgelöst worden sein, und die anfängliche Ruhe unter Maxentius gab zur Herstellung früherer Einrichtungen Gelegenheit. Die Zahl der Titelkirchen anlangend, mag die Ziffer 25 wenigstens der Zeit, in welcher der Liber pont. verfaßt wurde (um 530), entsprechen. Die Ziffer ist nicht in klarem Gegensatz zu den anscheinend 28 Titeln, welche auf dem römischen Concil von 499 genannt werden; denn unter diesen 28 werden einige, welche dieselben sind, nur mit verschiedenen Namen angeführt. Bisher hat man 22 dieser Titel mit ihrer Lage nachweisen können; fünf weitere unbestimmte Namen bleiben übrig, die aber nicht alle einen neuen Titel bezeichnen (Duchesne I, 165). Auch den Cömeterien wendete Marcellus seine Sorge zu. Er erneuerte die älteren Bestimmungen über die Verwaltung der Friedhöfe durch den Clerus je einer der nächstliegenden Titelkirchen (s. obigen Text, wo aber zum Ausdrucke propter sepulturas martyrum zu ergänzen ist: sowie überhaupt der Gläubigen). Marcellus eröffnete auch ein neues Cömeterium: hic fecit cymiterium Novellae, via Salaria (Lib. pont.); es liegt rechts an der salarischen Straße, gegenüber demjenigen der Priscilla, das sich zur Linken ausdehnt. De Rossi fand in demselben kein Grab, das sich vor die Zeit des Papstes Marcellus hinaufdatiren ließe.

Des Papstes Thätigkeit wurde durch den Wiederbeginn der letzten großen Verfolgung unterbrochen. Maxentius trat bald als blutiger Vertheidiger des heidnischen Cultes in die Fußstapfen Diocletians und Maximians. Gegen Marcellus scheinen von seinen Richtern unter anderen die Anklagen geltend gemacht worden zu sein, daß er das Corpus Christianorum wieder organisire und als Bischof auftrete (tentus, eo quod ecclesiam ordinaret et conprehensus a Maxentio ut negaret se esse episcopum, Lib. pont.). Jedenfalls aber trugen zu den Maßregeln wider ihn die traurigen öffentlichen Tumulte bei, welche unter den Christen selbst in Betreff der Wiederaufnahme der lapsi entstanden. Marcellus forderte, wie auch sein Nachfolger Eusebius, vor der Aufnahme strenge die übliche Verrichtung der Buße; eine Partei widersetzte sich, und es kam sogar zu blutigen Auftritten. Seine Grabschrift sagt, daß deßwegen seine Verbannung durch die heidnische Obrigkeit erfolgt sei. Der Ort der Verbannung ist unbekannt. Im Bekenntniß des Glaubens und als Vertheidiger der Sittenvorschriften endete Marcellus im Exil das Leben. Sein Leib wurde schon frühe nach Rom zurückgebracht und im Cömeterium Priscillä, wo sein Vorgänger ruhte, beigesetzt. Marcellus theilte mit Marcellin in der Folge auch die Anklagen der Donatisten, als hätte er sich zum Opfern und zur Auslieferung der heiligen Bücher verleiten lassen. Das Andenken, das er in der römischen Kirche hinterließ, widerlegt den Vorwurf gegen ihn als Erfindung. Er erhielt in dem Verzeichniß heiliger Päpste, der Depositio episcoporum, seinen Platz: XVIII (XVII) Kal. Feb. Marcelli (irrthümlich ist Marcellini geschrieben) in Priscillae, ebenso im Martyrologium Hieronymianum unter XVII Kal. Feb. Papst Damasus I. setzte ihm die oben erwähnte Grabschrift, welche in acht Hexametern seine Verdienste feiert. Sie wurde in den Büchern der alten Pilger bewahrt, die sein Grab im 7. Jahrhundert in der von Sylvester über der Priscilla-Katakombe errichteten kleinen Kirche verehrten (Veridicus rector lapsos quia crimina flere | Praedixit . . . | Finibus expulsus patriae est feritate tyranni etc.). Bei der kürzlich erfolgten Aufdeckung der Ueberreste dieser Kirche konnte die genaue Lage des ehemaligen Marcellusgrabes nicht bestimmt werden (de Rossi, Bullettino di archeol. crist. 1890, 113 ss. und tav. 6). Die damasianische Inschrift weiß nichts von der in den Legenden erzählten Verurtheilung zur Bedienung des öffentlichen Catabulum (Lastenpost) zu Rom bei S. Marcello an der Via Lata. Diese Legende, nach welcher er während dieses Dienstes im Elende gestorben wäre, rührt aus der unächten Passio s. Marcelli vom 5. oder 6. Jahrhundert, welche bei den Bollandisten Januar. II, 369 als Theil der Geschichte des hl. Cyriacus vorliegt; sie wurde bereits vom Liber pont. benutzt, jedoch in einer etwas besseren, jetzt verlorenen Form (Duchesne I, p. XCIX). Aechte Briefe oder Erlasse des Papstes sind nicht erhalten; aber Jaffé's zweite Auflage verzeichnet n. 160 sq. zwei pseudoisidorianische und ein unächtes gratianisches Document dieses Papstes. (Vgl. außer dem Citirten Allard, Persécutions V, 122 ss.) [H. Grisar S. J.]

Marcellus II. (1555), vorher Marcello Cervini degli Spannocchi, geb. 6. Mai 1501 zu Montepulciano, ein Mann von seltenen Geistesgaben und Kenntnissen, sowie von großer Mäßigung, Klugheit und Güte, begann seinen Lauf zur höchsten Würde in der Christenheit als Secretär des Cardinals Farnese, wurde 1539 zum Bischof von Nicastro und noch im December dieses Jahres zum Cardinal promovirt, leistete durch geschickte Ausführung päpstlicher Aufträge und als päpstlicher Cardinallegat auf der Synode zu Trient dem Papste und der Kirche gute Dienste und wurde nach dem Tode des Papstes Julius III., obwohl ihm die kaiserliche Partei die Exclusive gegeben hatte, am 9. April 1555 auf den apostolischen

Stuhl erhoben. Wegen der Nähe des Osterfestes wurde er schon am 10. April consecrirt und am Mittwoch in der Charwoche gekrönt. Marcellus, der, wie Hadrian VI., seinen Namen nicht änderte (was Sarpi zu gehässigen Bemerkungen veranlaßte), berechtigte zu den schönsten Hoffnungen. Wirklich hatte er schon angefangen, sich mit der großen Angelegenheit der nothwendigen Reformation zu beschäftigen, als er schon 22 Tage nach seiner Wahl (1. Mai 1555) infolge der Krankheit, die er sich bei den Functionen in der Char- und Osterwoche zugezogen, starb. Sarpi, der keinen Papst unverleumdet läßt, dichtet Marcellus ein großes Vertrauen auf die Astrologie an, durch die er seine Erhebung und ein langes Pontificat sich prognosticirt habe; Pallavicini hat diese Lüge widerlegt. In seinen strengen Reformideen hatte Marcellus beabsichtigt, die zu seiner Zeit entartete polyphone Musik gänzlich aus der Kirche zu verbannen, wurde aber milder gestimmt, als Pier-Luigi da Palestrina die später Missa Papae Marcelli genannte Composition vor ihm zur Aufführung bringen ließ. (Vgl. Pallav., Istoria del Conc. di Trento l. 13, c. 11; Raynald ad a. 1555, n. 13 sq.; P. Polydorus, De vita, gestis et moribus Marcelli II. Papae, Rom. 1744.) [Schrödl.]

Marcellus, der hl., Martyrer, wurde in der Verfolgung Maximians und Diocletians, nach der Meinung von Baronius und Ruinart etwa im Jahre 298, actenmäßig am 30. October, ein Opfer seines Bekenntnisses. Als am Geburtstag des Kaisers (Maximian) in der Stadt Tingis in Afrika (Tanger) Alles bei Gastmählern schwelgte und Opferdienst trieb, warf ein darüber empörter Hauptmann der trajanischen Legion, Marcellus mit Namen, seine Soldatenbinde vor den Standarten der Legion weg und sprach mit lauter Stimme: „Ich diene Jesu Christo, dem ewigen Könige." Er warf auch den Weinrebenstock (Ehrenzeichen eines Hauptmanns) und die Waffen weg, beifügend: „Von nun an diene ich euren Kaisern nicht mehr und verschmähe die Anbetung eurer hölzernen, steinernen, tauben und stummen Götzen. Wenn es so mit dem Dienste der Soldaten beschaffen ist, daß sie gezwungen werden, den Göttern und Kaisern zu opfern, so werfe ich den Stock und das Cingulum weg, verlasse die Fahnen und weigere mich, zu dienen." Diese Ausdrücke wiederholte er vor dem Präses der Legion und erklärte, daß er als Christ einen solchen Gottesdienst nicht mitmachen könne, sondern nur Jesu Christo, dem Sohne Gottes, des allmächtigen Vaters, diene; vor den Richterstuhl des Aurelius Agricolanus, Stellvertreters des Obersten der Leibwache, geführt, blieb er gleich standhaft. Er wurde zur Hinrichtung mit dem Schwerte verurtheilt. Als er zum Tode ausgeführt wurde, sagte er zu Agricolanus: „Gott lasse es dir wohl ergehen"; „denn", setzen die Martyreracten bei, „so geziemte es sich für einen Martyrer, aus der Welt zu scheiden, und als er das gesagt hatte, ward er enthauptet und starb für den Namen unseres Herrn Jesu Christi, der glorreich ist in Ewigkeit. Amen." Das Gedächtniß dieses heiligen Kämpfers begeht die Kirche am 30. October. Bei dem Verhöre des heiligen Martyrers Marcellus diente in seinem Amte als Militärgerichtsschreiber ein gewisser Cassianus. Der geistige Sieg des christlichen Hauptmanns über den heidnischen Richter und die Wuth dieses Richters über den siegreichen Bekenner und dessen Verurtheilung zum Tode machte auf Cassian einen solchen Eindruck, daß er Schreibzeug und Schriften zur Erde warf. Dessen freute sich Marcellus, im Geiste vorausseh end, daß Cassianus bald ihm folgen werde. Und so war es auch; wenige Tage nach dem Triumphe des Marcellus wurde auch Cassian die Martyrerkrone zu Theil. Cassians Andenken feiert die Kirche am 3. December. Daß Cassian schon im 4. Jahrhundert sehr bekannt gewesen, sieht man aus dem vierten Hymnus des Prudentius (De coronis), in welchem er bei Aufzählung der vorzüglichsten Patrone verschiedener Kirchen (V. 45) singt: Ingeret Tingis sua Cassianum. (Vgl. Ruinart, Acta martyr., ed. Ratisbon. 1859, 342 sq.; España sagrada XXXVI, 256.) [Schrödl.]

Marcellus, Bischof von Ancyra im 4. Jahrhundert, ist bis heute in Bezug auf seine Rechtgläubigkeit umstrittenen Andenkens. Sein Name wird zuerst mit der Synode von Ancyra in Galatien 314 in Verbindung gebracht, auf der er nach Einigen den Vorsitz geführt haben soll; nur sind die erhaltenen Verzeichnisse der Mitglieder wenig zuverlässig. Da der hl. Athanasius ihn im Jahre 358 (Hist. ad Mon. 76) einen alten Mann nennt, so ist wenigstens sein Alter kein Hinderniß für die Annahme seiner Anwesenheit. Sicher war er elf Jahre später auf dem Concil von Nicäa zugegen und bekämpfte daselbst die Häresie des Arius so energisch, daß die Legaten des Papstes ihm in Rom das ehrenvollste Zeugniß gaben, und daß auch Papst Julius I. den Eusebianern gegenüber seinen Glaubenseifer rühmend hervorheben konnte. Diesen Gegensatz gegen den Arianismus bewahrte er sein ganzes Leben hindurch und legte ihn bei den verschiedensten Gelegenheiten an den Tag. Er schrieb zunächst eine eingehende Widerlegung gegen Asterius, den literarischen Sachwalter der Arianer, gab aber der langen Abhandlung keinerlei Eintheilung, weil sie ein Bild der Einheit Gottes sein sollte. Die hierbei eingenommene Stellung bethätigte er auch durch seine Weigerung, die Beschlüsse der Synode zu Tyrus 335 zu unterzeichnen, und durch seine Abwesenheit bei der Einweihung der Heiliggrabkirche zu Jerusalem in demselben Jahre. Hierüber erbittert, beschuldigten ihn die Arianer, er habe in der genannten Schrift die Ansichten des Sabellius und des Paul von Samosata wiederholt. Vermuthlich waren dieß solche Beschuldigungen, wie die Arianer sie damals gegen die Mehrzahl der treu katholischen Bischöfe erhoben; da aber die fragliche Schrift zu Grunde gegangen ist, kann über die dogmatische Beschaffen-

heit derselben kein Urtheil gefällt werden. Nach Socrates (1, 36) indeß soll er auf die erhobene Anklage hin versprochen haben, sein Buch zu verbrennen, weil es so viel Anstoß gegeben. Da er dieß nicht vollzogen hatte, ward er im folgenden Jahre auf der Synode zu Constantinopel, auf welcher Eusebius von Nicomedien den Vorsitz führte, von seinen Gegnern der Häresie schuldig erklärt und abgesetzt. An seine Stelle ward der gelehrte Basilius erhoben, und der zweideutige Eusebius von Cäsarea erhielt den Auftrag, sein Buch zu widerlegen. Marcellus selbst begab sich nun nach Rom zu Papst Julius und blieb dort 15 Monate, um seine Ankläger abzuwarten und sich gegen sie vor dem Papst zu verantworten; da niemand erschien, legte er sein Glaubensbekenntniß schriftlich vor ihm ab. So steht in einem Briefe von ihm, welchen Epiphanius (Haer. 72, n. 2) aufbewahrt hat; derselbe ist freilich undatirt, kann aber nur aus der Zeit von 338—340 herrühren. In letzterem Jahre kehrte der hl. Athanasius aus seinem ersten Exil von Trier zurück und blieb 18 Monate zu Rom, bis im Herbst 341 Papst Julius die zur Aburtheilung über ihn berufene Synode abhalten konnte. Auf dieser war auch Marcellus anwesend, der, wie es scheint, zum zweiten Male nach Rom gekommen war. Mit Athanasius ward auch Marcellus für ungerecht abgesetzt erklärt; die Synode nahm ihn wie Athanasius zur Kirchengemeinschaft und zum heiligen Abendmahl an und ersuchte den Papst, dieß den Anklägern der beiden Männer zu erklären. In dem Schreiben, welches Papst Julius demzufolge erließ, wird für Marcellus' Rechtgläubigkeit sehr bestimmtes Zeugniß abgegeben und die Rechtmäßigkeit seiner bischöflichen Stellung gewahrt (vgl. Athan. Apol. contra Arian. 32). Gleichwohl gelangte auf der Synode von Antiochien in encaeniis 341 das Glaubensbekenntniß des Bischofs Apollonius von Tyana zur Annahme, in welchem es am Schluß heißt: „Wer es mit Marcellus von Ancyra oder Sabellius oder Paul von Samosata hält, der sei gebannt mit allen seinen Theilnehmern." Dieses Urtheil ward jedoch von der Synode zu Sardica 344 wieder aufgehoben. Nachdem Marcellus' Buch gegen Asterius vorgelesen worden, erklärte die Versammlung den Verfasser für rechtgläubig und machte seinen semiarianischen Anklägern zum Vorwurf, sie hätten als seine eigenen Ansichten angegeben, was er nur im Laufe der Untersuchung als fraglich (ζητῶν) zur Sprache gebracht habe. Daß die Eusebianer nunmehr auf ihrer Aftersynode zu Philippopolis mit gemeinen Verleumdungen Marcellus angriffen, und daß auch die Synode zu Antiochien 344 die Anathematismen gegen denselben wiederholte, darf nicht befremden, da es dem sonstigen Vorgehen dieser Partei entsprach. Im J. 345 ward Marcellus wieder in sein Bisthum eingesetzt; doch fand er große Schwierigkeit, da der Gegenbischof Basilius nicht wich, und schon 347 oder doch 349 mußte er seinen Stuhl wieder verlassen. Ueber den Rest seines Lebens sind keine Nachrichten erhalten; hauptsächlich für diese Zeit wird gelten, was der hl. Hieronymus von ihm sagt: Multa diversarum ὑποθέσεων scripsit volumina. In die nämliche Zeit fällt aber auch das Einschreiten der Kirche gegen die Irrlehre des Photinus, der immer mit Stolz sich einen Schüler Marcells von Ancyra nannte. Sei es, daß er sich mit Recht auf dessen Lehransichten berufen konnte, sei es, daß der Lehrer den Schüler zu entschuldigen und zu rechtfertigen suchte — in dem photinischen Streit kehrte sich das Mißtrauen vieler Bischöfe auch gegen Marcellus, und wie der hl. Hilarius (Hilarii Fragm. 2, 21) und Sulpicius Severus (Hist. Eccl. 2, 37) behaupten, kündigte ihm der hl. Athanasius schon vor 349 die Kirchengemeinschaft auf. Der vielgeprüfte Mann starb erst 372 in sehr hohem Alter, ohne daß der Glaube an seine Rechtgläubigkeit dauernd wiederhergestellt gewesen wäre.

Es ist gewiß begreiflich, daß in einer von dogmatischen Streitigkeiten und boshaften Intriguen aufgeregten Zeit die Vorsicht oder das Mißtrauen bezüglich der Rechtgläubigkeit vielleicht zu weit ausgedehnt werden konnte. Eigenthümlich aber bleibt es immer, daß Männer wie Basilius, Hilarius, Chrysostomus, auch Epiphanius, die Rechtgläubigkeit Marcells von Ancyra nicht anerkennen. Die Verschiedenheit, welche schon zu seinen Lebzeiten bezüglich des Urtheils über ihn herrschte, ist im Verlauf der Zeit nicht aufgehoben worden. Die Untersuchung ist dadurch erschwert, daß von seiner Schrift gegen Asterius sich Fragmente bloß in Eusebius' Schriften gegen ihn (Adv. Marc. LL. II; De Eccles. theol. LL. III), jedenfalls tendentiös entstellt, finden. Zu seinen Anklägern gehören, wenn nicht schon Baronius (Ad a. 347, n. 61 sq.), so doch Tillemont (Mémoires VII, tit. Marcel d'Ancyre), Petavius (Dogm. theol. II, 1, 13), Schelstrate (Antioch. Concil., Antverp. 1681, 129 sq.), Dorner (Lehre von der Person Christi, 2. Aufl., I, Stuttg. 1845, 864), Döllinger (Hippolytus u. Kallistus, Regensb. 1853, 216 f.) und Foulkes (Smith and Wace, Diction. of Christ. Bibliography III, 808); zu seinen Vertheidigern Natalis Alexander (Saec. IV, Diss. 30), Montfaucon (Coll. nova Patrum II, p. LI) und Möhler (Athanasius, 2. Aufl., Mainz 1844, 318 ff.). Die Frage ward zum Gegenstand einer besondern Untersuchung gemacht von Rettberg (Marcelliana, Goettingae 1794), und nach den Monographien über Marcellus von Klose (Hamburg 1837) und Willenborg (Ueber die Orthodoxie des Marc. von Anc., Münster 1859) hat zuletzt Zahn (Marc. v. Anc. Ein Beitrag zur Gesch. der Theologie, Gotha 1867) zur Lösung der Frage beachtenswerthe Resultate geliefert, welche Hefele (Conc.-Gesch. I, 475) adoptirte. Hiernach hielt Marcellus wohl an dem Inhalt des nicänischen Glaubensbekenntnisses unverbrüchlich fest, glaubte aber dessen Formulirung nicht als maßgebend beibehalten zu müssen. Der

[illegible] Folge [illegible] Ideen [illegible] In letzterer [illegible] des menſch- [illegible] finden. [illegible] um ſo ſehr ein [illegible] daß eine ewige Zeu- [illegible] daß er in dieſem [illegible] bezeichnete; Sohn [illegible] der menſchgewordene [illegible]. Ebenſo beurtheilte er ſolche [illegible] wie Johannes v. A., ſo daß er ſcein- [illegible] immanentes und [illegible] zerlegte. Alle dieſe [illegible] weſentlich gegen den [illegible] den Inhalt der nicäniſchen [illegible] Anhaltspunkte für bös- [illegible] des Sabellianismus zu bil- [illegible] In ſeinem Sinne machte Marcellus' [illegible] wunderbar geborenen Menſchen [illegible] ὁ λόγος, die ἀραστικὴ ἐνέργεια [illegible] gegenüber in denſelben rechtgläubig [illegible] Einwohnung als eine weſentliche [illegible] bezeichnete, doch möglich, ihm die [illegible] des Paul von Samoſata zur Laſt zu [illegible]. Immerhin aber darf das Urtheil ſeines [illegible] Zeitgenoſſen Sulpicius Severus, das die [illegible] Anſicht darlegen ſoll, als zu hart be- [illegible] werden: Antea innocens, postea depra- [illegible] potuerat jam tum nocens fuisse, [illegible] erat judicatum (Chron. 2, 37, [illegible]. [Kaulen.]

Marcellus von Apamea, gleicher Name für [illegible] des Morgenlandes. 1. Marcellus, [illegible] Martyrer, von Theodoret (H. E. [illegible] als heiliger, geiſtvoller und in jeder Hin- [illegible] hervorragender Mann geſchildert, ſtammte von [illegible] Eltern und bekleidete daſelbſt als Laie [illegible] Ehrenämter. Nach dem Tode ſeiner [illegible] wurde er Prieſter und erhielt 381 das [illegible] von Apamea in Syrien. Mit großer Ent- [illegible] ging er gegen die Reſte des Heiden- [illegible] in ſeiner Diöceſe vor. Es wird bei Theo- [illegible] bemerkt, daß er, um die Macht der [illegible] zu brechen, die heidniſchen Opferſtätten [illegible] mit geweihtem Waſſer beſprengte. Als Kaiſer [illegible] ſeine ſtrengen Edicte gegen das Hei- [illegible] (L. 7—12, Cod. Theod. 16, 10), [illegible] Marcellus beſondere kaiſerliche Vollmachten. Von Bewaffneten umgeben, ließ er allenthalben in [illegible] Diöceſe die Götzentempel zerſtören. Er kam [illegible] auch zu dem beſonders prächtigen Jupitertempel [illegible] Aulen bei Apamea. Hier ließ er die äußere [illegible] mit Balken ſtützen und die Funda- [illegible] untergraben. Als man dann die Stützbalken [illegible] und der Tempel zu wanken begann, warf [illegible] aufgeregte Volksmenge den Biſchof in die Flam- [illegible] Sozom. H. E. 7, 15); wahrſcheinlich ge- [illegible] dieſes im J. 389. Bei den Griechen gilt er [illegible] Patron gegen Feuersgefahr und wird deßhalb [illegible] mit einem brennenden Crucifix abgebildet. Das römiſche Martyrologium nennt ihn zum 14. Auguſt. (Vgl. Boll. Aug. III, 151 sq.)

2. Marcellus, Abt, ſtammte aus Apamea von ſehr angeſehenen Eltern. Nach ihrem Tode vertheilte er ſein ganzes Vermögen unter die Armen und begab ſich nach Epheſus, angezogen vom Rufe der vielen tugendhaften Männer, die daſelbſt lebten. Als er aber hörte, daß in Conſtantinopel durch Abt Alexander ein Kloſter der Akoimeten (ſ. d. Art.) eingerichtet worden ſei, erbat er ſich die Aufnahme in dieſes Inſtitut, welches ganz ſeinen Neigungen entſprach. Als Mönch machte er ſo große Fortſchritte im geiſtlichen Leben, daß ſeine Wahl zum Abte nach Alexanders Tod alle Wahrſcheinlichkeit für ſich hatte. Um dieſer Ehre auszuweichen, verließ er Conſtantinopel und wanderte in verſchiedenen Klöſtern herum, bis Alexander geſtorben (um 430) und ein neuer Abt, Johannes mit Namen, gewählt war. Unter Johannes wurde das Kloſter von Conſtantinopel weg, wo es verſchiedenen Anfechtungen ausgeſetzt war, in die Nähe der Hauptſtadt (Irenäum) transferirt. Marcellus unterſtützte den Abt Johannes in ſeinem Amte und wurde zum Diacon geweiht, als dieſer die Prieſterweihe empfing. So auferbaulich indeß ſein Wandel war, ſo fehlte es doch nicht an Mönchen, die ihn der Eitelkeit beſchuldigten; deßhalb übertrug Johannes ihm die Sorge für die Eſel. Im Angeſichte der geſammten Congregation übernahm Marcellus dieſen Dienſt bereitwilligſt und verpflichtete ſich ſchriftlich, er wolle für ſein ganzes Leben dabei verbleiben. So waren ſeine Neider beſchämt und baten ihn nun ſelbſt, zu ſeiner vorherigen Stelle zurückzukehren. Nach dem Tode des Abtes trat Marcellus an deſſen Platz. Unter ihm vermehrte ſich die Zahl der Mönche außerordentlich, und es wurde zu deren Aufnahme ein neues großes Kloſter erbaut. Viele ausgezeichnete Männer gingen daraus hervor, und die Erbauer von Kirchen und Klöſtern wendeten ſich an Marcellus, um ſich ſeine Schüler zu Vorſtänden zu erbitten. Die Nacht und einen guten Theil des Tages verwendete er zum Gebet, die übrigen Stunden zu den Werken der Nächſtenliebe, die Bedrängten tröſtend, den Verfolgten zu ihrem Recht verhelfend, die Spitäler beſuchend u. ſ. w. In dem zu Conſtantinopel gegen Eutyches gehaltenen Concil unterzeichnete er die Verurtheilung dieſes Häretikers. Er ſtarb vor 484. (Vgl. Sur. 29. Dec.; Fleury, Hist. eccl. l. 27, n. 30.) [Schrödl.]

Marchant, Petrus, belgiſcher Minorit, wurde geboren im J. 1585 zu Courtin in dem ehemaligen Fürſtenthum Lüttich. Nach Vollendung der Studien lehrte er in noch jugendlichem Alter Philoſophie, dann Theologie. Im J. 1621 wurde er als custos provinciae zum Generalcapitel nach Segovia entſendet und von dieſem zum Viſitator der Ordenshäuſer in der Bretagne beſtellt. Vier Jahre darauf (1625) mußte er abermals zum Generalcapitel nach Rom reiſen und ward hier zum Generaldefinitor erwählt, ſowie mit der Viſitation der

Ordenshäuser in Niederdeutschland betraut. Im nämlichen Jahre wurde er zum Provinzial gewählt und im J. 1629 vom Papste selbst zum ersten Provinzial der neuerrichteten vlämischen Provinz bestimmt. Später war er Visitator der englischen und irländischen Ordensprovinz und wurde 1639 zum Generalcommissar aller Provinzen Deutschlands, Belgiens und Englands ernannt. Er starb im Rufe der Heiligkeit zu Gent den 11. November 1661 im Alter von 76 Jahren, von denen er 60 im Orden zugebracht hat. Trotz der vielen Reisen und Arbeiten, welche diese ehrenvollen Aemter mit sich brachten, hat er mehrere Werke hinterlassen, worunter die vorzüglicheren sind: Tribunal sacramentale et visibile animarum in hac vita mortali, 2 voll., Antv. 1673, worin er sich als gründlichen Probabilisten bewährt; Resolutiones notabiles variorum casuum et quaestionum, ib. 1655; Expositio mystico-literalis ss. incruenti sacrificii missae, ib. 1653; Baculus pastoralis sive potestas episcoporum in regulares exemptos ab originibus suis explicata, Brugis 1638. Als der Canonicus Cl. Dausque die Ansicht des Franciscaners Joh. Cartagena, Gersons und Ecks von der Heiligung des hl. Joseph im Mutterleibe angegriffen hatte, schrieb er zu deren Vertheidigung: Sanctificatio s. Josephi sponsi V. nutritii Jesu in utero asserta contra R. D. Claudii Dausquii Tornacensis canonici calumnias, gedruckt zu Brügge um das Jahr 1630. Dausque antwortete mit der Schrift S. Josephi sanctificatio extra uterum, Lugd. 1631. Marchant schwieg nicht und veröffentlichte: Fastus dies illustrans sponsi Mariae nutritii Jesu gratiosam sanctificationem in utero ab eo, quem Pater sanctificavit et misit in mundum, Gand. 1632. Indeß kam seine oben genannte Schrift am 19. März 1633 auf den Index, und damit ruhte die Frage. (Vgl. Dirks, Hist. littéraire et bibliographique des Frères Min. de l'Obs. de S. François en Belgique, Anv. 216—229; Hurter, Nomencl. I, 913 sq.) — Unter den 24 Geschwistern, welche Petrus Marchant hatte, zeichnete sich sein Bruder Jacob aus, der Pfarrer seines Geburtsortes wurde (gest. 1648). Außer mehreren anderen Schriften praktischen Inhaltes schrieb er den zu seiner Zeit mit Recht geschätzten, öfters aufgelegten und weit verbreiteten Hortus pastorum et concionatorum, 2 voll., Mont. 1631, Colon. 1635, Lugd. 1652 u. ö. (Vgl. Foppens, Biblioth. belg. I, 525.) [Hurter S. J.]

Marcion, der Gnostiker, ein Mann von lebhaftem Geiste, großem Talente und reichem Wissen (Hieron. Commentar. in Oseam c. 10, v. 1), war aus Sinope in Pontus gebürtig; sein Vater war im höhern Alter Bischof geworden. Der Sohn widmete sich dem Stand höherer Vollkommenheit, verführte aber nach einiger Zeit eine gottgeweihte Jungfrau und wurde deßhalb vom eigenen Vater, der ein sehr frommer, eifriger Mann war, aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen. Da ihm sein tiefgekränkter Vater auf sein Flehen die Wiederaufnahme verweigerte, begab er sich um 140 (s. d. Art. Hyginus) nach Rom und suchte dort Aufnahme in die Kirche. Es ward ihm bedeutet, daß dieses ohne Zustimmung seines Vaters nicht angehe. Darüber zornentbrannt, wendete er sich zu dem Häretiker Cerdo (s. d. Art.), welcher eben damals in Rom eine gnostische Secte bildete, um mit diesem die Kirche, welche ihn nicht mehr in ihren Schoß aufnehmen wollte, zu zerreißen (Epiph. Haeres. 42, n. 1—3; vgl. Tillemont, Mém. II, 275—278). Hierbei bediente er sich einer Weibsperson (vielleicht der von ihm Verführten?) als Gehilfin (Hieron. Ep. 133, n. 4). Er soll dann mehrere Reisen in verschiedene Länder gemacht haben. Doch scheint er den Hauptsitz seines Wirkens in Rom aufgeschlagen zu haben, wo in späterer Zeit der hl. Polycarp, der Schüler des Jüngers der Liebe, diesen Verführer und Verderber so vieler Seelen, den „ächten Protestanten" (nach Neander, Kirchengesch. I, 782), den „Erstgeborenen des Satans" nannte (Iren. Adv. Haer. 3, 3, n. 4; Eus. Hist. Eccles. 4, 14; Hieron. De viris illustr. 17). Er führte das System Cerdo's weiter aus und verschaffte demselben in kurzer Zeit große Verbreitung, wie schon Justin der Martyrer um das Jahr 150 klagt (Just. Apolog. 1, n. 26; auch bei Eus. Hist. Eccles. 4, 11).

Für die Darstellung seines Lehrsystems erhebt sich die Streitfrage, ob er zwei oder drei ewige Wesen angenommen habe. Der christliche Philosoph und Martyrer Justin, welcher gleichzeitig mit Marcion in Rom lebte (Apolog. 1, n. 26), der wenig jüngere Irenäus, Bischof von Lyon (Adv. haer. 1, 27, n. 2—4), und dessen Zeitgenosse Rhodon (wörtlich angeführt in Eus. Histor. Eccles. 5, 13), auch Tertullian, der Hauptgegner Marcions (Adv. Marcion. 1, 15), dann Hippolyt (Philosoph. 7, 29. 31), als die ältesten Zeugen, geben einstimmig und ausdrücklich an, daß Marcion nur zwei ewige Wesen gelehrt habe. Dagegen sagen Andere, daß er drei ewige Principien gelehrt und so die Dreieinigkeit auseinandergerissen habe, nämlich der römische Bischof Dionysius um das Jahr 260 (seine Worte bei Athanas. De decret. Nicaenae Synodi n. 26), der hl. Cyrillus von Jerusalem (Catech. 16, n. 4 et 7), Hippolyt in den Philos. 10, 19, der hl. Epiphanius (Haer. 42, n. 3) und Theodoretus (Haeret. fabul. 1, 24). Augustin erwähnt zwar diese letztere Ansicht, entscheidet sich aber für die erstere (Lib. de haer. c. 22). Diese drei obersten ungeschaffenen Grundwesen wären: das gute, aber unsichtbare höchste Wesen, der Vater Jesu Christi; das gerechte, sichtbare höchste Wesen, der Gott der Juden, der Schöpfer, Gesetzgeber und Richter; endlich das böse mit der dazu gehörigen Materie. Die Sache scheint sich aber in Wahrheit so zu verhalten: Marcion lehrte nur, daß neben dem obersten

guten Gott (tantummodo bonus atque optimus, Tertull. Adv. Marc. 1, 6) noch ein anderer gerechter Gott existire (θεοὺς διαφόρους, ἄλλον τὸν ἀγαθὸν καὶ τὸν ἄλλον τὸν δίκαιον, S. Cyrilli Hierosolym. Catech. 6, n. 16), den er auch zum Urheber des Bösen machte (malorum factorem, bellorum concupiscentem, et inconstantem quoque sententia et contrarium sibi, ferum, bellipotentem, Iren. Adv. haer. 1, 27, n. 2; Tertull. Adv. Marc. 1, 6). Hierin lag ein geheimer Widerspruch, da gerecht und bös in Einem Wesen sich gegenseitig ausschließen; diesen Widerspruch ließ Marcion nicht aufkommen, und deßwegen erwähnen die Zeitgenossen nur zwei Principien in seinem System. Seine Schüler jedoch entwickelten die Consequenzen der von ihm aufgestellten Grundsätze; einer aus ihnen, Syneros, nahm ausdrücklich drei Principien an (nach Rhodon in Eus. H. E. 5, 13), und so konnten die späteren Schriftsteller seit dem 3. Jahrhundert mit einigem Recht Marcion drei ewige Principien als die Grundlage seines Systemes zuschreiben. Den Hauptgedanken desselben bildet der äußerst scharf ausgeprägte Gegensatz zwischen Gerechtigkeit und Gnade, Gesetz und Evangelium, Judenthum und Christenthum, den er für einen unversöhnlichen hielt und daher auf zwei ganz verschiedene Urheber zurückführen zu müssen glaubte (Tert. Adv. Marcion. 4, 6), jedoch so, daß die Gnade unendlich weit über die Gerechtigkeit erhaben sei. Daher ließ er sich besonders angelegen sein, diesen Gegensatz nachzuweisen, und verfaßte zu diesem Ende ein eigenes Werk: Antitheses (Tert. Adv. Marc. 1, 19; 4, 1; Hier. Adv. Rufin. 1, 5), worin er den durchgängigen Widerspruch zwischen dem Gesetz und dem Evangelium offen darzulegen bemüht war (s. A. Hahn, Antitheses Marcionis Gnostici, liber deperditus, nunc quoad ejus fieri potuit restitutus, Regiomonti 1823). Ein solcher absoluter Gegensatz nöthigte ihn und seine Anhänger zur Annahme der beiden höchsten Wesen, die er sich nun aus den Schriften des Alten und des Neuen Bundes construirte (Tert. Adv. Marc. 1, 19; vgl. 4, 6). Dieß ist der Grundgedanke des ganzen Systems, wobei die Bemerkung gelegentlich ihre Stelle finden mag, daß man katholischerseits einen durchgreifenden Unterschied von Gesetz und Evangelium gar nicht in Abrede stellte, diesen aber nicht in dem Grad zugab, um deßhalb zwei verschiedene Götter anzunehmen, wie Marcion that (s. Tert. Adv. Marc. 4, 1. 24). Die beiden Götter sind nach Marcion zwar ewig und ungeschaffen, aber doch nicht gleich hoch stehend; der gute, der nichts als Güte und Gnade kennt (deus solius bonitatis, eine ganz neue Erfindung Marcions nach Tert. De praescr. haeret. 34), ist weit über den andern erhaben, welcher jedem nach Gerechtigkeit vergilt; eine höchst gefährliche und verderbliche Unterscheidung, insofern dabei die Güte und die Gerechtigkeit Gottes so weit auseinandergehalten werden, daß sie in Einem Wesen gar nicht vereint gedacht werden können. Jedem dieser beiden höchsten Wesen gab Marcion sodann eine eigene Welt; dem guten, aber unsichtbaren und unbekannten Gott eine höhere, völlig unsichtbare und immaterielle, den obersten Himmel, wo auch sein Sohn Jesus Christus thronte; dem gerechten eine tiefere, sichtbare, materielle, wozu auch der untere Himmel gehörte (Justin. Apolog. 1, n. 26; Tert. Adv. Marc. 1, 15; 4, 7). Was mit diesem einseitig falschen Begriff eines bloß guten Gottes sich nicht vereinigen ließ, schob Marcion Alles auf den andern, so den Ursprung des Bösen, Krieg und Unfrieden in der Welt, die mannigfachen Leiden u. s. w. Da nun in den heiligen Schriften des Alten Bundes so oft von Gott die Rede war und Marcion die vorbereitende, erziehende Bedeutung desselben nicht zu begreifen vermochte, so stempelte er das Alte Testament zu einem Werk des gerechten (bösen) Gottes. Was dort von Gott erzählt wird, habe Alles der Böse gethan. Er habe die ganze sichtbare Welt sammt dem Leib des Menschen von der bösen Materie erschaffen, dem er dann eine Seele aus seinem eigenen Wesen gegeben (ἔπλασε τὸν Ἀδάμ, ἐκ τῆς οἰκείας οὐσίας δεδωκὼς αὐτῷ τὴν ψυχήν, Theodoret. Haeret. fabul. 1, 24, wo die ganze sichtbare Schöpfung näher beschrieben wird); er habe den ersten Menschen das Gebot gegeben, zu dessen Uebertretung sie der gute Gott durch die Schlange ermahnte; er habe später das mosaische Gesetz mit seinen strengen Strafen gegeben und die Propheten gesendet. Endlich habe sich der gute, bisher gänzlich unbekannte Gott der Menschen erbarmt und seinen Sohn Jesus Christus zu ihrer Erlösung gesendet, welcher, weit erhaben über den Weltschöpfer (Cosmocrator, wie Marcion diesen letztern nannte, Iren. Adv. haer. 1, 27, n. 2), alle Werke desselben zerstören, insbesondere das Gesetz aufheben (Iren. l. c.; Epiph. Haer. 42, n. 4) und die bisher an den Schöpfer Glaubenden von der Sklaverei desselben befreien sollte (Theodoret. l. c.); dazu habe er jedoch von der bösen Materie keinen Leib angenommen, sondern sei in bloßer Scheingestalt (s. d. Art. Doketen) unter den Menschen gewandelt (Tert. Adv. Marc. 5, 7). Hieran schließt Marcion aus einem psychologisch leicht zu begreifenden Grunde die Behauptung, daß Christus in die Unterwelt hinabgestiegen sei, um den Seelen aller Hingeschiedenen zu predigen; da habe er dann Kain und die Sodomiter und die Aegyptier und alles gottlose Heidenvolk, welches ihm gläubig zugeeilt sei, erlöst; die Gerechten des Alten Bundes aber, Abel, Noe, Enoch, die Patriarchen und Propheten müßten unten bleiben, weil sie ihm nicht getraut und seine Predigt nur für eine solche Versuchung, wie sie von ihrem Weltschöpfer her gewohnt waren, gehalten hätten. Uebrigens erstrecke sich die ganze Erlösung bloß auf die Seele, nicht auf den Leib (Iren. Adv. haer. 1, 27, n. 3; Epiph. Haer. 42, n. 3. 4; Theodoret. l. c.).

Die Feindschaft gegen das mosaische Gesetz, wo die Ehe in hohem Werth gehalten war, veran-

faßte Marcion, den Cölibat als allgemeine Pflicht und die Ehe für unerlaubt zu erklären (Epiphan. Haer. 42, n. 3; Tert. De praescript. c. 33; Adv. Marc. 5, 7; 1, 29; 4, 11); aus der nämlichen Ursache machte er den Samstag für die Seinigen zum Fasttag, weil an diesem Tag der Schöpfer geruht und das alte Gesetz ihn zum Feiertag erhoben habe (Epiph. Haer. 42, n. 3). In strenger Folgerichtigkeit des Systems verwarf Marcion alle Bücher des Alten Bundes als ein Werk des Weltschöpfers, als den Ausdruck seines Gesetzes (Tert. De praescript. haeret. c. 38; Epiph. Haer. 42, n. 4). Am Neuen Testament übte er eine unbarmherzige Kritik, indem er als erster (nach Iren. Adv. Haer. 1, 27, n. 4) freventlich drei Evangelien (des Matthäus, Marcus und Johannes) ganz verwarf, das Lucas-Evangelium aber arg verstümmelte und alles davon ausschied, was seinem System widersprach, auch einige Stellen geradezu verfälschte (Cyrill. Hieros. Catech. 16, n. 7; Iren. Adv. haer. 1, 27, n. 2; Tertull. Adv. Marc. 4, 1. 2; Epiphan. Haer. 42, n. 9. 10. 11 et ib. n. 78; Theodoret. l. c.). Daher fing sein Lucas-Evangelium mit Weglassung der ersten zwei Kapitel, der ganzen Geschichte von Zacharias und Elisabeth, der Verkündigung und der Geburt des Herrn, sowie seiner Jugendzeit, Taufe und Versuchung einfach an: Anno XV imperii Tiberii Caesaris descendit in civitatem Galilaeae Capharnaum. Luc. 3, 1; 4, 31 (Tert. Adv. Marc. 4, 7; Epiph. Haer. 42, n. 11). Das zweite Buch des Neuen Bundes, welches er anerkannte, bestand aus zehn teilweise verstümmelten und verfälschten Briefen des hl. Paulus; diese Sammlung nannte er τὸ Ἀποστολικόν (Iren. Adv. Haer. 1, 27, n. 2; Tert. Adv. Marc. 5, 1 et 21; Epiph. Haer. 42, n. 9. 10). Die beibehaltenen Briefe stellte er in folgende Ordnung: Galater, 1 und 2 Corinther, Römer, 1 und 2 Thessalonicenser, Epheser, Colosser, Philemon und Philippenser; auch von dem apocryphen Brief an die Laodicenser nahm er einige Stücke an (Epiph. l. c. n. 9), wenn er nicht etwa den an die Epheser bisweilen unter diesem Titel anführt (Tert. Adv. Marc. 5, 17 et 11; vgl. Epiph. Haer. 42). Ausdrücklich bezeugt Tertullian, daß Marcion die Apostelgeschichte und die Apocalypse verworfen habe (Adv. Marc. 4, 5; 5, 2, und Marcus der Marcionit bezeugt: ἡμεῖς πλέον τοῦ εὐαγγελίου καὶ τοῦ ἀποστόλου οὐ δεχόμεθα, Opp. Orig. I, 828). Tertullian (Adv. Marc. lib. 4 et 5) und Epiphanius (Haer. 42) haben sehr viele Stellen aus seinem Lucas-Evangelium und aus seinen zehn paulinischen Briefen aufbewahrt, woraus man zur Genüge ersieht, mit welcher schrankenlosen Willkür er die einzelnen Texte behandelte. Auch das ist sehr interessant bei Tertullian zu sehen, wie die katholischen Gelehrten im 2. Jahrhundert die Angriffe rationalistischer Hyperkritik gegen die Authentie und Aechtheit der vier Evangelien und der übrigen kanonischen Bücher des Neuen Bundes abwiesen (Tert. Adv. Marc. 4, 2—6), und wie sie das Verhältniß des Alten zum Neuen Bunde auffaßten (Tert. Adv. Marc. lib. 4 et 5). Wenn wir nun noch hinzufügen, daß Marcion die streng buchstäbliche Schriftauslegung festhielt (μὴ δεῖν ἀλληγορεῖν τὴν γραφήν, nach Orig. Comment. in Matthaeum tom. 15, n. 3, Opp. ed. Ruaei III, 655), so wird des „ächten Protestanten" Verhältniß zur heiligen Schrift nach den Angaben der Alten ziemlich vollständig dargelegt sein, es müßte denn jemand noch vermissen, daß seine Anhänger als eifrige Reformatoren immerfort an ihrem Evangelium änderten (nam et quotidie reformant illud, i. e. Evangelium, bezeugt von ihnen Tertullian Adv. Marc. 4, 5). — Außerdem sind einige Besonderheiten dieser Secte hinsichtlich der Disciplin zu erwähnen. Die Taufe soll er zweimal zu wiederholen gestattet haben, um nach schwerem Sündenfall die Taufunschuld wieder zu erlangen; sein eigener Fall soll ihn auf diesen Gedanken gebracht haben (Epiph. Haer. 42, n. 3; vgl. Cyrilli Hieros. Procatech. n. 7). Dann soll er auch den Frauen zu taufen erlaubt haben (Epiph. l. c. n. 4). Die uralt kirchliche Sitte, daß die Mysterien (insbesondere das heilige Opfer) nur in Gegenwart der Getauften verrichtet wurden, gab Marcion, gestützt auf seine buchstäbliche Auslegung einer mißverstandenen Bibelstelle (Paulus an die Galater 6, 6 nach Hieron. Comm. in h. l.), auf, was ihm noch im 4. Jahrhundert als ein freventliches Erkühnen, als eine Profanation des Heiligen angerechnet wurde (Epiph. Haer. 42, n. 3. 4).

Marcion hatte, wie schon oben aus dem gleichzeitigen Justin bemerkt worden, gleich Anfangs viele Anhänger gefunden; im 4. Jahrhundert war seine Secte (Marcioniten oder Marcionisten genannt) sehr zahlreich nicht bloß in Rom und Italien, sondern auch in Aegypten und Palästina, in Arabien und Syrien, auf der Insel Cypern und in der Thebais, ja sogar in Persien (Epiph. Haer. 42, n. 1). Daß sie schon früher in Afrika stark verbreitet war, sieht man aus Tertullian. Aber die Zersplitterung, welche das gemeinsame Loos aller von der durch Christus gegründeten Einen wahren katholischen Kirche abfallenden Secten ist, traf auch Marcions Anhang in hohem Grade, wie schon Rhodon um das Jahr 200 bezeugt (s. die Stelle bei Eus. H. E. 5, 13) und später im 4. Jahrhundert Epiphanius (Haer. 42, n. 13), im 5. Theodoret bestätigt (Haeret. fabul. 1, 24 et 25). Als Urheber solcher Spaltungen in dieser Secte werden genannt Apelles (s. d. Art.), Lucinianus (s. d. Art.) oder Lucanus, Blastus, Syneros, Potitus und Basilicus, Prepon und Pithon. Die Secte der Marcioniten wurde schon im 2. Jahrhundert von Justin dem Martyrer, Rhodon, Theophilus von Antiochia, Philippus von Gortyna, Modestus (Eus. H. E. 4, 24. 25) und Tertullian in eigenen Werken bekämpft, wovon nur das große Werk Tertullians (Adv. Marcionem libri V) sich bis auf unsere Zeit erhalten hat. Später hat ein

sonst nicht näher bekannter Adamantius die Irrthümer der Marcioniten in einem uns noch erhaltenen Werke nachdrücklich bekämpft (Adamantii Dialogus de recta in Deum fide contra Marcionitas, in Origenis Opp., ed. Ruaei I, 803 ad 872); außerdem haben die meisten Kirchenväter und angesehenen Kirchenschriftsteller einzelne Behauptungen der Marcioniten an verschiedenen Stellen ihrer Werke widerlegt, so schon der hl. Irenäus, Clemens von Alexandria, Origenes, Hippolytus, Cyrillus von Jerusalem, Epiphanius, Chrysostomus, Hieronymus, Prudentius u. A. Auch die häretischen Clementinen scheinen gegen Marcions System gerichtet. Schon Kaiser Constantin der Große erließ gegen sie Strafgesetze und verbot ihnen jeden, sowohl öffentlichen als Privat-Gottesdienst (Eus. De vita Const. 3, 64 et 65), deßgleichen die späteren Kaiser. Dennoch fand Theodoret, der Bischof von Cyrus in Syrien, noch im 5. Jahrhundert so viele Anhänger dieser Secte in seiner Diöcese, daß er, freilich nicht ohne große Mühe und Gefahr, ihrer mehr als zehntausend bekehrte und taufte (Epist. 145). Doch scheint die Secte um diese Zeit mehrere Lehrsätze der Manichäer (s. d. Art.) aufgenommen zu haben, wie aus der Schilderung, welche Theodoret (Haeret. fabul. 1, 24) von ihrem System gibt, ziemlich deutlich hervorgeht; diejenigen, welche nicht zur katholischen Kirche zurückkehrten, sind wohl bald danach in dem Manichäismus aufgegangen. (Vgl. Tillemont, Mém. II, 266—285; G. Neander, Kirchengesch. I, 2, 779—812, der ihn aus parteiischer Vorliebe so idealisirt, daß man den geschichtlichen Marcion oft nur mit Mühe erkennt; Matter, Geschichte des Gnosticismus, übersetzt von Dörner, Heilbronn 1833, 205—259; Harting, Quaest. de Marcione Luc. evangel. adulteratore, Traject. 1849; Volkmar, Das Evang. Marcions, Leipz. 1852; Hilgenfeld, Marcions Apostolikon, in der Ztschr. f. hist. Theologie 1855, 426 ff., und die Lit. im Art. Gnosticismus.) [Feßler.]

Marculf, s. Formelbücher IV, 1608 f.

Marcus, der hl., der Evangelist, welchen der Canon als Verfasser des zweiten Evangeliums nennt, ist derselbe, welcher Apg. 13, 5. 13 Johannes, ebd. 15, 39 Marcus und ebd. 12, 12. 25; 15, 37 Johannes mit dem Beinamen Marcus heißt. An anderen Stellen der heiligen Schrift (Col. 4, 10. Philem. 24. 2 Tim. 4, 11. 1 Petr. 5, 13) und in der Tradition wird bloß der Name Marcus gebraucht. Wahrscheinlich ist Johannes sein hebräischer, Marcus sein römischer Name. Der spätere Alleingebrauch des Namens Marcus ist analog dem des Namens Paulus für Saulus oder des Namens Petrus für Simon. Einige Gelehrte (Baronius, Tillemont, Grotius, Cotelier, Patrizi, Dankó, Lamy, Mac Evilly u. A.) haben zwischen Marcus, dem Begleiter Pauli (Apg. 12, 12), und Marcus, dem Gefährten des hl. Petrus (1 Petr. 5, 13), unterscheiden wollen, ohne aber einen hinreichenden Grund zu einem solchen Unterschied vorgebracht zu haben. (Vgl. Schanz, Comment. über das Evang. des hl. Marcus, Freiburg 1881, 2 f.)

I. Lebensumstände. Marcus war Jude von Geburt, der Sohn einer gewissen Maria, in deren Hause zu Jerusalem sich die Christen zu versammeln pflegten (Apg. 12, 12). Das arabische Synaxar der koptischen Kirche berichtet, daß sein Vater Aristobul geheißen habe, und daß der Evangelist in der Pentapolis geboren sei (vgl. Lipsius, Die apocryphen Apostelgeschichten II, 2 [1884], 342); allein diese Nachricht ist sonst unbeglaubigt und spätern Ursprungs. Marcus war ein Vetter des hl. Barnabas (Col. 4, 10) und ist wahrscheinlich vom hl. Petrus, der im Hause Mariens zu Jerusalem verkehrte (Apg. 12, 13 f.), getauft worden; denn dieser nennt ihn (1 Petr. 5, 13) seinen Sohn. Da Marcus nach dem Zeugniß des Papias (bei Euseb. H. E. 3, 39, 15) den Herrn weder gehört hat, noch ihm gefolgt ist, kann die zuerst bei Epiphanius (Haer. 51, 6) sich findende Anschauung, daß der Evangelist zu den 72 Jüngern gehört habe, nicht richtig sein. Auch die Erzählung des zweiten Evangeliums (Marc. 14, 51 f.) von dem Jüngling, welcher in der Nacht vor dem Leiden bloß mit einem Leintuche bekleidet dem Herrn folgte und dann floh, braucht nicht (mit Olshausen, Lange, Reischl, J. Grimm, Weiß u. A.) von Marcus verstanden zu werden. Der Evangelist will allem Anscheine nach durch die Mittheilung dieses dramatischen Zuges nur den großen Eifer der Verfolger, welche sogar an einen zufällig Dastehenden Hand anlegten, schildern.

Als Paulus und Barnabas zur Zeit der Hungersnoth unter Claudius nach Jerusalem gekommen waren (Apg. 11, 30), begleitete sie Marcus auf der Rückreise nach Antiochien und ebenfalls auf der ersten Missionsreise nach Cypern und Pamphylien (Apg. 12, 25; 13, 5); allein zu Perge in Pamphylien verließ er sie und kehrte zurück (Apg. 13, 13). Wahrscheinlich hatten die großen Schwierigkeiten und Beschwerden der Reise den jungen Mann abgeschreckt. Als nun die beiden Apostel ihre zweite Missionsreise antraten, wollte Barnabas wieder Marcus als Begleiter mitnehmen (Apg. 15, 37); Paulus widersetzte sich dem aber und verzichtete lieber auch auf die Begleitung von Barnabas. Letzterer ging nun mit Marcus nach Cypern (Apg. 15, 39). Später hat Paulus besser von Marcus gedacht. Er hatte ihn in der ersten römischen Gefangenschaft bei sich (Col. 4, 10. Philem. 24) und lernte ihn als zum Dienste nützlich schätzen. Aus diesem Grunde gab er in seiner zweiten römischen Gefangenschaft an Timotheus den Auftrag, Marcus mit nach Rom zu bringen (2 Tim. 4, 11; vgl. Apg. 13, 5). Besonders eng sind die Beziehungen des hl. Marcus zu Petrus gewesen. Er war dessen Jünger (Iren. Adv. haer. 3, 1), Begleiter (Clem. von Alex. bei Euseb. H. E. 2, 15) und Dolmetscher (Papias bei Euseb. l. c. 3, 39; Iren. l. c. 3, 10; Tertull. Adv. Marc. 4, 5;

Euseb. l. c. 5, 8; Hier. Ad Hedib. q. 11). Marcus war auch nach dem einstimmigen Zeugniß der Väter bei der Predigt des hl. Petrus zu Rom anwesend (Papias l. c.; Iren. l. c.; Clem. v. Alex. bei Euseb. 6, 14; Epiph. Haer. 51, 6; Hier. De vir. ill. 8). Da nun Petrus nach der allgemeinen katholischen Ueberlieferung zuerst unter Claudius im J. 42 nach Rom gekommen ist (vgl. Apg. 12, 17; Euseb. H. E. 2, 14 und Chron. ad ann. 2 Claudii; Hier. De vir. ill. c. 1), gerade damals aber am meisten eines Begleiters bedurfte, so ist auch die erste Ankunft des hl. Marcus zu Rom in's Jahr 42 zu versetzen. Sein Anschluß an Barnabas und Paulus ist dann nach seiner Rückkehr von Rom erfolgt. Später hat Marcus in Alexandrien gepredigt und der dortigen Gemeinde als Bischof vorgestanden (vgl. Euseb. H. E. 2, 16; Epiph. Haer. 51, 6; Hier. De vir. ill. c. 8). Sicher war er gegen Ende der ersten römischen Gefangenschaft des Apostels Paulus in Rom (Col. 4, 10. Philem. 24), beabsichtigte aber, nach Kleinasien zu gehen (Col. 4, 10). Wahrscheinlich hat er die Reise etwas aufgeschoben, da er auch gegen Anfang des Jahres 64, wie sich aus dem zu jener Zeit in Rom geschriebenen ersten Petrusbriefe (5, 13) ergibt, noch in Rom anwesend war. Allerdings ist die Möglichkeit nicht ganz ausgeschlossen, daß er, sobald der günstige Ausgang des Prozesses für Paulus gewiß war (s. Philem. 24), nach Kleinasien gereist und nach sehr kurzem Aufenthalt daselbst wieder nach Rom zurückgekehrt ist. Allein diese Annahme vermehrt seine Reisen nach Rom in unnöthiger Weise und setzt auch voraus, daß Marcus bald nachher wieder nach Kleinasien gereist ist, denn dort war er während der zweiten römischen Gefangenschaft des Apostels Paulus (vgl. 2 Tim. 4, 11). Ueber das weitere Schicksal des hl. Marcus läßt sich nur mit Sicherheit sagen, daß er in Aegypten den Martyrertod erlitt (vgl. Decretum Damasi 3). Die Kirche feiert sein Fest als das eines Martyrers am 25. April. Die Art seines Todes läßt sich nicht genau bestimmen. Der Bericht der aus der zweiten Hälfte des 4. oder dem Anfang des 5. Jahrhunderts stammenden Marcus-Acten (vgl. Acta Sanctorum April. III, p. XLVI sq. et 347 sqq., womit Lipsius a. a. O. 321—346 zu vergleichen ist), daß Marcus bei einem zweiten Aufenthalt in Alexandrien während des Opfers von den Heiden ergriffen und mit Stricken, die man ihm um den Hals legte, durch die Straßen zu Tode geschleift wurde, ist auch in's römische Martyrologium (zum 25. April) übergegangen. Hieronymus (De vir. ill. c. 8) gibt zwar das Jahr 62 als Todesjahr des Heiligen an, der in Anianus einen Nachfolger erhalten habe; allein diese Angabe ist eine bloße Vermuthung. Denn die Quelle für Hieronymus, Eusebius (H. E. 2, 24 und Chron. ad a. 62; vgl. auch Constit. Apost. 7, 46) erwähnt zum Jahre 62 bloß, daß Anianus an Stelle des hl. Marcus Bischof von Alexandrien wurde, aber keineswegs, daß Marcus damals gestorben sei. Während noch Gregor von Nazianz (Orat. 33 ad Arian.) bloß sagt, daß Marcus in Italien gepredigt habe, berichten lateinische Handschriften des 10. oder 11. Jahrhunderts die Gründung der Kirche von Aquileja durch Marcus (vgl. Acta SS. l. c. 346 sq.). Die bezügliche Ueberlieferung läßt sich bis in's 7. Jahrhundert zurückverfolgen (vgl. Lipsius 346 ff.). Spätere venetianische Quellen berichten die Ueberbringung der Reliquien des hl. Marcus aus Alexandrien nach Venedig, woselbst 976—1071 der Marcusdom erbaut wurde, und versetzen diese Translation in die Zeit des Kaisers Leo des Armeniers 813—820. (Vgl. Acta SS. l. c. 352 sqq.; Baron. ad a. 820, n. 22. Ueber die venetianischen Marcustraditionen überhaupt vgl. Augustinus Molinus, De vita et lipsanis s. Marci evangelistae libri II, ed. Sanctus Pieralisi, Romae 1864.)

II. Evangelium. Von diesem Marcus berichten Papias, Clemens von Alexandrien und Irenäus, denen sich die späteren Väter anschließen, daß er auf Grund von Vorträgen des hl. Petrus zu Rom über die Lehren und Thaten Jesu ein Evangelium verfaßt habe. Das Zeugniß des Papias (bei Euseb. H. E. 3, 39) lautet also: „Der Presbyter (Johannes) sagte auch dieß: Marcus wurde der Dolmetscher des hl. Petrus, indem er das, was er von den Worten oder Thaten Jesu im Gedächtniß behalten hatte, genau, wenn auch ohne Ordnung, niederschrieb; denn er hatte weder den Herrn gehört, noch war er dessen Jünger gewesen. Später aber, wie gesagt, war er Jünger des hl. Petrus. Dieser gab seine Unterweisungen nach Bedarf, nicht aber so, daß er eine Uebersicht über die Geschichte des Herrn gab. Somit fehlte Marcus nicht, wenn er Einiges so niederschrieb, wie er sich daran erinnerte; denn er war einzig bedacht, nichts auszulassen, was er gehört hatte, und nichts Unrichtiges dabei zu sagen." Somit hieß Marcus deßhalb der Dolmetscher des hl. Petrus, weil er das Evangelium desselben schriftlich bearbeitete. Marcus hat das aufgeschrieben, was Petrus erwähnt hat; denn dieß ist, wie sich aus der Begründung ergibt, der Sinn der Worte, er habe geschrieben, ὅσα ἐμνημόνευσεν (vgl. Kaulen, Einleitung 406). Er fehlte darin nicht, daß er nicht auch anderes Material verwerthete. Denn er hatte persönlich den Heiland nicht gehört und beschränkte sich darauf, das von Petrus Mitgetheilte, also Einiges, niederzuschreiben. Unter den angegebenen Umständen konnte das Evangelium weder vollständig noch streng chronologisch sein. Papias spricht keineswegs dem hl. Marcus jede logische oder chronologische Ordnung ab, sondern sagt nur, Marcus habe eben wegen der angegebenen Umstände nicht Alles in eine systematische Anordnung (οὐ μέντοι τάξει), wie Matthäus, gesetzt. (Vgl. Westcott, Hist. of the Canon of the New Test., 1889, 75; Kaulen a. a. O.) Clemens von Alexandrien (bei Euseb. H. E. 6, 14; vgl. ib. 2, 15) be-

stätigt das Papias-Zeugniß. Nach ihm war es die Ueberlieferung der alten Presbyter, daß viele Zuhörer der Predigt des hl. Petrus in Rom den Marcus baten, ihnen den Inhalt derselben aufzuschreiben, da er sie vermöge seines langen Umganges mit Petrus auswendig wisse. Marcus habe nun das Evangelium geschrieben und es ihnen gegeben. Als Petrus dieß erfahren, habe er das Geschehene weder gebilligt noch mißbilligt, aber die Richtigkeit des Geschriebenen anerkannt und die Vorlesung desselben in den Kirchen erlaubt. Es läßt sich annehmen, daß diese Erlaubniß erst später, als das Evangelium schon mehr verbreitet war, gegeben wurde. Irenäus endlich sagt (bei Euseb. H. E. 5, 10, 3): „Marcus, der Jünger und Dolmetscher des Petrus, hat das von Petrus Gepredigte uns schriftlich hinterlassen.“ Dieselbe Ueberlieferung findet sich auch bei Origenes (vgl. Euseb. l. c. 6, 25), Tertullian (Adv. Marc. 4, 5), Hieronymus (De vir. ill. c. 8) u. A. erwähnt. Somit ist die Nachricht, daß Marcus für römische Leser den Inhalt der Predigt des hl. Petrus in einem Evangelium aufgezeichnet hat, eine feste kirchliche Ueberlieferung.

Das hiermit signalisirte Evangelium ist nach inneren wie äußeren Gründen erhalten in unserem Marcus-Evangelium. Innere Gründe sind der Inhalt, die Darstellungsweise und die Beziehungen auf römische Leser. Allerlei in den anderen Evangelien nicht erwähnte und an sich unwesentliche, den hl. Petrus betreffende Einzelheiten zwingen zu dem Schluß, daß der Bericht des zweiten Evangeliums auf Petrus zurückzuführen ist. So z. B. wird die Heilung der Schwiegermutter des Petrus hier (1, 29 bis 31) viel eingehender als von den übrigen Evangelisten (Matth. 8, 14—17. Luc. 4, 38—41) erzählt. In Bemerkungen wie (1, 36): „Simon sammt denen, welche bei ihm waren, folgte“, läßt sich die Aussage Simons als Augenzeugen erkennen: Ich folgte mit den Uebrigen (vgl. auch 3, 16; 11, 21 etc.; Thomson, Gener. Introd., in The Speaker's Comm., New Test., I. 1878, p. XL). [illegible] wird die Verläugnung Petri ausführlicher als von den anderen Evangelisten erzählt, aber die großen [illegible] desselben werden nicht erwähnt. [illegible] Eusebius (Demonstr. evang. 3, 5, 92) erklärt diese Thatsache auf die [illegible]

[illegible]

Reden des Apostels erkennen. Wer an die Stelle von Judas in das Apostelcollegium trete, sagt Petrus (Apg. 1, 21 f.), müsse mit den Aposteln während der Zeit, da Jesus bei ihnen weilte, vom Tage der Taufe des Johannes bis zur Himmelfahrt des Herrn, zusammen gewesen sein, damit er Zeuge sei von der Auferstehung. Bei der Bekehrung des heidnischen Hauptmanns Cornelius aber hob Petrus besonders die Wunderthätigkeit Christi hervor, der, Wohlthaten spendend und Besessene heilend, umhergegangen sei und den von Gott vorherbestimmten Zeugen befohlen habe, zu predigen und zu bezeugen, daß der Herr von Gott zum Richter der Lebendigen und der Todten eingesetzt sei (Apg. 10, 36—43). Die erste christliche Gemeinde zu Rom hat wahrscheinlich nur zum kleinern Theil aus Juden bestanden. Wenn dieß aber auch nicht der Fall war, so mußte doch der Jünger, welcher unter allen zuerst den Glauben an die Gottheit Jesu Christi ausgesprochen hat (vgl. Matth. 16, 16), sich von dieser Anschauung auch in seiner Predigt leiten lassen. Wir finden nun aber in unserem zweiten Evangelium genau dieselbe Grundanschauung. Es will namentlich aus den Wunderthaten des Herrn beweisen, daß Jesus Gott ist. Gleich im Eingang heißt es (1, 1): „Beginn des Evangeliums von Jesu Christo als dem Sohne Gottes“; die Kindheitsgeschichte wird übergangen und sofort das Auftreten des Täufers geschildert. Dann werden besonders die Wunder des Herrn erzählt und der Bericht mit der Auferstehung und Himmelfahrt Christi geschlossen. Das erste von Marcus mitgetheilte Wunder ist aber eine Teufelaustreibung (1, 23). Auch später wird die Macht Christi über die Dämonen sehr oft hervorgehoben (vgl. 1, 34. 39; 3, 11 f. 15. 22—27; 5, 2—20; 6, 7—13; 7, 25 bis 30; 9, 16—28. 38; 16, 9. 17; vgl. Cornely, Introd. 108 sqq.). Mehr als in den anderen Evangelien treten die Jünger als Zeugen des Erzählten in den Vordergrund. [illegible] nicht ganz, obgleich [illegible] übergangen ist, werden aber [illegible] von Kap. 4 und Kap. 10—13 [illegible] erwähnt. Dabei [illegible] welche [illegible]

[illegible]

fassung, als ob er ganz von Matthäus abhange, durchaus. In neuerer Zeit haben nach dem Vorgange Griesbachs (Commentatio, qua Marci evangelium totum e Matthaei et Lucae commentariis decerptum esse monstratur, 1789. 1790, in Opusc. acad. II, 358 sqq.) manche, darunter die meisten Theologen der Baur'schen Schule, dem hl. Marcus, welcher nach Matthäus und Lucas geschrieben habe, die Rolle eines Epitomators dieser beiden zutheilen wollen. Andere, z. B. Weiß, Holtzmann, Weizsäcker, behaupteten hingegen die Priorität des Marcus-Evangeliums, allerdings nicht immer in demselben Sinne (vgl. Bleek-Mangold, Einl., 4. Aufl., 255 f.). Einige nehmen an, vor ihm habe ein von demselben verschiedener Ur-Marcus existirt, und wollen dessen Existenz, da die Ueberlieferung davon nichts weiß, aus inneren Gründen darthun. Aber mit denselben inneren Gründen, woraus Ewald, Weisse und Holtzmann einen ausführlichern Ur-Marcus beweisen wollen, will Weizsäcker einen kürzern Ur-Marcus darthun (vgl. Hilgenfelds Einl. 503). Auch sonst werden öfter gerade die Stellen, welche der Eine anführt, um die Abhängigkeit des hl. Marcus von den anderen Evangelisten zu erweisen, von dem Andern für das Gegentheil in Anspruch genommen. Die richtige, auch der Ueberlieferung entsprechende Ansicht ist die, daß das Marcus-Evangelium vor dem Lucas-Evangelium entstanden ist (vgl. unten und d. Art. Lucas). Wahrscheinlich hat Marcus das aramäische Matthäus-Evangelium gekannt (vgl. Hug, Einl. II, 71 ff.; Schanz 23 ff. u. A.) und vielleicht auch benutzt, da sein Evangelium in Sprache und Inhalt unverkennbare Aehnlichkeit damit zeigt, Marcus aber nach Matthäus (vgl. d. Art.) geschrieben hat. Zur Erklärung dieser Aehnlichkeit genügt aber auch die beiden Evangelien zu Grunde liegende mündliche Tradition.

Das zweite Evangelium zeichnet sich weiterhin durch eine lebendige und anschauliche Darstellungsweise aus. Dieß beweisen die bis in's Einzelne genauen Schilderungen (vgl. 1, 16 ff.; 1, 29 ff.; 2, 1 ff.; 6, 22 ff.; 9, 1 ff.; 14, 16 ff.); ebenso Bemerkungen, wie z. B. „Jesus schaute sie ringsum zürnend an, traurig über die Blindheit ihrer Herzen" (3, 5), oder „er nahm das Kind auf seine Arme" (9, 35) u. a. Ebenso lebendig ist der sprachliche Ausdruck, der, wenngleich noch stark hebraisirend, entschiedene Vorliebe für das historische Präsens zeigt, sehr häufig Diminutivformen für Kind, Mädchen, Tochter, Fisch, Ohr, Hund ꝛc. anwendet und den Eintritt der Handlung hervorhebt (ἤρξατο kommt 26mal, der Ausdruck „sofort" 41mal vor). Gerade Petrus hatte aber nach den Evangelien einen so lebhaften Geist, daß auch seine Darstellung sehr lebendig und anschaulich gewesen sein muß. Deßhalb entspricht der Charakter des zweiten Evangeliums vollständig der Anschauung, daß es petrinischen Ursprungs ist. Endlich setzt dieses Evangelium offenbar als erste Leser römische Christen voraus. Es gibt, wie das in einer so stark mit Heidenchristen durchsetzten Gemeinde nöthig war, Erklärungen specifisch jüdischer Einrichtungen und Gebräuche (vgl. 6, 27; 7, 3 f.; 12, 42; 14, 1 f. 12), Bemerkungen über die Lage jüdischer Oertlichkeiten, z. B. des Oelbergs (13, 3), sowie Uebersetzungen jüdischer oder aramäischer Worte, wie Boanerges, Beelzebub u. a. (vgl. 3, 17. 22; 5, 41; 7, 11. 34; 10, 46; 14, 36; 15, 22. 34. 42). Um aber den geringen Geldwerth des Opfers der armen Wittwe zu kennzeichnen, wird (12, 42) eine Münzbezeichnung gebraucht (κοδράντης), welche nur bei den Römern üblich war. Ueberhaupt gebraucht der griechische Text dieses Evangeliums öfter lateinische Worte, wie Centurio, Legion u. a. Zudem erwähnt es (15, 21), daß Simon von Cyrene der Vater von Alexander und Rufus sei; aus dem Römerbrief (16, 13) wissen wir aber, daß wenigstens Rufus zu Rom wohlbekannt war. Mit Unrecht haben aber besonders ältere Schriftsteller, deren Anschauungen Baronius (ad a. 45, n. 41) vertritt, aus der Abfassung unseres Evangeliums zu Rom schließen wollen, es sei ursprünglich lateinisch abgefaßt gewesen. Man hat sich für diese Anschauung auf Unterschriften berufen, welche sich seit dem 6. Jahrhundert in den Handschriften der Peschittho befinden (vgl. Wright, Catal. of Syr. Mscr. p. 47, col. 1); diese sagen aber bloß, Marcus habe romane in Rom gepredigt, nicht romane geschrieben. In Venedig meinte man längere Zeit, das lateinische Autograph von Marcus zu besitzen; allein dieß, wie auch ein entsprechendes Fragment zu Prag, ist weiter nichts als ein Theil einer Vulgata-Handschrift aus dem 7. Jahrhundert. Hieronymus (Praef. in IV Evangg. ad Damasum) und Augustinus (De consensu Evang. 1, 2, 4) bemerken ausdrücklich, daß das Evangelium griechisch geschrieben war. Wäre dasselbe lateinisch geschrieben gewesen, so würden gewiß die älteren Väter etwas davon erwähnt haben.

Aeußere Gründe zum Beweis der Identität unseres zweiten Evangeliums mit dem ursprünglichen Werke des hl. Marcus gibt es, abgesehen von den alten Uebersetzungen, nicht viele. Denn den ältesten Kirchenschriftstellern, welche überhaupt die heilige Schrift frei citiren, bot dieses Evangelium nur wenigen ihm eigenthümlichen Stoff. Immerhin erwähnt schon Justin (Dial. c. Tryph. 106), daß nach den Memoiren des hl. Petrus (vgl. Marc. 3, 17) Zebedäus' Söhne Boanerges genannt worden seien (vgl. die Citate bei den Vätern in Kirchhofer, Quellensammlung zur Gesch. des neutest. Canons, Zürich 1844, 123—132, engl. Ausg. von Charteris 150—153; Westcott 589). Auch der Heide Celsus (vgl. Kirchhofer 341—347; Charteris 374) und die Häretiker Valentin, Ptolemäus, Heracleon und der Valentinianer Marcus (vgl. a. a. O. 389 f. 396 ff. 398 f. 413 f.) haben dasselbe benutzt; ebenso die clementinischen Homilien (vgl. Hom. III, 57 mit Marc. 12, 29; Hom. XIX, 20 mit Marc. 4, 34; s. Westcott 287). Der hl. Ire-

näus ist der erste, welcher (Adv. haer. 3, 10, 6) eine Stelle dieses Evangeliums ausdrücklich mit dem Namen des hl. Marcus citirt.

Die älteste Kirche hat auch sicher den Schluß (16, 9—20) als ächten Bestandtheil des Marcus-Evangeliums angesehen. Allerdings fehlen diese Verse in unseren ältesten griechischen Handschriften, der sinaitischen und der vaticanischen, und ebenfalls in einigen älteren armenischen und zwei äthiopischen Codices, wie auch in einem arabischen Lectionar aus dem 9. Jahrhundert und einer Itala-Handschrift k aus dem 4. oder 5. Jahrhundert. Wie Eusebius (Quaest. ad Marinum, in Mai, Nova Patr. Biblioth. IV, 255—257), und nach ihm besonders Hieronymus (Ad Hedib. 9, 3) und Gregor von Nyssa (De resurr. Christi or. 2) bezeugen, fehlte die Stelle schon im 4. Jahrhundert in vielen griechischen Handschriften. Deßhalb haben die neuesten kritischen Ausgaben von Tischendorf, Tregelles, Westcott und Hort die Stelle als unächt erklärt. (Vgl. auch Tischendorf, Haben wir den ächten Schrifttext? Ausg. 1873, 22 f.; Tregelles, An account of the printed text of the Greek New Test., Lond. 1854, 246—251; Hort's Notes 29—51.) Allein die Verse finden sich nicht bloß in sämmtlichen anderen griechischen Handschriften, sondern lagen sogar den Schreibern der sinaitischen und vaticanischen Handschriften vor, denn dieselben lassen am Schluß des Marcus-Evangeliums hinter 16, 8 so viel freien Raum, daß die fehlenden Verse darauf geschrieben werden könnten (vgl. Scrivener, Introduction to the Criticism of the N. T., 3. ed. 1883, p. XIII, 584). Die Verse finden sich auch in sämmtlichen alten Uebersetzungen und sind vielleicht schon von Papias (bei Eus., H. E. 3, 39), sicher aber von Justin (Apol. 1, 45) und mit directer Berufung auf Marcus von Irenäus (Adv. haer. 3, 10, 6) citirt. Im 3. Jahrhundert werden sie von Hippolytus (Contra haer. Noeti 18, ed. Routh, Opusc. I, 80), im 4. Jahrhundert von Aphraates in einer syrischen Homilie aus dem Jahre 337, Cyrill von Jerusalem (vgl. Scrivener 587), Epiphanius, Ambrosius, Augustinus, Chrysostomus u. A. angeführt. Marcus konnte auch unmöglich sein Evangelium mit den Worten (16, 8) schließen: „und sie (die heiligen Frauen) sagten keinem etwas, denn sie fürchteten sich". Für die Aechtheit sprechen ferner innere Gründe. Marcus beweist die Gottheit Jesu Christi aus seiner göttlichen Macht. Der Höhepunkt der Offenbarung derselben bildet die Himmelfahrt. Von letzterer wird aber erst in diesem Abschnitt (16, 9), und zwar in denselben Ausdrücken, wie sie sonst Petrus gebraucht hat (Apg. 1, 22), geredet. Es paßt zu der charakteristischen Eigenthümlichkeit des Evangelisten, welcher besonderes Gewicht auf die Offenbarung der göttlichen Macht durch Teufelsaustreibungen legt, daß Jesus in diesem Schlußabschnitt (16, 17. 18) den Aposteln die Macht, Teufel auszutreiben, verheißt. Die Spracheigenthümlichkeiten dieses Abschnittes finden theils ihre Erklärung in dem dort besprochenen Gegenstand, theils haben sie Analogien in den anderen Abschnitten des Evangeliums (vgl. Cook, St. Mark's Gospel, in The Speaker's Comm. N. T. I, Lond. 1878, 305 foll.). Die Aechtheit dieser Stelle ist überhaupt mehr aus exegetischen als aus kritischen Gründen bezweifelt worden. Der Bericht bei Marcus (16, 9): „Nachdem er aufgestanden war, früh am ersten Tage der Woche, erschien er zuerst der Maria Magdalena", schien im Widerspruch zu Matth. 28, 1 zu stehen, wonach der Herr „nach Ablauf des Sabbats, gegen Morgen des ersten Wochentages" aufstand. Denn wenn man im erstern Bericht die Zeitbestimmung „früh" ꝛc. mit der Auferstehung verbindet, so scheint eine Abweichung von Matthäus vorzuliegen. Da nun die alexandrinische Kirche auf Grund von Matth. 28, 1 die Osterfeier um Mitternacht, die übrigen Kirchen aber erst gegen Morgen beim Hahnenschrei begannen, hat wahrscheinlich die alexandrinische Kirche den Bericht von Marcus am Osterfeste nicht vorgelesen und deßhalb in ihren Lectionarien ausgelassen. Dadurch ist es denn gekommen, daß der Abschnitt auch in einigen Handschriften fehlte. Eusebius handelt (l. c.) von dem anscheinenden Widerspruch zwischen Marcus und Matthäus und bemerkt: „Zwei Antworten könnten auf diesen Einwand gegeben werden. Zuerst könnte jemand, der die Aechtheit dieses Abschnittes läugnet, sagen, er fände sich nicht in allen Handschriften des Marcus-Evangeliums. Die besten Handschriften schließen mit den Worten: ‚denn sie fürchteten sich'. In fast allen Handschriften bilden sie den Schluß. Die folgenden Worte aber, welche sich selten in einigen, aber nicht in allen finden, mögen als überflüssig betrachtet werden, besonders wenn sie einen Widerspruch zu dem Zeugniß der anderen Evangelisten enthalten sollten. Dieß könnte jemand sagen, um die Controverse abzulehnen und unnöthiger Erörterung ein Ende zu machen." Diese unbestimmte Aeußerung hat Hieronymus fast wörtlich adoptirt (vgl. Mai zu Eus. l. c.; Burgon, The last twelve verses of the Gospel according to St. Mark vindicated against recent objectors, Lond. 1871, 51—56), behandelt aber doch den Abschnitt bei Marcus in seiner Revision der Itala als ächt und führt Marc. 16, 9 und 16, 14 in seinen Werken (Adv. Pelag. 2, 15) an. Aehnlich verhält es sich mit Gregor von Nyssa (vgl. Hort l. c. 34). (Vgl. überhaupt über die Aechtheit des Abschnittes, außer Burgon, Cook l. c. 301—308, Scrivener l. c. 583—589; Cornely, Introd. spec. in N. T. libros, Paris. 1886, 93—100, und das sehr ausführliche, gründliche, leider bloß lithographirte Werk von J. P. P. Martin, Introd. à la critique textuelle du N. T., Partie pratique, II, Paris 1884.)

Das Marcus-Evangelium ist nach den bereits angeführten Nachrichten der Väter in Rom geschrieben. Nur Chrysostomus (Hom. 1, 3 in Matth.) verlegt die Abfassung nach Alexandrien. Diese Anschauung ist wohl dadurch entstanden, daß Marcus

in Alexandrien gewirkt, und daß ſich das Evangelium von dort aus im Morgenlande verbreitet hat. Denn nach den Zeugniſſen von Epiphanius (Haer. 51, 6) und Hieronymus (De vir. ill. c. 8) hat ſich Marcus unmittelbar nach der Abfaſſung ſeines Evangeliums in Rom mit demſelben nach Aegypten begeben. Wäre das Evangelium aber in Alexandrien geſchrieben, ſo könnten doch nicht gerade die alexandriniſchen Schriftſteller Rom als Entſtehungsort desſelben genannt haben. Clemens von Alexandrien (bei Eus. H. E. 2, 15; 6, 14) führt ſeinen Urſprung auf die Predigt des hl. Petrus zu Rom zurück. Euſebius verſetzt die Abfaſſung (H. E. 2, 13—17) auf Grund der Ausſagen bei Clemens von Alexandrien und Papias in die erſten Regierungsjahre des Kaiſers Claudius und gibt in ſeinem Chronicon (ad a. 3 Claud.) das Jahr 43 dafür an. Die einzige Schwierigkeit bei dieſer Annahme iſt das Zeugniß des hl. Irenäus (Adv. haer. 3, 1, 1; die ganze Stelle iſt lateiniſch erhalten; vgl. Migne, PP. gr. VII, 844; der Schluß auch griechiſch bei Eus. H. E. 5, 8). Nachdem er die Zerſtreuung der Apoſtel erwähnt und geſagt hat, daß Matthäus ſein Evangelium ſchrieb, als Petrus und Paulus die römiſche Kirche gründeten, fährt er fort: Μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον Μάρκος κ. τ. λ. Iſt der Ausdruck ἔξοδος hier auf den Tod der Apoſtelfürſten zu beziehen, dann iſt allerdings das Evangelium nach Irenäus erſt ſpät entſtanden. Allein Euſebius, der doch die Stelle anführt und den ganzen griechiſchen Text des hl. Irenäus vor ſich hatte, muß ſie anders verſtanden haben, da er ſelbſt einen viel frühern Urſprung des Evangeliums annimmt. Deßhalb hat ſchon Grotius die Lesart einer Handſchrift μετὰ τὴν τούτου ἔκδοσιν, nach der Herausgabe dieſes, nämlich des Matthäus-Evangeliums, vorgezogen. Wenigſtens erſcheint dieß ſicher, daß die Abſchreiber die Stelle bei Irenäus nicht richtig verſtanden haben (vgl. Cornely l. c. 77 sqq.). Auf jeden Fall muß aber die Zeit zwiſchen 42—44 für die Entſtehung des Evangeliums feſtgehalten werden. Denn dafür ſprechen ſämmtliche anderen alten Zeugniſſe und der Charakter des Evangeliums. Beim Tode der Apoſtelfürſten war die römiſche Gemeinde bereits im Beſitz des Lucas-Evangeliums und bedurfte deßhalb weniger eines kürzern Evangeliums. Unter den Neueren haben beſonders Reithmayr, Patrizi, Schegg, Dankó, Aberle, Hundhauſen, Kaulen, Ubaldi u. A. ſich für die Abfaſſung des Evangeliums in den erſten Jahren des Kaiſers Claudius ausgeſprochen.

Da das Marcus-Evangelium nur wenige ihm eigenthümliche Nachrichten enthält, hat man ſich in älterer Zeit vielfach mit gelegentlichen Bemerkungen über dasſelbe begnügt und keine beſonderen Commentare dazu verfaßt. Der älteſte griechiſche Commentar iſt zuerſt in der Catene von Poſſin im J. 1673, weit beſſer aber von Cramer in ſeiner griechiſchen Catene (Oxonii 1844, I, 261—447) herausgegeben worden. Derſelbe wird in den Handſchriften bald Origenes, bald Victor von Antiochien (geſt. um 406) oder Cyrill von Alexandrien beigelegt. Die früher irrthümlich dem hl. Chryſoſtomus zugeſchriebenen Homilien De princ. ev. sec. Marcum (D. Joa. Chrys. Comm. in ev. sec. Marcum, Antverp. 1542) ſind unbedeutend; ebenſo ein fälſchlich dem hl. Hieronymus beigelegter Commentarius in Ev. sec. Marcum (Migne, PP. lat. XXX, 590—645). Der älteſte lateiniſche Commentar rührt vom hl. Beda her (bei Migne XCII, 131—302) und iſt ein Sammelwerk. Aus dem Mittelalter ſind die kurzen griechiſchen Commentare von Theophylakt und Euthymius zu erwähnen. Auch die Catena aurea des hl. Thomas berückſichtigt das Marcus-Evangelium, ebenſo Maldonatus, die beiden Janſenius, Lucas Brugenſis, Joh. de Sylveira und Cornelius a Lapide. In neueſter Zeit ſind von Katholiken folgende Werke veröffentlicht worden: F. Xav. Patrizi, Comm. in Marcum, Rom. 1862; Biſping, Erklärung der Evangelien nach Marcus und Lucas, 2. Aufl., Münſter 1868; Schegg, Evangelium nach Marcus, 2 Bde., München 1870; Mc Evilly, Exposition of the Gospels of Matthew and Mark, Dublin 1877; Fillion, Évangile selon St. Marc, Paris 1879; Schanz, Comm. über das Ev. des hl. Marcus, Freib. 1881. Ueber nennenswerthe Commentare von Proteſtanten ſ. d. Art. Lucas. Vgl. auch Cook, St. Mark's Gospel, in The Speaker's Comm. N. T., vol. I, 1878, 209 to 319. (Vgl. außer den unter Lucas angegebenen Einleitungsſchriften die Einleitung von W. Thomſon in The Speaker's Comm. l. c. p. XXXVII foll. und Schanz, Comm. 1—58.) [J. Felten.]

Marcus, der hl., Papſt (333), war Römer und iſt vielleicht derjenige Marcus, welcher im Titel des Schreibens Conſtantins an Papſt Miltiades genannt wird. Er gelangte als Nachfolger Sylveſters auf den apoſtoliſchen Stuhl und hielt denſelben vom 18. Januar bis zum 7. October 333 inne. Dieſe durch den liberianiſchen Katalog überlieferten chronologiſchen Daten ſind bezüglich des Todestages durch die Depositio episcoporum, in welcher Marcus bereits als Heiliger erſcheint, beſtätigt. Wenn ihm der Liber pontificalis (ed. Duchesne I, 202) die Verordnung beilegt, daß der Biſchof von Oſtia die Biſchöfe von Rom conſecrire, und daß er das Pallium trage, weil er die Biſchöfe (Roms oder im Namen derſelben die zu Rom zu weihenden Biſchöfe?) conſecrire, ſo hat es damit möglicherweiſe ſeine Richtigkeit. Daß die Conſecration der Päpſte durch den Biſchof von Oſtia nebſt zwei anderen Biſchöfen geſchehe, wird ſchon von Auguſtinus (Brevic. collat. 3, n. 16) erwähnt, und der Gebrauch des Palliums durch hervorragende Glieder des Epiſcopates erſcheint bereits im 6. Jahrhundert als etwas Herkömmliches. Wenn aber dieſelbe Quelle dem Papſte Marcus die zweimalige Ertheilung feierlicher Weihen in zwei Decembermonaten zuſchreibt, ſo zeigt ſich hierin die Willkür ihrer Angaben über

die Weihen überhaupt: Marcus hat keinen December als Papst erlebt, und das Sedit annos II des Liber pontificalis widerspricht den obigen Zeugnissen. Der Papst benutzte die unter Papst Miltiades eingetretene Friedenszeit der Kirche zur Erbauung zweier Basiliken in Rom, welche auf seine Anregung von Constantin mit Geschenken bedacht wurden (die glaubwürdige Liste der Gaben und Fundationen im Liber pontificalis); die eine erhob sich bei den Bädern der Pallacina in der Stadt und hat sich in Umformungen bis heute erhalten (chiesa di s. Marco); die andere war über dem Cömeterium der Balbina an der Straße von Ardea, und in dieser wurde Marcus beigesetzt. Die Pilger verehrten dort laut der Itinerarien des 7. Jahrhunderts sein Grab. Nach de Rossi (Inscript. christ. II, 108) ist in einer Lorscher Sammlung des 9. Jahrhunderts die von Damasus verfaßte Grabschrift des hl. Marcus auf uns gekommen ([Insons] vita fuit Marci quam novimus omnes etc.). Marcus wird von Pseudo-Isidor mit einem unächten Schreiben an den hl. Athanasius bedacht (Jaffé-Kaltenbrunner n. †181). [H. Grisar S. J.]

Marcus, mit dem Beinamen Diaconus, war der unzertrennliche Freund und Begleiter des hl. Porphyrius, welcher etwa 395—419 den Bischofsstuhl der alten Philistäerstadt Gaza inne hatte. Porphyrius weihte Marcus auch zum Diacon. Bald nach des Bischofs Tode schrieb Marcus eine Vita S. Porphyrii, welche als Geschichtsquelle nach mancher Seite hin von Bedeutung ist. Erst Porphyrius hatte nach langem und heftigem Kampfe dem in Gaza noch immer fortlebenden Heidenthume den Todesstoß gegeben, und Marcus schildert das Leben und Wirken seines Bischofs ebenso anschaulich wie zuverlässig. Die Schrift war lange Zeit hindurch nur in einer sehr mangelhaften, von Gentianus Hervetus gefertigten lateinischen Uebersetzung bekannt (Gallandi, Bibl. vet. Patr. IX, Migne, PP. gr. LXV) und ward erst durch M. Haupt in den Abhandl. der königl. Akad. d. Wiss. zu Berlin vom Jahre 1874, S. 171—215, (sodann 1875 separat) im griechischen Originale herausgegeben. Ueber den Text der Schrift s. J. Dräseke in der Zeitschr. für wissensch. Theol., Jahrg. 1888, 352—374; über den Hauptinhalt s. Dräseke, Gesammelte patristische Untersuchungen, Altona u. Leipzig 1889, 208—247. Die in der Vita S. Porph. c. 88 gelegentlich angeführte Schrift, in welcher Marcus die Verhandlungen zwischen Porphyrius und der Manichäerin Julia niedergelegt hatte, ist bis jetzt nicht aufgefunden worden. [Bardenhewer.]

Marcus Diadochus heißt laut den Handschriften der Verfasser eines griechischen Sermo contra Arianos (bei Migne, PP. gr. LXV, 1149—1166). Er ist allem Anscheine nach dem 4. Jahrhunderte zuzuweisen und ist irrthümlich mit dem Bischofe Diadochus von Photice (in Epirus) um die Mitte des 5. Jahrhunderts identificirt worden. Von diesem Bischofe besitzen wir Capita centum de perfectione spirituali (griechisch 1578 zu Florenz herausgegeben; bei Migne LXV, 1167—1212 nur lateinisch) und einen erst von A. Mai (1840) an's Licht gezogenen Sermo de ascensione D. N. Jesu Christi (bei Migne LXV, 1141—1148). (Vgl. Fessler, Institt. Patrol. II, 634—635. Andere Literatur bei Chevalier, Répert. 571.) [Bardenhewer.]

Marcus, genannt Eremita (μοναχός, ἀσκητής), ascetischer Schriftsteller, war nach Nicephorus Callistus (Hist. eccl. 14, 30. 53. 54, bei Migne, PP. gr. CXLVI, 1157. 1252. 1256) ein Zeitgenosse des hl. Isidor von Pelusium und des hl. Nilus und, wie diese, ein Schüler des hl. Chrysostomus. Er pflegt demgemäß in die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts versetzt zu werden. Der Mönch Marcus, von welchem Palladius (Hist. Laus. c. 21, in PP. gr. XXXIV, 1065) und Sozomenus (Hist. eccl. 6, 29; ib. LXVII, 1376) erzählen, ist von unserm Marcus zu unterscheiden (über erstern handelt Nicephorus l. c. 11, 35; CXLVI, 697). Letzterer hinterließ laut Nicephorus (14, 54) mindestens 40 Abhandlungen (λόγοι) ascetischen Inhalts. Jetzt besitzen wir unter seinem Namen, abgesehen von einem lateinischen Fragmente (ex S. Marci Epistola II.), noch zehn griechische Abhandlungen: De lege spirituali; De his qui putant se ex operibus justificari; De poenitentia; Responsio ad eos qui de divino baptismate dubitabant; Praecepta animae salutaria (einem Mönche Nicolaus gewidmet und von einem Dankschreiben des Empfängers begleitet); Capitula de temperantia; Disputatio cum quodam causidico; Consultatio intellectus cum sua ipsius anima; De jejunio; De Melchisedech. Eben diese Abhandlungen werden schon von Photius (Bibl. cod. 200, Migne CIII, 668—669) einzeln aufgeführt und gewürdigt, mit alleiniger Ausnahme der Capitula de temperantia, deren Aechtheit denn auch nicht ohne Grund beanstandet wird. Mehrere Stellen der Capitula sind wörtlich den Homilien Macarius' des Aegyptiers (s. d. Art.) entlehnt. Als die beste Gesammtausgabe der genannten Abhandlungen gilt diejenige Gallandi's (Bibl. vet. Patr. VIII, 1—104; abgedruckt bei Migne, PP. gr. LXV, 903—1040). Einige Abhandlungen sind handschriftlich in syrischer Uebersetzung vorhanden (Fr. Bäthgen in der Ztschr. f. K.-Gesch. XI, 1889 bis 1890, 443 ff.). (Vgl. Th. Ficker, Der Mönch Marcus, eine reformatorische Stimme aus dem 5. Jahrh., in der Zeitschr. f. die histor. Theologie, Jahrg. 1868, 402—430; ältere Literatur bei Chevalier, Répert. 1469.) [Bardenhewer.]

Marcus Eugenicus, Erzbischof von Ephesus, berüchtigt als erbitterter Gegner der auf dem Concil zu Florenz geschlossenen Union, war um 1400 zu Constantinopel geboren, wo sein Vater Georgius Diacon an der Hauptkirche war; seine Mutter Maria war die Tochter eines gottesfürch-

tigen Arztes. Bis zu seinem 13. Jahre wurde er vom eigenen Vater unterrichtet. Mit 25 Jahren vertheilte er seinen Besitz an die Armen und wurde Mönch, wobei er seinen bisherigen Namen Manuel in Marcus umänderte. In Bälde wurde er Leiter der Patriarchalschule und hatte zahlreiche Schüler. Nach dem Tode des Metropoliten Joasaf von Ephesus wurde er 1437 zu dessen Nachfolger erwählt und nahm in dieser Eigenschaft hervorragenden Antheil an den Unionsverhandlungen mit den Lateinern, namentlich auf der Synode zu Ferrara-Florenz, wohin er den Patriarchen begleitet, und wo er zugleich das Patriarchat Jerusalem zu vertreten hatte. Hier erlangte er als einer der unversöhnlichsten Gegner jedes friedlichen Ausgleiches zwischen beiden Kirchen eine zweifelhafte Berühmtheit. (Ueber seine dießbezügliche Thätigkeit vgl. den Art. Ferrara-Florenz IV, 1368 ff.) Auch die zu Florenz trotz seiner theilweise recht giftigen Opposition geschlossene Union, die er übrigens nicht unterzeichnete, bekämpfte er nach seiner Rückkehr in gleich rücksichtsloser und heftiger Weise in Wort und Schrift, und hatte schließlich die traurige Genugthuung, das mühsam zu Stande gebrachte Friedenswerk wieder vernichtet zu sehen. Er starb nach nur 14tägiger Krankheit am 23. Juni 1451 und wird von der griechischen Kirche wegen seiner Heftigkeit gegen die Lateiner hoch in Ehren gehalten. — Von seinen ziemlich zahlreichen Schriften, die fast alle der Bekämpfung der Lateiner und der Union gelten, sind die meisten nur handschriftlich vorhanden. Fabricius-Harles (Biblioth. graeca XI, 670—677) führt deren 28 auf mit Angabe des Fundortes; Demetracopulus aber verzeichnet 18 verschiedene Streitschriften. Die wichtigsten davon sind: 1. Ἐπιστολὴ τοῖς ἁπανταχοῦ τῆς γῆς καὶ τῶν νήσων ὀρθοδόξοις χριστιανοῖς περὶ τῆς ἐν Φλωρεντίᾳ συνόδου. 2. Ἐπιστολὴ δευτέρα πρὸς τοὺς αὐτοὺς etc. Diese beiden Schreiben enthalten eine überaus parteiische und absichtlich entstellte Geschichte der Synode von Ferrara-Florenz, sowie eine heftige Bekämpfung und Verunglimpfung der Lateiner und aller Freunde der Union. Letztere werden als Gräcolateiner, latinisirende Halbmenschen, zwitterhafte Centauren u. dgl. verhöhnt. Die Episteln sind dadurch erhalten worden, daß Bischof Joseph von Methone und der Protosyncell Gregor sie in ihre Widerlegungen aufgenommen haben (Labbe XIII, 677. 740; Harduin IX, 549. 601). 3. Ein weiterer Brief an Georg Scholarius bekämpft die Cerimonien und Opfer der Lateiner, herausgegeben von Leo Allatius, in Rob. Creygtonis Apparatus, Romae 1674, I, 88. 4. Eine andere Schrift: Quod divinorum donorum consecratio non solum fit verbis dominicis, sed etiam a Spiritu S. per preces et benedictionem sacerdotis, vertheidigt die griechische Lehre über die Epiklese gegen die Lateiner; sie ist herausgegeben als Anhang zu den Liturgien des hl. Basilius und Chrysostomus, Paris 1562. Eine Reihe weiterer Schriften betreffen die processio Spiritus S. und die Lehre vom Fegfeuer, so 5. Συλλογιστικὰ κεφάλαια νζ' (57) πρὸς Λατίνους περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος, erstmals 1757 zu Leipzig edirt als Anhang des Werkes Ῥαντισμοῦ στηλίτευσις, dann von Migne inter opera Bessarionis, PP. gr. CLXI. 6. Θεολογικὰ κεφάλαια περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, Handschrift in Wien, und 7. Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος, Handschrift in Wien, Theol. n. 280. 8. Eine Συλλογὴ χρήσεων γραφικῶν für die processio Spiritus S. ἐκ μόνου τοῦ Πατρός, οὐχὶ δὲ καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ, an Kaiser Paläologus gerichtet, Handschrift in Moskau n. 208 u. 355. Ueber das Fegfeuer handeln folgende Schriften: 9. Ἀπάντησις ... περὶ τοῦ πουργατορίου ἤτοι καθαρτηρίου πυρὸς ἐν Φερράρίᾳ τῇ πόλει ῥηθεῖσα; 10. Ὁμιλία δευτέρα περὶ τῆς αὐτῆς ὑποθέσεως und 11. Κεφαλαιώδης ἀπόκρισις ... περὶ τοῦ αὐτοῦ πουργατορίου. Diese drei Abhandlungen finden sich handschriftlich in Moskau n. 208 u. 394, Paris Bibl. nat. 1218 und Wien Cod. phil. 68. Endlich 12. Συλλογισμοὶ δέκα δηλοῦντες, ὅτι οὐκ ἔστι πῦρ καθαρτήριον, Handschrift in Moskau n. 24. Neben diesen Streitschriften werden Marcus auch einzelne ἐκφράσεις zugeschrieben, so über den Martertod des hl. Demetrius, die Geburt Christi, den Tod des hl. Ephräm u. a. Allein hier herrscht ein Grenzstreit zwischen Marcus und seinem Bruder, dem Rhetor Johannes Eugenicus, der nur durch genaue sprachliche und handschriftliche Untersuchung geschlichtet werden könnte. (Vgl. L. Kayser, Ekphrasen und Briefe des Marc. Eugenicus, Heidelberg 1840; Boissonade, Anecdota nova, Paris. 1844, 349 ad 362; Migne, PP. gr. CLX, Paris. 1866. Ueber einen Codex autogr. von M. Eugenicus vgl. Papadopulos Kerameus in Beilage der Berichte des Ἑλλην. φιλολογικὸς σύλλογος, Constantinopel 1886, XVII, 47 f. Ferner Demetracopulus, Graecia orthodoxa, Lipsiae 1872, 98—105; Krumbacher, Gesch. der byzantinischen Literatur, München 1891, 212.) [Knöpfler.]

Marcus, Gnostiker. Es gibt drei Gnostiker dieses Namens, die, wenngleich nicht Sectenhäupter ersten Ranges, doch immerhin von Bedeutung sind. 1. Der bekannteste unter ihnen ist Marcus, ein Schüler Valentins und Stifter der Secte der Marcosianer. Dieser Marcus, der allem Anschein nach sich zuerst in Asien herumtrieb, später auch in das südöstliche Gallien kam und etwa um die Mitte des 2. Jahrhunderts oder bald danach auftrat, war berüchtigt wegen seiner Zauber- und Verführungskünste. Er suchte hauptsächlich reiche und vornehme Frauen zu gewinnen, und dieß gelang ihm, nach dem Berichte des Zeitgenossen Irenäus, mit Hilfe des Teufels theils durch Liebestränke, theils durch Lockung ihrer Eitelkeit, indem er ihnen die Gabe der Prophezeiung verlieh, ja selbst die Darbringung des heiligen Opfers gestattete. Neben anderen Zauberkünsten, welche gerade wie Taschenspielerstückchen aussehen, ist eine

besonders merkwürdig, weil sie auf den Glauben der Christen an die wahrhafte Verwandlung des Weines in das Blut Christi schließen läßt. Wenn er nämlich bei seinem Gottesdienst die Consecrationsformel sprach, wußte er zu bewerkstelligen, daß der weiße Wein die rothe Farbe annahm, um so das Blut jedermann anschaulich zu machen (Iren. Adv. haer. 1, 13). Dieser Verführer, dem besonders die Frauenwelt stark anhing, stellte ein dem Systeme Valentins (s. d. Art.) ganz ähnliches auf, welches er jedoch in eine höchst unverständliche, aber hochklingende, den Pythagoräern oder der jüdischen Kabbala nachgebildete Zahlenmystik einhüllte und mit Bibelstellen des Alten und des Neuen Bundes verbrämte. Irenäus von Lyon, in dessen Bereich diese Irrlehre gleich Anfangs viele Anhänger fand, hat das häretische System des Marcus einläßlich mit staunenswerther Geduld dargestellt (Adv. haer. 1, 14—21, wörtlich aufgenommen von Epiph. Haer. 34), und bei ihm kann man die Einzelheiten nachsehen. Das Wesen des unerforschlichen, unbekannten höchsten Gottes (προπάτωρ, βυθός) manifestirt sich nach Marcus in Lauten, Silben und Worten, die nach bestimmten Zahlenverhältnissen (tetras, ogdoas, dodecas, auch sechs, zehn und besonders dreißig sind ihm solche heilige und geheimnißvolle Zahlen) gegliedert werden und immer das Lob des Unergründlichen und Unerforschlichen fortertönen lassen, bis sich die Mannigfaltigkeit der Laute und Buchstaben zuletzt in Einem Ton zusammenfindet (ἀποκατάστασις τῶν ὅλων), welchen jetzt noch das beim Gottesdienst übliche Amen der ganzen Gemeinde symbolisch andeute. Die Unergründlichkeit des höchsten Wesens machte er dadurch ersichtlich, daß das erste von Gott ausgesprochene Wort nicht bloß in seine Buchstaben sich auflöse, sondern jeder einzelne Buchstabe desselben, z. B. λ (λάμβδα), wieder in die Buchstaben oder Laute, mit welchen er ausgesprochen wird, zerfalle, und so immer weiter, wonach freilich ein unendliches Forttönen und Durcheinandersummen dieser unabläßig sich vervielfältigenden Buchstabenlaute nothwendig wurde. Dieß nannte er die aus der Ureinheit hervorgehende unendliche Mannigfaltigkeit, welche zuletzt wieder in die Einheit, in Einen Buchstaben oder Laut, εἰς τὸ ἓν γράμμα, μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἐκφώνησιν (Iren. Adv. haer. 1, 14, n. 1), zusammenfließe. Alle diese Laute haben nach Marcus jeder seine Existenz als ein eigenes Wesen nach Art der christlichen Engel und bilden zusammen das Pleroma. Er gibt denselben verschiedene gemeinsame Namen, als Aeonen, Worte (λόγους), Wurzeln, Samen, Früchte; die besonderen Namen eines jeden derselben seien in dem Worte ecclesia enthalten. Ihm habe aber die Sige, eine der obersten Aeonen, die zur ersten Tetras gehören, die Namen derselben geoffenbart, ja sie habe ihm die Wahrheit (ἀλήθεια), gleichfalls einen der höchsten Aeonen, unverhüllt gezeigt, die er dann, wunderlich genug, als aus lauter Buchstaben zusammengesetzt beschreibt (Iren. 1, 14, n. 3); ferner habe sie ihm das Verhältniß der Aeonen unter einander, deren jeder das unerfaßliche Wesen Gottes nach irgend einer Seite ausdrücke, genau mitgetheilt; unter diesen Aeonen befinde sich auch Jesus Christus, dessen Name in seinen einzelnen Buchstaben und Lauten wunderbare Geheimnisse in sich verschließe und ganz außerordentliche Kräfte besitze. So ist dieses ganze System auf die 24 Buchstaben des griechischen Alphabets gebaut, wobei Marcus zur Ausschmückung seiner phantastischen Gebilde wieder die stummen Buchstaben, die Halbselbstlaute, die Selbstlaute und die Doppelbuchstaben unterscheidet. Die Schöpfung dieser sichtbaren Welt war ihm nur eine Nachbildung des unsichtbaren Pleroma mit seiner kunstreichen Gliederung (der Tetras, Ogdoas, Decas, Dodecas und der heiligen Dreißigzahl), welche der unvollkommene Demiurg, ohne etwas davon zu begreifen, als Werkzeug der ihn leitenden himmlischen Mutter herstellte (vgl. hierüber Iren. 1, 14, n. 2. 7; 1, 17). Dieß suchte Marcus aus der mosaischen Schöpfungsgeschichte, aus der Einrichtung des Menschen und aus den Gestirnen und ihrem Lauf nachzuweisen. Der Aeon Jesus Christus, der durch Maria nur wie durch einen Kanal durchging, ohne von ihr etwas anzunehmen, und in dem nach der Taufe die Kraft aller Aeonen concentrirt war, sollte auf Erden nur den Menschen den höchsten Gott verkünden und dadurch den Tod aufheben (Iren. 1, 15). Marcus und seine Anhänger setzten sodann großen Werth in ihre sogen. Erlösung (λύτρωσις, redemtio), womit sie jenen Act bezeichneten, in dem das Werk Christi in jedem Einzelnen aus ihnen zum Abschluß und zur völligen Ausführung komme. Dieser Act der Redemtion ward jedoch bei seinen Anhängern sehr mannigfach aufgefaßt, indem sich eine rein spiritualistische Richtung von der andern Richtung ausschied, die mehr oder minder sich der altherkömmlichen christlichen Sitte und dem Gebot des Erlösers fügte. Die Anhänger jener rein spiritualistischen Richtung setzten die Redemtion in die bloße Erkenntniß des höchsten Gottes (γνῶσις) und verwarfen jedes äußere sinnliche Zeichen; diese werden auch mit dem besondern Namen der Askodruten oder Askodrupiten als eigene Secte angeführt (bei Theodoret. Haer. fabul. 1, 10). Andere hatten zwar eine Wassertaufe, verfälschten aber nach ihrem Aeonensystem die Taufformel, welche mehrere aus ihnen mit hebräischen Worten ausdrückten, worauf sie eine Salbung mit Balsam beifügten; Andere mischten Wasser und Oel unter einander und tauften mit dieser Mischung; Andere endlich verschoben die Redemtion durch die Taufe mit Wasser und beigemischtem Oel bis zur Sterbestunde und gaben dann dem Sterbenden zugleich gewisse Bannformeln mit, wodurch er die Geister, die ihn nach dem Tode auffangen wollten, ja den ihm auflauernden Demiurg selbst vertreiben könne (Iren. 1, 21). Es verdient besonders hervorgehoben zu werden, daß eine ähnliche „Erlösung"

bei den im 12. und 13. Jahrhundert im ſüdlichen Frankreich auftauchenden gnoſtiſch-manichäiſchen Secten der Albigenſer (ſ. d. Art.) und Waldenſer unter dem Namen Consolamentum, Tröſtung, ſich findet. Marcus und ſeine Anhänger hatten zu ihren Zwecken eine große Zahl von Apocryphen verfaßt, wußten aber auch die Stellen der ächten Evangelien gewandt für ihre Zwecke auszubeuten (Iren. 1, 20). Sie erklärten ſich ſelbſt für die allein Weiſen und Vollkommenen (Iren. 1, 19, n. 2; 1, 21, n. 2. 4) und fanden dieſe Behauptung dadurch nicht beeinträchtigt, daß ſie ſo ſchamlos wie ihr Meiſter die Frauen zur Unzucht verführten: als großen erhabenen Geiſtern ſei ihnen Alles erlaubt, und ſie hätten ſich vor niemandem, nicht einmal vor dem künftigen Richter, zu fürchten (Iren. 1, 13, n. 6. 7). Schon im 2. Jahrhundert fand dieſe Secte einen übrigens unbekannten katholiſchen Gegner, der ſie in Verſen angriff (Iren. 1, 15, n. 6). Am nachdrücklichſten hat Irenäus in ſeinem großen Werk gegen die gnoſtiſchen Häreſien dieſe Irrlehre bekämpft. Die Marcoſier erhielten ſich fort bis in's 4. Jahrhundert und trieben noch zur Zeit des hl. Epiphanius ihr Kunſt- oder Zauberſtück mit der Verwandlung des weißen Weines in rothen, um hierdurch Anhänger zu gewinnen (Epiphan. Haer. 34, n. 1). Sehr enge verwandt mit dieſer Secte ſind die beiden Secten der Archontiker und Colorbaſianer (ſ. d. Art. Colorbaſus). (Vgl. Maſſuet in ſeiner Ausgabe des hl. Irenäus Diss. I, art. 2, § 6; Tillemont, Mém. II, 291—296; Matter, Krit. Geſchichte des Gnoſticismus, überſetzt von Dörner, Heilbronn 1833, II, 109—112; A. Neander, Kirchengeſch. I, 2, 741 ff. 808 ff.)

2. Ein anderer Marcus war zu Anfang des 4. Jahrhunderts einer der berühmteſten Anhänger des Gnoſtikers Marcion (ſ. d. Art.), deſſen in einigen Punkten eigenthümliches Syſtem in dem bekannten, mit Unrecht Origenes beigelegten Dialogus Adamantii de recta in Deum fide contra Marcionitas (Origenis Opp. ed. Ruaei I, 822 ad 833) genauer dargelegt und bekämpft wird. Die Eigenthümlichkeit dieſes Syſtems beſteht darin, daß die Erſchaffung des Menſchen in ganz beſonderer Weiſe dargeſtellt iſt. Marcus unterſchied nämlich mit den Alten drei Beſtandtheile des Menſchen: Leib (σῶμα), Seele (ψυχή) und Geiſt (πνεῦμα). Nun ſtellte er ſich die Schöpfung ſo vor: der Schöpfer habe den Leib gebildet und die Seele (ψυχή) ihm eingehaucht, aber das ſei noch ein armſeliges Geſchöpf geweſen; der gute Gott habe von ſeinem oberſten Himmel herab dieſes armſelige Weſen in ſeinem Elend zappeln geſehen, ſich ſeiner erbarmt, ihm von ſeinem eigenen Geiſt mitgetheilt und ſo erſt das Leben in ihm hervorgerufen; nur um dieſen Geiſt (πνεῦμα) zu erlöſen, ſei der vom guten Gott ausgehende Chriſtus herabgekommen und komme noch fortwährend herab in der Feier der Euchariſtie (Dialog. de recta in Deum fide, in Origen. Opp. I, 825—826). Es iſt nicht ſchwer, hier die Vorſtellung des Gnoſtikers Saturninus (Iren. Adv. haer. 1, 24, n. 1) wieder zu erkennen, welche an dieſer Stelle in das marcionitiſche Syſtem eingedrungen iſt, und durch deren Annahme Marcus ſich unter den übrigen Marcioniten bemerklich machte. Sonſt weichen ſeine Behauptungen von denen Marcions nicht ab. Von ſeinem Leben iſt weiter nichts bekannt; nur vermuthet man aus der Aehnlichkeit ſeiner Lehrmeinung mit der Anſicht des Saturninus, daß er ſich in Syrien aufgehalten habe. (Vgl. Matter II, 247—249; Neander I, 804.)

3. Der dritte Gnoſtiker Marcus gehört erſt dem 4. Jahrhundert an. Dieſer Marcus, welchen der hl. Hieronymus mit dem Valentinianer Marcus verwechſelt (Hier. Epist. 75, n. 3; Commentar. in Isai. c. 64, v. 4), kam aus Aegypten (er war aus Memphis gebürtig) etwa um die Mitte des 4. Jahrhunderts (vielleicht durch Frankreich?) nach Spanien, brachte zuerſt gnoſtiſch-manichäiſche Irrthümer in dieſes Land und fand mit denſelben bei einer vornehmen Frau Agape und bei dem Rhetor Elpidius Eingang. Dieſe unterrichteten darin den Priscillianus, welcher ſodann die bekannte Secte der Priscillianiſten (ſ. d. Art.) begründete (Sulp. Severi Histor. sacr. 2, 46); Iſidor nennt ihn einen „Schüler des Manes und in der Kunſt der Magie ſehr bewandert" (Isid. Hispal. Lib. de viris illustr. c. 15, n. 19). (Vgl. Tillemont, Mémoires VIII, 791, not. 1; Ern. Grabii Adnotat. in Irenaei Opp. 65, auch in Irenaei Opp. ed. Massuet, Venetiis 1734, II, 205.) [Feßler.]

Mardochäus, ſ. Eſther.

Mareſa (מָרֵאשָׁה), im A. T. 1. Perſonenname an der dunkeln Stelle 1 Par. 2, 42, wo vielleicht zu leſen iſt יִבְנֵי מֵישָׁא אֲבִי חֶבְרוֹן, ſ. Keil, Bibl. Comm. z. d. St. — 2. Ortsname für eine in der Sephela gelegene und dem Stamme Juda zugetheilte Stadt (Joſ. 15, 44. 1 Par. 4, 21). Dieſelbe ward von Roboam zum Schutze gegen Aegyptier und Philiſter befeſtigt (2 Par. 11, 8) und blieb denkwürdig durch den großen Sieg, welchen Aſa unter ihren Mauern über den Aethiopier Zara erfocht (2 Par. 14, 9). Später wird ſie als Heimat eines Propheten Elieſer genannt (2 Par. 20, 37). Auf die Herleitung des Namens von ירש = ראש anſpielend, verkündet Michäas ihr (1, 15), daß ſie den rechten Erben finden werde. Bei den Machabäerkriegen mußte ſie Judas' ſiegreiches Heer nach der Eroberung von Hebron beherbergen, denn von der Stelle 1 Mach. 5, 66 hat ſchon Reland gezeigt, daß ſtatt Samaria ebenſo wie bei Joſephus (Antiqq. 12, 8, 6) Mareſa oder vielmehr, wie der ſpätere Name der Stadt war, Mariſa (2 Mach. 12, 35 griech.) oder Mariſſa zu leſen iſt. In dieſer Zeit gehörte die Stadt den Edomitern, ward aber durch Johannes Hyrcanus, der Idumäa unterwarf, zu einer jüdiſchen Colonie (Jos. Antiqq. 13, 9, 1; 10, 2). Dieß blieb ſie faſt 50 Jahre (l. c. 13, 15, 4; 14, 1, 4), bis

Pompejus sie 63 v. Chr. wieder für frei und selbständig erklärte (Jos. Antiqq. 14, 4, 4; Bell. jud. 1, 13, 9). Der Proconsul Gabinius befestigte die Stadt und beförderte ihren Wohlstand, allein von den mit Antigonus verbündeten Parthern ward sie vollständig zerstört und scheint seitdem nie mehr bewohnt gewesen zu sein. Zu Eusebius' Zeit gab es nur noch Trümmer von Maresa, zwei Meilen von Eleutheropolis (Lagarde, Onomast. sacra 139, 13); die Stelle ist von Robinson in der Nähe von Bait Jibrîn aufgefunden worden (Palästina II, 693). [Kaulen.]

Maresius (Des-Marets), Samuel, reformirter Theologe, wurde 1599 zu Oisemont in der Picardie geboren, machte zuerst bei Gomarus (s. d. Art. Gomaer) in Saumur, dann in Genf seine Studien und erhielt 1624 eine Professur in Sedan. Als sein Landesfürst, der Herzog von Bouillon, katholisch wurde, ging Maresius 1636 nach Herzogenbusch und wurde 1643 als Professor nach Groningen berufen. Hier starb er am 18. Mai 1673. Er war eine polemisch angelegte Natur und schrieb gegen die Katholiken, gegen die Cartesianer, die Socinianer, die Labadisten, gegen Grotius u. A., so daß man ihn als den Calov (s. d. Art.) der reformirten Kirche bezeichnete. Seine Schriften mögen wohl 100 übersteigen (Verzeichniß bei Niceron, Mémoires XXVIII, 56 ss., und Paquot, Mémoires I, 276 ss.; die Streitschriften gegen die Cartesianer s. im Art. Andlo). Sein theologisches System, das er im Collegium theologicum sive breve systema universae Theologiae, Groningae 1645, niederlegte, genoß lange Zeit großes Ansehen unter den Reformirten. [Streber.]

Margaretha (Margarita), die hl., Martyrin, eine der vierzehn Nothhelfer (s. d. Art.). Diese von der griechischen Kirche seit den ältesten Zeiten hochgefeierte Jungfrau und Martyrin, die zuweilen auch unter dem Namen Marina erscheint, wurde seit dem 7. Jahrhundert auch im Abendlande, besonders in England, verehrt und von der Dichtung oft verherrlicht. Weder über die Zeit noch die Art ihres Martertodes weiß man etwas Gewisses, weil Margaretha's Martyracten, sowohl die griechischen wie die lateinischen, nicht zu den ächten gehören; daher weiß man auch nicht näher, worauf sich der Drache bezieht, mit dem sie häufig dargestellt wird. Vielleicht hat dieser bloß eine symbolische Bedeutung, oder er ist ihr, was das Wahrscheinlichste sein wird, erst nach dem Entstehen der apocryphen Martergeschichte, worin allerdings der Teufel in Gestalt eines Drachen als Versucher Margaretha's auftritt, beigegeben worden. Das Wesentliche der Legende ist, daß Margaretha, zu Antiochia in Pisidien geboren, von ihrem eigenen heidnischen Vater als Christin verstoßen und in der Verfolgung der Kaiser Maximian und Diocletian (oder schon früher) durch den Präses Olybrius, der sie ihrer Schönheit wegen heiraten wollte, aber kein Gehör fand, für den Glauben und die Jungfräulichkeit der Marterkrone theilhaftig wurde. (Vgl. Boll. Julii V, 24; Holland, Die Legende der hl. Margareta, Hann. 1863; Wace, La vie de Ste. Marguerite, poëme inédit [du moyen âge], par Joly, Paris 1879; Notices et Extr. des manuscr. de la Bibl. nation. XXXIII, 1, 19; Gödeke, Grundriß zur Gesch. der deutschen Dichtung I, Dresden 1884, 44. 234.) [(Schrödl) Kaulen.]

Margaretha von Cortona, die hl., aus dem dritten Franciscanerorden, eine der großen Büßerinnen, welche nach Magdalena die Kirche Gottes geziert haben, war 1247 zu Laviano in dem italienischen Bisthum Chiusi von armen Eltern geboren. Sie war überaus schön und hatte ein einnehmendes Wesen, war sich aber auch frühzeitig dieser Vorzüge bewußt und konnte sich deßwegen in die einfachen Verhältnisse, in welchen sie erzogen worden, nicht schicken. Als auch ihre Mutter starb und sie eine Stiefmutter erhielt, suchte sie um so mehr nach der Gelegenheit, aus dem elterlichen Hause zu kommen, und fand diese in dem Anerbieten eines Dienstes bei einem unverheirateten Edelmann in dem drei Stunden entfernten Montepulciano. Ihr Dienstherr wußte bald durch Schmeicheleien und schöne Kleider ihre schwache Seite auszubeuten, und so führte sie in dessen Hause neun Jahre lang ein Leben der Sünde, infolge dessen sie auch Mutter eines Knaben wurde. Indessen verlor sie während dieser unglücklichen Zeit nie das Gefühl ihrer Verwerflichkeit, und nur ihr leichter Sinn, sowie der Gedanke, beneidet zu sein, konnten sie so lange in ihrer Stellung festhalten. Durch Gottes wunderbare Fügung sollte aber endlich die Gnade den Sieg davontragen. Ihr Herr und Verführer mußte für einige Tage eine Reise antreten. Statt seiner kam aber nur der Hund wieder, den er mitgenommen hatte, und dieser ruhte nicht, bis er durch Winseln und Zerren Margaretha veranlaßte, ihm zu folgen. Er führte sie in den nahen Wald zu einem Haufen von Holzscheiten, und als sie diese nach Andeuten des Thieres auseinanderriß, hatte sie den Leichnam des erschlagenen Edelmannes vor Augen. Der Anblick des entstellten und schon von Würmern zernagten Körpers machte einen solchen Eindruck auf sie, daß ihr auf einmal die Schrecken der göttlichen Gerechtigkeit, welche sie durch ihr sündiges Leben herausgefordert hatte, lebendig vor die Seele traten, und nun entschloß sie sich, der Sünde zu entsagen und dem zu folgen, der sie schon so lange gerufen hatte. Für ihre erste Pflicht hielt sie, das Vaterhaus wieder aufzusuchen, das sie frevelmüthig mit der Gelegenheit zur Sünde vertauscht hatte. Im Trauerkleid erschien sie weinend vor ihrem Vater, um seine Verzeihung zu erbitten, und er würde sie wieder aufgenommen haben, wenn die Stiefmutter sich nicht hartherzig widersetzt hätte. Dieß brachte einen harten Sturm in ihrem Innern hervor, da sie sich bewußt war, wie leicht sie für den Lohn der Sünde wieder in einem vornehmen Hause Aufnahme finden würde; allein sie bezwang sich, die Abweisung als Buße anzunehmen, und nun

kam ihr von Gott der Gedanke, bei den Franciscanern in dem vier Stunden entfernten Cortona sich Weisung für ihr ferneres Leben zu erbitten. Freundlich angehört, legte sie zuerst ihre Beicht mit solcher Demuth und Aufrichtigkeit ab, daß an ihrer vollständigen Umwandlung nicht zu zweifeln war. Die Patres trugen daher auch kein Bedenken, sie zwei frommen Frauen zu empfehlen, welche sie in ihr Haus nahmen. Hier begann nun Margaretha ein Bußleben, dessen Strenge dem Ernst ihrer Reue entsprach. Die weiche Kleidung und den Schmuck, welchen ihr die Sünde eingetragen, gab sie für die Armen hin, hüllte sich in ein grobes Gewand, schlief auf Reisig oder auf der harten Erde, gönnte sich nur die nothdürftigste Nahrung und suchte die Schönheit, welche ihr zum Fallstrick geworden war, absichtlich zu entstellen. Im demüthigsten Aufzug, mit einem Strick um den Hals, erschien sie an einem Sonntag in der Kirche ihrer Heimat und leistete dort öffentlich Abbitte für das Aergerniß, welches sie gegeben hatte. Gern wäre sie jetzt in den strengsten Orden eingetreten oder in eine Einöde gegangen, um ihr ganzes Leben der Buße zu weihen; allein die Patres gestatteten ihr eine solche Aenderung ihrer Lebensweise nicht, weil sie für ihr Kind zu sorgen hatte und für dieses, wie für sich, das Nothwendige mit Handarbeit gewinnen mußte. Sie bat daher wenigstens um Aufnahme in den dritten Orden; dieselbe ward ihr erst nach dreijähriger Probezeit in ihrem dreißigsten Jahre, 1277, gewährt. Während aller dieser Zeit waren sozusagen unaufhörlich ihre Bußthränen als Ausdruck bittern Reueschmerzes geflossen; allein diese fingen allmälig an, sich in Freudethränen zu verwandeln, weil sie innerlich sich wunderbar von der Gnade angeregt und zu Gott hingezogen fühlte. Statt der Leitung, welche sie sonst vom Priester empfangen, vernahm sie nunmehr immer deutlicher die Stimme Gottes in sich, welche ihr den Weg zur Vereinigung mit dem höchsten Gute wies. Sie verdoppelte jetzt ihre Bußstrenge, blieb jeden Tag nüchtern bis zur Vesper, genoß nur mehr Brod und trockene Früchte, durchwachte die meisten Nächte im Gebet und mißhandelte ihren Leib und ihr Gesicht mit der Geißel bis zur Unkenntlichkeit. Dabei blieb sie aber gegen den Beichtvater offen wie ein Kind und entging so der Gefahr, vom bösen Geist statt vom Geist Gottes getrieben zu werden. Nachdem sie durch wunderbare Erleuchtung alle Sünden ihres Lebens in einer Weise geschaut hatte, wie sie nur Gott bekannt sein können, legte sie nach achttägiger Vorbereitung noch einmal eine allgemeine Beicht über ihr vergangenes Leben ab, und nun begann für 18 Jahre ein Wettstreit zwischen ihr und ihrem göttlichen Bräutigam, bei welchem immer größere Selbstverachtung und Bußstrenge durch immer größere Gnaden erwiedert wurde. Für diese Zeit gehört Margaretha in die Reihe der gottbegnadigten Seelen, welche in mystischer Vereinigung die Anschauung und den Besitz des höchsten Gutes gleichsam schon vorweg nehmen dürfen. Sie stand in einem Verkehr mit dem Heiland, der einer ununterbrochenen Offenbarung und Ansprache glich. Obwohl sie ihrem Beichtvater nur Weniges von der wunderbaren Erkenntniß, welche ihr auf diese Weise zufloß, mitzutheilen wagte, so gaben ihre Aufschlüsse doch darüber Zeugniß, daß sie durch ihre Liebe zu Gott und ihren Mitmenschen in die Gesinnung des Erlösers vollkommen eingegangen war und so als ein Gefäß der Gnade den Sündern die Bekehrung, den Zweifelnden Erleuchtung, den Leidenden Tröstung und Gesundheit, der Kirche und ihrem Oberhaupt Rath und Leitung vermitteln durfte. Auch die gewöhnlichen Erscheinungen mystischer Liebesvereinigung, wie die Verzückung und die Kenntniß fremder Seelenzustände, wurden ihr zu theil. So setzte sie, nur in kleinem Kreise gekannt und verehrt, ihr Gnadenleben unter stets größerer Entsagung und Losschälung fort. Für die letzten sieben Jahre ihres Lebens forderte Gott auch das Opfer von ihr, daß sie den treuen Beichtvater und Führer, der sie 13 Jahre geleitet hatte, entbehren mußte. Da dieser der Einzige war, der über ihre inneren Erfahrungen Aufzeichnungen gemacht, so fehlen über diesen letzten Lebensabschnitt Margaretha's alle Nachrichten, und man weiß nur, daß sie ihr abgetödtetes Leben in niedriger Stellung zu Cortona bis 1297 fortsetzte. Nachdem sie 17 Tage lang, von der Glut der göttlichen Liebe erfüllt, weder mehr essen noch trinken gekonnt hatte, starb sie am 22. Februar beim Anbruch der Morgenröthe, um in den ewigen Gnadentag einzugehen. An ihrem Sarge und später an ihrem Grabe geschahen auffallende Wunder, mit deren Erzählung schon ihr früherer Beichtvater ein ganzes Buch füllen konnte. Sie ward zu Cortona in der lange verschlossen gewesenen Kirche des hl. Basilius beigesetzt; dort ruht ihr Leib noch heute vollkommen erhalten und unverwest. Nachdem Leo X. der Stadt Cortona die Erlaubniß gegeben, ihr Fest zu feiern, dehnte Urban VIII. diese Bewilligung auf den ganzen Franciscanerorden aus, und Benedict XIII. setzte sie 1728 in die Zahl der Heiligen. Sie wird am 22. Februar als an ihrem Todestage verehrt. (Vgl. Boll. Febr. III, 298 sq.; Lechner, Das mystische Leben der hl. Margaretha von Cortona, Regensburg 1862.) [Kaulen.]

Margaretha von Lothringen, dieſel., vom dritten Orden des hl. Franciscus, war 1463 als Tochter des Herzogs Friedrich von Lothringen und seiner Gemahlin Jolanthe von Anjou geboren und erhielt, wie ihre Geschwister, eine fromme Erziehung; die hierdurch in ihr gegründete Lebensrichtung behielt sie auch bei, als sie in ihrem 13. Jahre an den Hof ihres Bruders Renatus II. von Lothringen kam, und als sie 1488 mit dem Herzog Renatus von Alençon vermählt wurde. Letzterer war ihrer werth und legte ihren frommen Uebungen kein Hinderniß in den Weg; vielmehr erbaute er zu Alençon ein Clarissenkloster, in welches sie oft sich unbemerkt zurückziehen konnte. Schon nach vier Jahren, nachdem sie Mutter von drei

[illegible] große Offenbarungen, welche ihr [illegible] Ekstase 27. December 1673, in der [illegible]swoche (?) 1674 und in der Frohn[illegible]tag 1675 zu Theil wurden. Gegen[illegible] festen Widerstand innerhalb der eige[illegible] Genossenschaft gewannen ihre Bemühungen [illegible] durch die 1684 im Druck veröffentlichten [illegible]nungen des angesehenen, 1682 gestorbenen [illegible] Claudius de la Colombière, in welchen ohne [illegible]ung ihres Namens der Inhalt ihrer Offen[illegible]ungen aufgenommen und warm befürwortet [illegible]. Dieser Priester war 1674 als außerordent[illegible] Beichtvater des Klosters und Gewissensrath [illegible] der Seligen vorübergehend bekannt geworden, [illegible] ihren Seelenzustand und ihre Offenbarungen [illegible]rgfältig geprüft und bei der kritischen Lage der Dinge sie wie die Oberin durch sichern Rath gestützt und beruhigt. Von 1685 an waren es hauptsächlich M. Marie-Françoise de Saumaise, Oberin zu Dijon, und W. Greyfié, Oberin zu Semur-en-Auxois, welche, nach je sechsjähriger Leitung des Klosters zu Paray von dem höhern Auftrag der Seligen überzeugt, die Bemühungen derselben durch ihren Einfluß unterstützten und durch ihren brieflichen Verkehr mit der Begnadigten genauere Nachrichten uns erhalten haben. Die Selige selbst erlebte noch eine auffallende Ausbreitung der Andacht, die Weihe mehrerer Kapellen an das heiligste Herz und die Gutheißung einer Messe und eines Officiums zu dessen Ehre durch die bischöfliche Behörde. (Vgl. Vie et oeuvres de la bienheureuse Marguerite-Marie Alacoque, 2 vols., 2e éd., Paray-le-Monial et Paris 1876; E. Bougaud, Histoire de la b. h. M. M. et des Origines de la Dévotion au coeur de Jésus, 3e éd., Paris 1875; M. Hausherr S. J., P. Joh. Croiset S. J. über die Andacht zum heiligsten Herzen ... Eine Stimme aus den Tagen der sel. Margaretha Maria Alacoque, Münster 1888; die übrige umfangreiche Literatur s. bei N. Nilles S. J., De Rationibus Festorum SS. Cordis Jesu, 5. ed., Oeniponte 1885, II, 520 sq.) [O. Pfülf S. J.]

Margaretha von Maria-Medingen, s. Ebner, Margaretha.

Margaretha vom heiligen Sacramente, s. Acarie n. 2.

Margaretha von Savoyen, die sel., geb. 1382, war die Tochter des Herzogs Amadeus II. von Savoyen. Im J. 1402 vermählte sie sich mit dem Grafen Theodor von Montferrat und lebte mit ihm in sehr glücklicher Ehe, bis dieselbe 1415 durch den Tod des Gatten gelöst wurde. Jetzt beschloß sie, nur mehr für Gott zu leben, übergab deßwegen ihren gesammten Besitz dem Vormund ihres einzigen Sohnes, gelobte ewige Keuschheit und ließ sich auf den Rath des hl. Vincenz Ferrerius zu Alba in den dritten Orden des hl. Dominicus aufnehmen. Hier erlangte sie die Heiligkeit des Lebens durch eine fast ununterbrochene Gebetssammlung und durch die heldenmüthige Geduld, womit sie Krankheit, Verleumdung, boshafte Ränke

der Menschen und schreckende Anfechtungen des Teufels ertrug. Der Lohn für ihre Treue bestand in der eigenthümlichen Gnadengabe, daß alle ihre Gebete erhört wurden; durch dieselbe ward sie eine Wohlthäterin für ungezählte Leidende ihrer Zeit. Sie erreichte ein Alter von 82 Jahren, ohne seit ihrem ersten Eintritt das Kloster verlassen zu haben. Clemens X. ordnete an, daß sie vom ganzen Dominicanerorden am 27. November zu verehren sei. (Vgl. G. Reynaud, Vie de la bienh. Marg. de Savoie de l'ordre de S. Dominique, Paris 1674; Stadler, Heiligen-Lex. IV, 138.) [Kaulen.]

Margaretha von Schottland, die hl., von König Eduard dem Bekenner abstammend, Gemahlin des Königs Malcolm von Schottland, mit dem sie 1070 in ihrem 24. Jahre vermählt wurde, gest. den 16. November 1093, von Papst Innocenz IV. canonisirt 1251. Die Geschichte dieser Heiligen bildet eines der schönsten Blätter der schottischen Geschichte. Sie war ein Muster ächter Frömmigkeit und Tugend, der Engel ihres Gemahls, die beste Erzieherin ihrer Söhne und Töchter, die Schirmerin der Religion, Sittlichkeit und Gerechtigkeit, eine wahre Eiferin für die Kirche, deren Gebote sie aufrecht zu erhalten und die sie mit würdigen Hirten zu zieren bemüht war, eine Förderin der Künste und Wissenschaften, eine wahre Landesmutter, welcher alle Armen, Bedrängten und Unglücklichen in's Herz geschrieben waren. Näheres über das Leben dieses Himmelsgeschenkes für Schottland ist in der Lebensbeschreibung zu suchen, welche von ihrem Beichtvater geschrieben ist und bei den Bollandisten am 10. Juni, ihrem Gedächtnißtage, steht. Es ist dieses Leben auch ein bedeutendes Actenstück für die schottische Kirchengeschichte. Nur zwei Züge mögen daraus hier noch ihre Stelle finden: die heilige Königin drang oft in ihren Beichtvater, ihr rücksichtslos alle ihre Fehler anzuzeigen; die heilige Königin veranstaltete auch mehrere Concilien und trat in einem derselben redend und eifernd für die Wiederherstellung der Kirchengebote auf. [Schrödl.]

Margaretha von Ungarn, die sel., im 13. Jahrhundert eine Zierde des Dominicanerinnenklosters zu Veszprém, ward als Tochter des Königs Bela IV. und seiner Gemahlin Maria zu einer Zeit geboren, als die Einfälle der Tataren den Bestand des Königreiches bedrohten. Um Gottes Hilfe gegen diesen Erbfeind der Christenheit zu erlangen, machte ihr Vater noch vor ihrer Geburt das Gelübde, das zu erwartende Kind für den Ordensstand erziehen zu lassen. Margaretha zeigte von frühester Jugend an eine Gesinnung, welche diesem Berufe entsprach. Schon mit vier Jahren verlangte sie in den christlichen Geheimnissen unterrichtet zu werden, und von dieser Zeit an verehrte sie besonders das Kreuz des Herrn mit zartester Andacht. In den Geist des Gekreuzigten suchte sie auch durch ernste Buße und Abtödtung einzugehen. Mit dem fünften Jahre trug sie statt Linnenzeug nur Gewebe von Roßhaaren auf dem bloßen Leibe. Den Tag vor der heiligen Communion brachte sie bei Wasser und Brod zu, die Nacht vor derselben durchwachte sie im Gebet, und am Communiontage selbst nahm sie erst Abends etwas Speise zu sich. Nie duldete sie, daß man sie mit den ihrem Stande entsprechenden Titeln anredete. „Es wäre mir lieber," sagte sie oft, „als Bauernkind geboren zu sein, weil ich dann Gott desto ungezwungener dienen könnte." Als ihr Vater sie unter solchen Gesinnungen heranwachsen sah, ließ er zu ihrer Aufnahme ein neues Kloster auf einer Donauinsel bauen und stattete es reichlich aus. Nachdem sie hier eingezogen war, aber noch nicht die Gelübde abgelegt hatte, warben erst der Herzog von Polen, dann der König von Böhmen um ihre Hand, und der Vater, dem die politische Lage des Landes solche Verbindungen überaus erwünscht machen mußte, suchte von seinem Gelübde entbunden zu werden; aber keine Vorstellung und kein Zureden konnte Margaretha bewegen, auf das eigene Gelübde der Jungfräulichkeit zu verzichten. Nach der Profession mehrte sie ihren Eifer für das Gebet und die Abtödtung in einem solchen Maße, daß ihr Fortleben als ununterbrochenes Wunder Gottes angesehen wurde. Diesem Bußgeiste entsprach auch die Demuth, womit sie jede Bevorzugung, sei es wegen ihres Standes, sei es wegen ihrer Gesundheit, zu umgehen wußte. Dabei war es ihre Lust, die niedrigsten Dienste im Kloster zu verrichten und die ekelhaftesten Kranken in demselben zu besorgen. Bei solchen Bestrebungen nahm sie sich besonders die hl. Elisabeth zum Vorbild, mit der sie durch nahe Blutsverwandtschaft verbunden war. Das Andenken an ihren gekreuzigten Bräutigam war ihr immer so lebendig, daß sie oft sogar bei Tisch in die tiefste Betrachtung versunken saß und nur mit Mühe wieder zu sich gebracht werden konnte, um die nothwendigste Nahrung zu nehmen. Stunden und Tage lang war sie für alles Gegenwärtige entrückt; oft schwebte sie dann vor den Augen aller Schwestern knieend hoch über dem Boden; oft strahlte übernatürliches Licht aus ihren Zügen. Einmal in der Adventszeit, während die Liebe und das Leiden des Herrn sie wieder emporgezogen hatte, brannte eine helle Flamme auf ihrem Haupt; alle Schwestern sahen es, und das ganze Kloster lief zusammen, um Zeuge eines solchen Wunders zu sein. Nachdem sie endlich wieder zu sich gekommen war, sagte man ihr: „Schwester, es brennt Euch ein Feuer auf dem Kopf"; da strich sie mit der Hand die Flamme hinweg und erschien wie von übernatürlicher Seligkeit erfüllt. Ihre Gebete und Abtödtungen setzte sie auch noch fort, als sie von starkem Fieber auf das letzte Lager niedergeworfen war. Sie starb, wie sie vorausgesagt hatte, am 18. Januar 1271, als sie beim Beten des 30. Psalmes zu den Worten gekommen war: In manus tuas commendo spiritum meum. Sie ward in ihrem Kloster begraben, später aber nach Posen übertragen und soll dort noch ruhen. Obgleich der Prozeß ihrer Seligsprechung ni

Ende geführt worden ist, wird sie doch ganz gewöhnlich zu den Seligen gerechnet. (Vgl. AA. SS. Boll. Jan. II, 897; András Illejés, Pretiosa Margarita, i. e. vita S. Margaritae Ungariae virginis, Tyrnav. 1707; Greith, Die deutsche Mystik im Prediger-Orden, Freib. 1861, 356.) [Kaulen.]

Margarita oder Margaritae heißt in der Sprache des Mittelalters eine Inhaltsübersicht, ein Auszug aus einem größern Werke, meist aus einer Rechtssammlung, aber auch aus stark verbreiteten Commentaren. Dieselben schließen sich entweder an die Ordnung der Vorlage an oder folgen der alphabetischen Ordnung. Neben prosaischen kommen auch metrische Margaritae vor. Andere Ausdrücke für dieselbe Sache sind tabulae, notabilia, memoriale, remissiones, repertorium, flos oder flores, indices u. s. w. (Vgl. Stintzing, Gesch. der populären Literatur des röm. canon. Rechts im Mittelalter 41 ff.; Schulte, Gesch. der Quellen und Lit. des canon. Rechts II, 489 ff.) [R. v. Scherer.]

Marheineke, Philipp Konrad, protestantischer Theologe, geb. zu Hildesheim am 1. Mai 1780, studirte 1798—1801 Theologie in Göttingen, wo besonders Plank, Stäudlin und Ammon seinen Entwicklungsgang beeinflußten, wurde 1802 Hauslehrer bei dem Präsidenten v. Dewitz in Mecklenburg, 1804 Repetent an der theologischen Facultät zu Göttingen, 1805 außerordentlicher Professor und Universitätsprediger in Erlangen und 1807 Professor der Theologie in Heidelberg. Hier schloß er sich vorzüglich an Daub an, stand aber auch mit Creuzer, de Wette, Schwarz, Görres, Clemens Brentano, Achim v. Arnim, Böckh u. A. in regem Verkehre. Im J. 1811 folgte er einem Rufe an die neugegründete Universität Berlin, wirkte dort als Lehrer der Theologie an der Seite de Wette's, Neanders und Schleiermachers und war seit 1820 neben letzterem zugleich Prediger an der Dreifaltigkeitskirche. Seit Hegels Uebersiedelung nach Berlin 1817 arbeitete er sich mit schwerer und anhaltender Geistesmühe in dessen System hinein und gestaltete seine ganze Theologie nunmehr im Geiste dieses Systems aus. Im Jahre 1835 erhielt er den Titel eines Oberconsistorialrathes, 1844 entsagte er wegen körperlichen Leidens aller öffentlichen Thätigkeit auf Catheder und Kanzel, und am 31. Mai 1846 starb er.

Marheineke übte sowohl als Lehrer wie als Schriftsteller eine sehr umfangreiche Thätigkeit aus, welche sich über alle Fächer der Theologie, die biblisch-exegetischen ausgenommen, verbreitete. Im Bereiche der Kirchengeschichte veröffentlichte er allererst eine „Universalhistorie des Christenthums" (1. Thl. Erlangen 1806), ein unvollendet gelassenes, im Sinne der Speculation eines Fichte und Schelling gehaltenes Jugendwerk. Später ließ er demselben als gereifteres Werk folgen eine „Geschichte der deutschen Reformation", die 1816 zu Berlin in 2 Theilen erschien und bis 1530 reichte, während die 2. Auflage 1831—1834 in 4 Theilen erschien und bis 1555 reichte. Zur Säcularfeier von Luthers Tod veröffentlichte er noch eine Schrift über die „Reformation, ihre Entstehung und Verbreitung in Deutschland", Berlin 1846. In der dogmengeschichtlichen Inauguralabhandlung S. Patrum de praesentia Christi in s. Coena sententia triplex (Heidelb. 1811) suchte er durchzuführen, daß im Gebiete der Abendmahlslehre sowohl die reformirte wie die lutherische und katholische Confession die Väterlehre beziehungsweise für sich in Anspruch nehmen könne, indem die Väter in den ersten drei Jahrhunderten überwiegend die virtuelle Gegenwart Christi in der Eucharistie vertreten haben, vom 4.—9. Jahrhundert — in der Periode des „classischen und goldenen christlichen Alterthums", wie er sich später ausdrückte — die substantielle Gegenwart desselben in der Eucharistie und vom 9. Jahrhunderte an zu dem hin noch die substantielle Verwandlung des Brodes und Weines in Leib und Blut des Herrn. Auch in der „Christlichen Dogmengeschichte", dem 4. Bande der nach seinem Tode von St. Matthias und W. Vatke zu Berlin 1847—1849 herausgegebenen Vorlesungen, suchte er diese aus einem künstlichen Schematismus hervorgegangene, ganz und gar ungeschichtliche Auffassung noch aufrecht zu erhalten. Aus Vorlesungen, welche er gehalten hatte, erwuchsen mannigfache, in's Gebiet der Symbolik einschlagende Schriften. Dahin gehört vor Allem „Das System des Katholicismus in seiner symbolischen Entwicklung", 3 Bde., Heidelberg 1810—1813, sowie die nach dem zweiten Bande dieses Werkes erschienene, aus Briefen an Plank bestehende Schrift über „Das wahre Verhältniß des Katholicismus und Protestantismus und die projectirte Kirchenvereinigung", Heidelberg 1810. Dahin gehören weiterhin die für den Schulgebrauch berechneten Institutiones symbolicae, zu Berlin 1812 in 1., 1825 in 2., 1830 in 3. Auflage erschienen; ferner seine Abhandlung über „Möhlers Symbolik", Berlin 1833, aus den von ihm mitbegründeten Berliner Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik besonders abgedruckt, und endlich seine „Christliche Symbolik", aus seinem Nachlasse herausgegeben als dritter Band seiner theologischen Vorlesungen. Im Bereiche der Dogmatik ließ er zuerst „Grundlehren der christlichen Dogmatik", Berlin 1819, erscheinen, welche vorherrschend noch den Einfluß Schellings und Daubs verrathen. Gleich letzterem wendete er sich dann aber Hegel zu, so daß seine „Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft", Berlin 1827, ebenso in dessen Geiste gehalten sind, wie auch sein „System der christlichen Dogmatik", das aus seinem Nachlasse als zweiter Band der theologischen Vorlesungen erschienen ist. Für allgemeinere Zwecke ist sein „Lehrbuch des christlichen Glaubens und Lebens für denkende Christen und zum Gebrauche in den obersten Klassen der Gymnasien", Berlin 1823, 2. Aufl. 1836, berechnet. Ins Gebiet der Moral schlägt ein sein Antrittspro-

gramm De potiori vi, quam ad commutandam morum disciplinam exseruit Kantii philosophia practica, Erlang. 1805, ferner seine „Geschichte der theologischen Moral in den der Reformation zunächst vorangehenden Jahrhunderten", Nürnberg 1806, und sein „System der christlichen Moral", aus seinem Nachlasse herausgegeben als erster Band der theologischen Vorlesungen. Vorherrschend von kirchenrechtlichem Belange ist seine „Beleuchtung von Görres' Athanasius", Berlin 1838, seine Recension von Droste-Vischerings Schrift Ueber den Frieden zwischen der Kirche und den Staaten, Berlin 1843 — beide aus den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik besonders abgedruckt — und seine „Reform der Kirche durch den Staat", Berlin 1844. Namentlich auch im Bereiche der praktischen Theologie entfaltete Marheineke eine große Fruchtbarkeit. Zeugen dessen sind seine „Grundlegung der Homiletik", Hamburg 1811, seine „Aphorismen zur Erneuerung des kirchlichen Lebens", 1814 anonym erschienen, ferner seine gegen Schleiermacher gerichtete Schrift über „Die wahre Stelle des liturgischen Rechtes im evangelischen Kirchenregimente", Berlin 1825, und sein „Entwurf der praktischen Theologie", Berlin 1837. Außerdem veröffentlichte er verschiedene Abhandlungen, wie z. B. über den Werth der deutschen Bibelübersetzung Luthers 1815, über das Brod im Abendmahl 1817, und zahlreiche Predigten, die er theils in ganzen Sammlungen, theils einzeln erscheinen ließ.

Was der Theologie Marheineke's im Entwicklungsgang des protestantischen Lehrbegriffs ihre charakteristische Bedeutung verleiht, ist die Ausgestaltung der protestantischen Dogmatik im Sinne der Hegel'schen Speculation. Sie tritt uns zunächst entgegen in den „Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft" vom Jahre 1827. Hier wendet sich Marheineke einerseits gegen den Supranaturalismus mit dessen Lehre von einer unmittelbar göttlichen Offenbarung, welche der Vernunft fremd und äußerlich bleibt, und andererseits gegen den von einem Wegscheider, Bretschneider, Paulus, Röhr vertretenen Rationalismus, welcher eine unmittelbar göttliche Offenbarung gar nicht anerkennt, und sucht alsdann eine Vermittlung dieser beiden Extreme herbeizuführen im Lichte eines über sie hinausgehenden speculativen Denkens (ebd. in der Vorrede). An die Stelle eines bloßen Verstandesrationalismus, wie er der sogen. Aufklärung meist eigen war, soll nach Marheineke also, um das Nämliche in unseren Worten auszudrücken, ein speculativer Vernunftrationalismus treten. Der christliche Glaube soll in Wissen verklärt werden; dem Inhalte nach seien beide identisch, nur der Form nach seien sie verschieden. Die Schrift sei nur die äußere Norm der christlichen Erkenntniß, Princip derselben sei die Vernunft, das vernünftige Denken (§ 102 ff.). Gott ist, nach Marheineke, der „Allwissende, der an und für sich Alles Alleinwissende"; er weiß „Alles, weil er Alles geschaffen hat, denkend schafft und schaffend denkt". Er ist absolute Persönlichkeit als Einheit seiner Allwissenheit und Freiheit; allem und jedem Pantheismus, welcher eine solche läugnet, liegt die falsche Voraussetzung eines menschlichen Bewußtseins und Gegensatzes von Sein und Wissen in Gott zu Grunde. Vielmehr kann der Mensch seine Persönlichkeit nicht anders betrachten denn als das Medium der sich in der Endlichkeit offenbarenden Urpersönlichkeit Gottes (§§ 188. 194). Aus seinem An-sich-sein geht letzterer nothwendig in das Andersein über und nimmt sich aus ihm zurück in's Für-sich-sein; so ist er der Dreieinige, Vater, Sohn und Geist. Das Hervortreten Gottes aus seiner innern, ideellen Selbstoffenbarung in die äußere, zeiträumliche Offenbarung ist Schöpfung. Sie ist Erscheinung Gottes außer sich, Entäußerung seines Wesens, aus welcher sie wieder zurückkehrt und zur Selbstverinnerlichung kommt im menschlichen Geiste. Zum Bewußtsein gelangt, muß letzterer heraustreten in den Widerspruch des natürlichen Daseins oder in sein Andersein, welches das Böse ist und seine Aufhebung, seine Versöhnung findet in der Idee der göttlichen Menschwerdung. Diese ist zwar von allgemeiner Art, erreicht aber ihren Höhepunkt in der Person Jesu Christi, in welchem die göttliche Offenbarung vollkommen menschlich geworden ist. „Der Begriff des Gottmenschen in der historischen Person Jesu Christi enthält in sich die beiden Momente in eins; das eine: nur durch den Menschen ist Gott offenbar, und in dieser Beziehung ist Christus noch allen anderen Menschen gleichgestellt; das andere: in diesem Menschen ist Gott offenbar wie in keinem andern." In ihm ist auch das Princip aller Wunder und alles Wunderglaubens offenbar geworden. Die Wahrheit seiner Wunder ist die in seiner göttlichen Weisheit und Heiligkeit mitenthaltene Macht über die Natur. Sind dieselben auch nicht zu läugnen, so sind sie doch keine absoluten Bedingungen und Bestandtheile der Religion und keine Beweisgründe für die Göttlichkeit seiner Sendung und Lehre. Diese ihre Göttlichkeit ist uns offenbar durch den von ihm ausgehenden Geist. Durch ihn ist uns auch verbürgt das ewige Leben und die Unsterblichkeit des Geistes (§§ 326. 359—360. 600).

Wie ist nun diese ganze Lehre, insbesondere die Lehre von Gott, dem Gottmenschen und der Unsterblichkeit, zu deuten? Die von Marheineke für die Oeffentlichkeit bearbeiteten Vorlesungen Hegels über die „Philosophie der Religion" haben sich in einer unbestimmten Schwebe gehalten, welche als solche nicht fortbestehen konnte und innerhalb der Schule des Meisters alsbald die Spaltung in eine rechte und linke Seite herbeiführte. Marheineke war der Hauptdogmatiker der Hegel'schen Schule und wurde bei Hervortreten dieser Spaltung sowohl von der rechten wie von der linken Seite derselben in Anspruch genommen; bei der Unbestimmtheit seiner oben angeführt

Unverantwortlichste. Wir müssen
sie die Freiheit des Gedankens und
ganzen Umfange nach in Anspruch
So unchristlich, pantheistisch und athei-
Geistesbewegungen auch sind, sollen sie
Bemühen auf die Wahrheit und die Wissen-
doch nicht mit Gewalt niedergehalten und
unterdrückt werden. „Mit wissenschaftlichen Er-
örterungen in Schriften und akademischen Vor-
lesungen ist es nicht wie mit dem unmittelbaren
Kirchendienst, in den Niemand mit solchen Grund-
sätzen, die dem allgemeinen christlichen Glauben
entgegen sind, gestellt werden kann oder gestellt zu
werden wünschen kann" (S. 46—47). In diesem
Sinne gab Marheineke auch „ein Separatvotum"
über Bruno Bauers Kritik der evangelischen Ge-
schichte ab, als die theologische Facultät Berlin
vom Ministerium zu einem Gutachten über die-
selbe aufgefordert worden war. Er kann allerdings
die Zuversicht, womit Bauer die kritische Unter-
suchung über die Evangelien zum Abschlusse ge-
bracht zu haben versichert, nicht theilen und hofft,
es werde ihm an gediegener, gründlicher Wider-
legung seiner zum Theil aus der Luft gegriffenen
Hypothesen nicht fehlen, bringt aber in Erinnerung,
den göttlichen Ursprung des Christenthums müsse
derjenige nicht nothwendig läugnen, welcher den
göttlichen Ursprung der Schrift läugne; Kritiker
wie Griesbach und Eichhorn, Lachmann, Schleier-
macher und viele Andere hätten sich durch dogma-
tische Rücksichten in ihren kritischen Operationen
nicht aufhalten lassen, namentlich Schleiermacher
habe Bruno Bauer insofern vorgearbeitet, dieser
habe nur fortgesetzt und vollendet, was jener halb
fertig gemacht. Sicherlich würde Schleiermacher,
dieser muthige, kühne Vertheidiger der Lehrfreiheit,
der stärkste Vertheidiger Bauers gewesen sein, wenn
er noch am Leben wäre, denn er habe den Standpunkt
des Christen und des Theologen wohl zu unterschei-
den gewußt. „So dürfen wir denn wohl gewiß sein,
daß ein Staat, der einst verfolgten Männern, einem
Wolf, einem Fichte, eine Freistätte in sich eröffnete,
einem theologischen Privatdocenten nicht seinen
Catheder entziehen werde" (ebd. S. 69—71. 76.
81). Es geschah bekanntlich dennoch. Bei weitem
mehr als ehedem betonte Marheineke auch in den
aus seinem Nachlasse herausgegebenen Vorlesungen
über „christliche Dogmatik" die selbst- und all-
bewußte Persönlichkeit Gottes und bezeichnete es
als eine „boshafte Rede gegen die neuere Theo-
logie, sie lehre, daß Gott erst in dem Menschen,
wenn auch erst in Christo, wo nicht gar in jedem
Menschen Persönlichkeit gewinne" (S. 107). Strauß
gegenüber wird Christus gefaßt als Mittelpunkt
der Weltgeschichte, auf den sich alle Vergangen-
heit und Zukunft bezieht; er ist also der „Einzige,
Unvergleichliche, denn der Mittelpunkte in der Welt-
geschichte kann es nicht mehr geben als Einen".
Gegenüber dem Satze desselben, der wirkliche Gott-
mensch sei nicht eine einzelne Person, sondern die
Menschheitsgattung, es sei nicht die Art, wie sich die

Idee zu verwirklichen pflegt, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten und gegen alle anderen zu geizen, macht er geltend, daß „die Idee der Einheit göttlicher und menschlicher Natur in Einem Individuum so wie vorher nie wirklich geworden ist, aber auch andererseits wie nachher nie" (S. 306 bis 311). Auch betont Marheineke hier ausdrücklich die Unsterblichkeit der individuellen menschlichen Seele und die Auferstehung als Fortleben derselben mit einer innern, geistigen Leiblichkeit ohne äußere (S. 580—584). Niemals hat sich Marheineke zum Bewußtsein gebracht, daß die Hegel'sche Philosophie nach allen diesen Seiten hin den Inhalt des christlichen Glaubens umdeute und verändere trotz gegentheiliger Versicherung. Niemals ist er sich darüber klar geworden, daß er die Einzigkeit und Unvergleichlichkeit Jesu Christi nicht bloß als eine „religionsgeschichtliche Nothwendigkeit" behaupten dürfe, sondern auch auf kritischem Wege zu constatiren habe, und nicht in unbestimmten Worten und Wendungen über die Frage hinweggehen dürfe, ob der biblische Christus mit seinen Wundern nicht bloß für die gläubige Vorstellung, sondern auch in Wahrheit einen geschichtlichen Charakter habe. Auf dieses von der Junghegel'schen Schule aufgeworfene Problem hat er sich nirgends gründlicher eingelassen; die Geschichte ist insofern über ihn weggegangen und hat an ihm bereits Kritik geübt. Allerdings sagt er: „Wir können uns nicht verhehlen, daß neben dem Göttlichen in der Bibel auch das Menschliche in ihr zu finden ist; die gebildete Theologie unserer Tage vergönnt auch der Kritik ihr Recht, unterscheidet auch das Wort Gottes von der Bibel und sagt, die Bibel sei nicht das geoffenbarte Wort, sondern enthalte es nur" (Ueber die Schelling'sche Offenbarungsphilosophie, Berlin 1843, 26—27); in diesen abstracten Gedanken blieb er aber hangen, ohne sie in's Concrete zu verfolgen und auf rückhaltlose Weise insofern — Farbe zu bekennen.

Den Hegel'schen Panlogismus vertrat er namentlich auch gegen den Pectoralismus seiner Collegen de Wette, Schleiermacher und Neander. Die Gefühlstheologie will er durch eine Begriffstheologie ersetzt wissen. Ueber Schleiermacher sagt er: „Zu den Eigenthümlichkeiten seiner Theologie hat es gehört, daß er die Theologie von der Philosophie durchaus unabhängig wissen wollte. Gleichwohl hat Niemand mehr als er unter dem Einflusse der Philosophie gestanden und sein Wort so sehr wie er durch die That widerlegt. Strauß sagt auch in dieser Hinsicht ein scharfes Wort über ihn, nämlich, daß er nicht bloß die Philosophie an die Theologie, sondern ebenso sehr auch die Theologie an die Philosophie verrathe" (Vorlesungen über christliche Dogmatik 279). Namentlich erinnert Marheineke die Verehrer Schleiermachers daran, daß Feuerbach sich auf ihren Meister als Quelle berufen habe mit der Bemerkung, es sei derselbe nur aus theologischer Befangenheit nicht dazu gekommen, die nothwendigen Consequenzen seiner Gefühlstheologie zu ziehen (Ueber die Bedeutung der Hegel'schen Phil. 42).

In den Vorlesungen über das „System der theologischen Moral" suchte Marheineke eine Lücke auszufüllen, welche Hegel offen gelassen hatte; bekanntlich hat Hegel nur in seiner für die Gymnasien berechneten philosophischen Propädeutik eine „Pflichtenlehre oder Moral" in kurzem Abrisse geboten. Interesse erweckt besonders die Art und Weise, wie weiterhin Marheineke die Hegel'schen Grundgedanken über das Verhältniß von Staat und Kirche (Encykl. § 552; Rechtsphilos. § 270) im Sinne des sog. Territorialsystems zu näherer Ausführung gebracht hat. Er bekennt sich zur Einheit von Staat und Kirche gegen deren Einerleiheit einerseits und gegen deren Trennung andererseits (Reform der Kirche durch den Staat, Leipzig 1844, 11. 17). Wie der Glaube dem Wissen untergeordnet ist, so nach ihm die Kirche dem Staate. Sie ist unabhängig im innern Glauben, abhängig vom Staate aber, sofern sie zu äußerlicher Erscheinung heraustritt in Lehre, Verfassung und Amtsverwaltung. Könnte aber nicht der Staat die Lehre und das Bekenntniß des christlichen Glaubens bedrängen und hemmen wie in den ersten drei christlichen Jahrhunderten? Dahin kann er es in seiner Weisheit nicht kommen lassen, weil er es vielmehr als seinen Vortheil zu erachten hat, daß die Kirche in ihm blühe und ihren ganzen Reichthum und Segen entwickle. Die Verfassung der Kirche ist nicht göttlicher Einsetzung; sie ist „ein Inbegriff menschlicher Einrichtungen nach Maßgabe bestimmter Zwecke und Zeiten. Der Kirche eine Verfassung zu geben, hat der göttliche Stifter in seiner Weisheit unterlassen". Uebrigens soll die Kirche nicht durch ein drückendes Polizeiwerk des Staates belastet und beläftigt werden. Zwar steht letzterer über den Confessionen, doch widerspricht es seiner Aufgabe, eine bestimmte Formulirung des christlichen Glaubens zu der seinigen zu machen und gegen die fortschrittliche Entwicklung desselben sich abzusperren, oder umgekehrt in alle zeitlichen Schwankungen und Veränderungen des Dogmas sich hineinziehen zu lassen und sich so zu compromittiren (ebd. 16 ff. 46—47). Im Besondern gilt dieses alles vom preußischen Staate. Ueber den Confessionen stehend, konnte er die Union der lutherischen und reformirten Kirche herbeiführen, um den allgemeinen Geist christlicher Frömmigkeit und Sittlichkeit von dogmatischen Bestimmungen und Formeln unabhängig, frei zu machen und in sich walten zu lassen; er ist aber wesentlich ein protestantischer Staat, wiewohl er auch gegen die römisch-katholische Kirche gleiche Gerechtigkeit zu üben hat (ebd. 56—57. 139—140).

Eine specifische Stellung hat Marheineke der römisch-katholischen Kirche und ihrer Theologie gegenüber eingenommen. In seiner Abhandlung über das „wahre Verhältniß des Katholicismus und Protestantismus und die projectirte Kirchenvereinigung" 1810 erklärt er sich gegen eine

…hergegangen ist, muß die Frage
…stammung der jungfräulichen Mutter
…ung erscheinen. Zur Zeit der irdi-
…stammung Jesu war darüber kein Zweifel.
…nt anders, als daß er Davids Sohn
…allgemein geehrt und begrüßt (Matth.
…21). Die Familie, welcher er angehörte,
…kannt als eine davidische, und im ersten ca-
…Evangelium wird dieses Zeugniß begrün-
…Darlegung der Ahnen, durch welche von
…m und David her das Geschlecht Josephs,
…Mannes Mariä, aus der geboren worden ist
…genannt Christus", sich abwindet. Daß die
…gie der letztern in der Wurzel eine sei mit
…Mannes, wird dabei stillschweigend unter-
…oder nach den gegebenen Verhältnissen als
…kannt angenommen. Zwar haben Neuere mit
…smus und Luther die Genealogie bei Lucas
…Nachweis der natürlichen Abstammung Mariä
…gesehen, weil daselbst Eli statt Mathan gesetzt
…ist; allein die Kirchenväter haben richtiger den
Unterschied auf das Vorhandensein einer Leviratsehe zurückgeführt. Daneben kann nicht geltend gemacht werden, daß im Talmud von Jerusalem (Chagig. fol. 77, n. 4) Maria, die Mutter Jesu des Nazareners, eine Tochter Eli's genannt wird. Epiphanius (Haer. 78, n. 17) berichtet, ihre Eltern hätten Joachim und Anna geheißen; diese Angabe ist, woher sie auch stammen mag, später in der Kirche die gewöhnliche geworden (s. d. Artt. Anna und Joachim, sowie Schanz, Comment. über das Evangelium des hl. Matth. 76 ff., des hl. Lucas 171 ff.). Welches aber der Wohnort Heli's gewesen, ist so wenig bekannt, wie Maria's Familienverhältnisse. Nur das scheint richtig zu sein, daß Maria das einzige Kind ihrer Eltern, also, wie Epiphanius berichtet, eine θυγατὴρ ἐπίκληρος gewesen, womit zusammenhängt, daß sie zur Zeit der römischen Schatzung (Luc. 2, 3 f.) als Erbin für ihre Person in den römischen Census aufgenommen werden mußte (Tertull. Contr. Jud. c. 9). Was von ihrer Weihung und Erziehung im Tempel zu Jerusalem, unter Aufsicht des Priesters Zacharias, berichtet wird, ist Legende. Nicht zuverlässiger ist, was Nicephorus (Hist. eccl. 2, 3) aus einem angeblichen Fragmente des antiochenischen Bischofs Evodius, Vorgängers des hl. Ignatius, mittheilt. (Vgl. darüber Baron. Annal. eccl. in Appar., edid. Colon. 1624, 19.) Dasselbe geheimnißvolle Dunkel, womit Gott den übrigen Gang der von ihm zu realisirenden Heilsanstalt vor den Augen der Welt umschleiert hat, bedeckt eben auch die Kindheit und Jugend der Gottesgebärerin.

Unter den Vorkehrungen, welche im Interesse des Mysteriums getroffen worden, erscheint in der evangelischen Geschichte als erste Maria's Verlobung und Vermählung mit einem Abkömmling des davidischen Hauses, mit Joseph, dem Sohne Jacobs. Den triftigsten und richtigsten Grund dieser providentiellen Vorkehrung hat Ignatius der Martyrer bereits angegeben. Es sollte

die Jungfräulichkeit und jungfräuliche Empfängniß und Geburt dem Fürsten der Welt ein Geheimniß bleiben (Ep. ad Ephes. c. 19), außerdem aber ihre Ehre gewahrt und ihrer Vereinsamung vorgebeugt werden. Was die Person Josephs betrifft, so erfahren wir auch von ihm nicht mehr, als daß er ein gerechter Mann, seines Gewerbes ein Zimmermann (τέκτων), zur Zeit der Vermählung in Nazareth, dem galiläischen Bergstädtchen, wohnhaft und allem Anscheine nach in den Jahren bereits vorgerückt war; er nahm, wie man vermuthet, die Erbtochter als nächster Agnat dem Gesetze und der Pflicht gemäß zur Ehe. Daß er, wie Epiphanius (Haer. 78, n. 7 sq.; auch Origenes, In Matth. 13, 55; Eus. H. eccl. 2, 1; Gregor-Nyss. De resurr. Dom. Or. II) anführt, seit Längerem Wittwer und hochbetagt (Epiphanius gibt ihm 80 Jahre) und mit Kindern aus einer ersten Ehe gesegnet gewesen, als er mit der heiligen Jungfrau sich verlobte, ist unwahrscheinlich; Hieronymus (C. Helvid. c. 10) ist anderer Meinung; und was Epiphanius bei dieser Gelegenheit von den sog. „Brüdern Jesu" mittheilt, ist sicher unhistorisch. Wichtiger als dieser unzuverlässige Sagenkreis, der theils auf Apocryphen, theils auf haltlose Exegese sich stützt, ist Maria's und Josephs Verhältniß nach der Verlobung und der Vermählung zu einander. Man braucht gewöhnlich diese Ausdrücke von Maria und Joseph nach deren heutiger Bedeutung und sagt uns, bei den Juden sei die desponsatio und die deductio sponsae in domum sponsi durch eine Zeitfrist von einem Jahr und darüber getrennt gewesen; auch bei Maria und Joseph treffe dieß zu; und zwischen inne liege das große Ereigniß, von welchem die Heilsbereitung den Ausgang genommen. Allein der christlichen Tradition, welche das συνέρχεσθαι Matth. 1, 18 von dem wirklichen Vollzug einer Ehe versteht, und der liturgischen Festordnung, welche Mariä Vermählung (23. Januar) vor Mariä Verkündigung (25. März) feiert, entspricht nur, daß Maria bereits als Josephs Gemahlin in dessen Hause sich befand, als der Engel ihr die Botschaft brachte und ihr eröffnete, daß sie einen Sohn in ihrem Mutterschoße empfangen und gebären würde, welcher Jesus zu nennen sei, den Namen Sohn Gottes haben und seines Vaters David Thron auf ewig einnehmen werde (vgl. Ps. 131, 11; 88, 20—38). Bei dieser Gelegenheit heißt sie Jungfrau (Luc. 1, 27), die mit einem Manne vermählt war; denn so ist μεμνηστευμένη (Part. Perf.) zu übersetzen. Maria hatte schon früher das Gelübde abgelegt, unversehrte Jungfräulichkeit zu bewahren (vgl. Baron. Annal. l. c. 22 sq.). Es war dieß nicht bloßes Vorhaben, sondern bereits unwiderrufliche That. Sie erinnert daher, wie dem, was der Engel angekündigt, der Umstand im Wege stehe, daß sie auf keinen ehelichen Umgang sich einlasse. Der Engel hebt ihre Bedenken: es werde die Befruchtung ihres jungfräulichen Leibes durch die Ueberschattung des heiligen Geistes und die Macht des Allerhöchsten geschehen, und darum auch (διὸ καὶ) das Heilige, welches aus ihr geboren werden solle, Sohn Gottes genannt werden. Zum Unterpfande gibt er ihr ein Wahrzeichen an der Verwandten Elisabeth, welche in ihren hohen Tagen, nach allen Jahren der Unfruchtbarkeit, mit einem Sohne im sechsten Monate gesegnet sei. Dieß Wort entschied; Maria sprach: „Mir geschehe nach deinem Wort" (Luc. 1, 27 bis 38). Des Engels Hinweisung auf Elisabeth war mehr als eine bloße Anzeige des Geschehenen; es sollte Maria zur Gewähr dienen, daß bei Gott kein Ding unmöglich sei, auch das nicht, was ihr war verkündigt worden. Sie verlangte nun nicht bloß des verheißenen Wahrzeichens ansichtig zu werden, sondern auch ihrer betagten Verwandten in deren ungewöhnlicher Lage beizustehen, und so eilte sie nach dem jüdischen Hochlande, wo Zacharias, wahrscheinlich in der alten Priesterstadt Hebron, lebte. Kaum war sie eingetreten, kaum hatte sie Elisabeth gegrüßt, als diese ihr laut entgegenrief: „Gebenedeit bist du unter den Weibern, und gebenedeit ist die Frucht deines Leibes; und woher mir die Gnade, daß die Mutter meines Herrn zu mir kommt?" Sie erklärte ihr auch, wie sie zu diesem Wissen gekommen. Ihr Kind, das zum „Wegbereiter des Herrn" bestimmte, habe, als Maria sie gegrüßt, voll Freude in ihrem Leibe gehüpft. Sie pries Maria selig, daß sie dem Worte Gottes so gläubig vertraut. Maria war durch dieses Zuvorkommen überrascht; sie fand Alles, und mehr noch als sie erwartet hatte, bestätigt. So brach ihr begeistertes Gemüth in den herrlichen Hymnus aus, der seitdem im Munde aller Geschlechter lebt (s. d. Art. Magnificat). Nach einem Aufenthalte von drei Monaten kehrte Maria von Judäa heim nach Nazareth. Aber nach dieser Zeit zeigte sich, was vorher Geheimniß gewesen; und Joseph trug nun Gewissensbedenken, die Gattin, welche ohne sein Wissen Mutter geworden, bei sich zu behalten (Matth. 1, 20). Denn hier kann παραλαβεῖν nur mit Rücksicht auf ihre dreimonatliche Abwesenheit als „wiederaufnehmen" verstanden werden; der Artikel bei γυναῖκα zeigt, daß sie seine Gattin war, so wie auch V. 24 sagt, daß er seine Gattin (τὴν γυναῖκα αὐτοῦ) wieder aufnahm. In seinem Schmerz über die vermeintliche Entdeckung aber hatte Joseph gleichwohl den Entschluß gefaßt, Maria's Ehre möglichst zu schonen und sie deßwegen heimlich, d. i. mittels Scheidebriefs vor zwei Zeugen, ohne Angabe des Grundes, zu entlassen. Da übernahm Gott die Vermittlung. Gott gab dem gerechten Manne in einem Traumgesichte belehrenden Aufschluß über die übernatürliche Empfängniß der Leibesfrucht im Schoße der Jungfrau, und bestimmte ihn, seinen Entschluß zu ändern und Maria wieder zu sich zu nehmen, Virginis custos potius, quam maritus (Hier. C. Helvid. c. 9). Ihr Verhältniß hörte nicht auf, ein bräutliches zu sein (Matth. 1, 25. Luc. 2, 5). Was die jüdische Gehässigkeit wider Maria's Reinigkeit aufzubringen nicht erröthete, wird in

…Himmel aufgenommen (s. d. Art. Marienfeste …).

…weit die vereinzelten Erlebnisse Maria's. …diesen verdient aber die tiefste Erwägung …eigenthümliche Führung Gottes, …die bestimmend und gestaltend auf das Leben …heiligen Jungfrau wirkte. Wir dürfen nicht …Beachtung daran vorübergehen, und dieß um …weniger, weil von jeher auf den Ruhm der …jungfräulichen Mutter Christi so gerne neidische …Blicke sich geheftet haben und noch Manche sich …befriedigt fühlen, wenn sie etwas in den Schrif…ten des Neuen Testaments finden, das daran irre …zu machen oder etwas von ihrem Glanze wegzuneh…men scheint. Wenn es ein auf christlichem Boden unbestreitbarer Satz ist, daß das Evangelium oder die Heilsveranstaltung in Christo die Verwirk…lichung eines göttlichen Urgeheimnisses ist, dessen Aus- und Durchführung an gewisse, von Gott eigens dafür vorbereitete Persönlichkeiten geknüpft erscheint; wenn hiervon auch der Beginn der Ver…wirklichung nicht auszunehmen ist, so wird für jeden, der diese biblischen Vordersätze annimmt, Maria unter diesen vorbereiteten Gefäßen und Werkzeugen, wie der Zeit, so auch der Sache nach, die vorderste Stelle einnehmen. Sie, die zu diesem Werke Prädestinirte, wird in eigener Weise dazu ausgerüstet worden sein. Dieß drückt auch der Engel aus, wenn er sie „voll der Gnade" nennt; die Bedeutung des Part. Perf. κεχαριτωμένη kann nicht besser als durch die Uebersetzung der Itala wiedergegeben werden. Was es aber bei Maria bedeutete, voll der Gnade zu sein, das hat in unserer Zeit erst die Bulle Ineffabilis voll…ständig erschlossen: sie besaß die Fülle der Gnade, weil sie nie ohne Gnade gewesen und auch schon, als sie empfangen ward, von der Erbsünde frei geblieben war. Mit dieser Gnade der ursprüng…lichen Heiligkeit und Gerechtigkeit hatte sie aber auch dasjenige Maß wirklicher Gnaden mit in's irdische Leben gebracht, welche ihrem künftigen Be…rufe angemessen war; so war sie in jeder Hinsicht voll der Gnade (s. d. Art. Empfängniß, unbefleckte). Aber diese uranfängliche Freundschaft und Ver…einigung mit Gott hatte sie nie durch irgend eine Sünde unterbrochen, so daß dadurch die Fülle ihrer Gnade eine Einbuße hätte erleiden können; dem…nach konnte der Engel im vollen Sinne der Worte zu ihr sagen: „Der Herr ist mit dir"; eine Tren…nung zwischen Gott und Maria, wie sie durch die Sünde herbeigeführt wird, ist undenkbar. Infolge einer solchen Gnaden- und Lebensgemeinschaft mit Gott nahm Maria's Erkenntniß denjenigen Auf…schwung, der uns in der Erklärung überrascht: Virum non cognosco. Bereits hatte ihr erleuch…teter Geist zu jenem Ziele sich erschwungen, von dem es heißt: Neque nubent neque nubentur, sed erunt sicut angeli Dei in coelo (Matth. 22, 30). Von dieser Gnadenfülle her, welche auch ihr leibliches Wesen zu einem vollkommen reinen Gefäße des Geistes machte, erklärt und begreift

sich ihr jungfräuliches Gelübde weit einfacher und sicherer, als durch den Aufschluß, welchen das Pseudoevangelium Jacobi minoris darüber geben will. Das Außerordentliche der Begnadigung darf hier nicht auffallen. Handelte es sich um den Vollzug des göttlichen Urplanes, die Menschheit durch eine Art Neuschaffung, wie sie von Christus ausgehen sollte, zu ihrem Ziele zu vollenden, so darf das Höchste, was in der Art von Gott verliehen wird, nicht überraschen. So und nicht anders sah es auch die demuthsvolle Jungfrau selber an: Fecit mihi magna, qui potens est, et sanctum nomen ejus (Luc. 1, 49). Es ist ja begreiflich: sollte, was Gott bezweckte, sicher sich vollenden, so mußte der erste Anfang zum großen Werk fest begründet sein. Indeß wie reich auch dieses Gnadenleben war, so hatte es doch seine Stufen und seinen Fortschritt. Schon die Erkenntniß von allem, was das Mysterium umfaßte, war nicht mit einemmal in ihr vollendet; und die strengen Gesetze der Heilsökonomie, nach denen hier Alles zu bemessen ist, machten bei Maria keine Ausnahme. Auch der heiligen Jungfrau deckte sich allmälig und von Schritt zu Schritt das auf, was nach Gottes Plan im Verborgenen sich erfüllen sollte; und wie die Zeitereignisse vorrückten, so erweiterte sich ihr der Kreis der Offenbarung. Was sie im Hause des Zacharias erfuhr, bestätigte und erweiterte ihre Erkenntniß, wie sehr gnädig Gott mit ihr gewesen, und erfüllte sie mit Glauben und Begeisterung. Was die bethlehemitischen Hirten bei der Geburt ihres Kindes hinterbrachten, warf ihr neues Licht auf den neugeborenen Heiland seines Volkes und auf den von den Engeln besungenen Friedensfürsten. Sie erwog alles das in ihrem Herzen (Luc. 2, 18 f.). Auch was Simeon zuletzt im prophetischen Geiste im Tempel ihr von dem Kinde weissagte, daß es sein werde nicht der Glanz allein seines Volkes, sondern auch das „Licht der Heiden, die im Finstern und Schatten des Todes sitzen", brachte einen neuen Zuwachs ihrem Wissen, und setzte „sie in Verwunderung" (Luc. 2, 33). Durch viele Zeugenstimmen enthüllte sich in wachsender Entfaltung das ihr Anvertraute und überraschte sie durch die Mannigfaltigkeit derer, welche stets neue Mittheilungen zu der Botschaft aus des Engels Mund brachten. Diese Art Offenbarung tritt mit der Zeit zurück, und es übernimmt ihr Sohn es selbst, ihr Lehrer zu werden, der sie über das menschliche Denken hinweg in die Heilsgeheimnisse einführt. Die uns bekannte merkwürdige Einleitung bildet die Begegnung im Tempel (Luc. 2, 46 ff.). „Warum habt ihr mich gesucht?" war die Antwort auf den schmerzlichen Vorhalt der Mutter; „wußtet ihr nicht, daß ich in dem, was meines Vaters ist, sein müsse?" Wohl war ihnen alles bewußt, was die prophetischen und die himmlischen Stimmen von ihm bezeugt hatten; aber über der Alltäglichkeit der äußern Anschauung ward es dem Verstande nicht so leicht, die gemessenen Folgerungen stets und mit stets gleicher Klarheit sich vorzuhalten. Darum erinnert er sie daran, wer er sei, um außer allen Zweifel zu stellen, wo er sein müsse, welcher Beruf ihn, fernab von der leiblichen Mutter, fesßle. Mit der Zeit dann, da Jesus, der Menschensohn, als „Knecht Gottes" in die Ausführung der ihm vorgezeichneten ἐντολή eingeht, und da mit dem Anheben des Evangeliums (Marc. 1, 14 f.) das ganze Leben des Herrn den strengen Charakter des Gehorsams nach Art der Knechte annimmt, treten auch dessen Rücksichten auf die natürlichen Bande immer entschiedener in den Hintergrund. Es ist des Vaters Auftrag, in dem sich von da an sein Lebensopfer in vollständigster Selbstentäußerung verzehrt. Gegen diesen steht selbst die Mutter ihm zurück. Als diese (Joh. 2, 3) zu Cana ihn drängt, berichtigt er sie: „Frau, was ist mir und dir? Meine Stunde ist noch nicht gekommen", sie erinnernd, wie er verschieden von ihr, gebunden von dem höhern Willen, seine Handelnszeit von Gott dem Vater zu gewärtigen, nicht aber sich selbst zu nehmen habe (vgl. Iren. Adv. Haer. 3, 16, n. 7), und das, während das Wunder des zu Wein gewandelten Wassers zeigt, wie sehr der Wille Maria's mit dem Willen des Vaters übereinstimmt. Wie viel mehr ferner dem „Knechte Gottes" die geistigen Bande gelten als die der Natur, drückt er feierlich Matth. 12, 48 f. aus: „Wer ist meine Mutter, und wer sind meine Brüder? Und ausstreckend seine Hand über seine Jünger: Siehe hier meine Mutter und meine Brüder; denn wer den Willen thut meines Vaters im Himmel, der ist mir Bruder und Schwester und Mutter." In welchem Sinne er dieses gesprochen, darüber gibt er Luc. 14, 26 f. selbst den Commentar. Was er als Gesetz seiner Jüngerschaft vorgezeichnet, hat er selbst vorgethan. Die Selbstverläugnung dessen, was er war, in Knechtsgehorsam unter Gott (Phil. 2, 6 ff.), dehnte sich auch auf jedes andere menschliche Wollen, auch auf das der Mutter aus, wo diese mit natürlicher Sorglichkeit ihm folgte. Sie aber lernte und übte, belehrt und geführt von ihrem Sohne, mit diesem vollkommenen Gehorsam (Hebr. 5, 8). Daher will der Heiland sie auch lieber selig preisen, weil sie Gottes Wort gehört und befolgt, als weil sie ihn geboren (Luc. 11, 28). Vielleicht gibt die Erwägung eben dieses Gesetzes, welches sich im Leben Beider so streng abprägt, den Schlüssel auch zum tiefern Verständnisse dessen, was unter dem Kreuze vorgegangen ist. Daß mit den Worten: „Weib, sieh' da dein Sohn", „Sohn, sieh' da deine Mutter", letztere in die kindliche Obhut des geliebten Jüngers übergeben wurde, ist richtig; nicht minder liegt aber in den Worten des seine Selbstopferung eben vollendenden Gottmenschen, daß er damit des Naturverbandes letzte Fäden löste, als alles, was er von ihr hatte, im Opfer sich für Gott verzehrte. Beider Selbstentäußerung erreichte damit ihre Spitze, aber auch ihre Verklärung. Als sie den ihr entfremdeten Sohn aus dem Tode bald darauf zurückempfing, war das von ihr genommene menschliche Wesen trans-

[illegible] Sohn Gottes, eingesetzt in [illegible] (vgl. Röm. 1, 4. [illegible] Es ist aber die göttliche Führung [illegible] Jungfrau. Es fällt, von diesem [illegible] aus ihr Leben betrachtet, freilich [illegible] Scheu ein, welche vermeintlich ihre Ehre [illegible] sucht, welche aber, indem sie die jungfräuliche Mutter fast über den in wahrhaft menschlichen Entwicklungsgehorsam hingegebenen Sohn Gottes stellt, ihr mehr nimmt als zulegt. Es fallen damit aber auch mit die Einwendungen alter und neuer Gegner, die es unbegreiflich finden, daß nach dem, was Gabriel zu Maria gesprochen, diese sich noch über das, was der Greis Simeon ihr weissagte, wie über etwas Neues „wundern" konnte; und daß sie nicht verstand, was der zwölfjährige Jesus wollte, als dieser ihr erwiederte, sie hätten wohl wissen sollen, daß er in dem, was seines Vaters ist, sein müsse (Luc. 2, 33. 49 f.). Wohl wußte Maria Alles und bewahrte und erwog alle Worte in ihrem Herzen; aber welchen Fort- und Entwicklungsgang das Menschliche unter der Bestimmung der Gottheit durch das Leben hindurch schrittweise nehmen werde bis zur Vollendung der großen Gnade des Vaters, indem der Sohn in Knechtsgestalt den Weg des Knechtsgehorsams ging, das hatte sie successiv durch Offenbarung zu lernen. Daß sie lernte, machte sie wachsen und machte sie groß über Alle vor Gott und den Menschen. Durch Leiden geprüft und vollendet, erscheint sie nicht bloß in ihrer erhabensten sittlichen Größe, sondern ist auch, um den Gedanken Hebr. 2, 17 f. auf sie anzuwenden, mitleidsvolle Helferin ihres Geschlechtes geworden. Von diesem, dem biblischen Standpunkte aus, um einen Blick auf früher Dagewesenes zurückzuwerfen, zeigt sich auch das Unverständige in jenen Sagen, womit die apocryphische Literatur das Leben der Gottesmutter auszuzieren beflissen war. Sie sind Bilder rein menschlicher Phantasie, welche nach ihrem Sinne webt und auch das Göttliche nach ihrer Weise sich gestaltet, welche aber mit der göttlichen Weisheit in der Führung seiner Auserwählten nichts gemein hat. Von hier aus werden andererseits aber auch die Verkleinerungen ihr rechtes Licht erhalten, welche sich an die Glorie der Jungfrau gewagt haben.

Inzwischen sind es besonders zwei Stücke, welche den Namen Maria's mit dem Glauben und Hoffen der Christen auf's Engste verflechten und im gesammten Leben und Culte der katholischen Kirche ihre erhebende Kraft äußern: daß sie Jungfrau und daß sie Gottesgebärerin ist. Das Eine preist Gabriel, der jungfräuliche Engel, an ihr mit den Worten: „Du bist gebenedeit unter den Weibern"; das Andere rühmt die Mutter Elisabeth, die für die Mutterschaft ihre Jungfräulichkeit hat hingeben müssen, mit dem Gruße: „Gebenedeit ist die Frucht deines Leibes" — die einzige, welche nicht die jungfräuliche Würde der Empfangenden aufgehoben hat. Der ganze Schwerpunkt des Christenglaubens ruht auf der Thatsache, daß Maria als Jungfrau empfangen und geboren hat, durch Einwirkung des heiligen Geistes befruchtet. Alles, was weiter von der Entsündigung und Befreiung unseres Geschlechtes durch das Blut Jesu Christi „als des unbefleckten Lammes" gelehrt und geglaubt wird, stützt sich auf dieses Factum. Es hängt damit zusammen die Unbeflecktheit der menschlichen Wesenheit Jesu Christi von allem, was Sünde heißt, eine Reinheit, welche niemandem zukommen kann, der auf dem Wege der Naturerzeugung in den allgemeinen Naturverband unseres Geschlechtes hereingepflanzt wird. Deßhalb stand diese Wahrheit bei dem Artikel über Entsündigung in der apostolischen Predigt (vgl. Röm. 8, 3. Gal. 4, 6) voran und bildete von Anbeginn einen Bestandtheil des apostolischen Symbolums. Auch bei den ersten Vätern wird vor Allem urgirt, „daß Jesus Christus wahrhaft geboren ist aus einer Jungfrau" (Ignat. M. ad Smyrn. c. 1); Justin der Martyrer macht es in seinem Dialoge mit dem Juden Tryphon zum Gegenstande einer eigenen ausführlichen Darlegung, daß nach apostolischer Predigt Jesus jungfräulich empfangen und geboren ist, und zwar im Einklang mit dem Alten Testament (Just. Dial. c. 48 sqq., bes. c. 66). Diesen Punkt in der Ueberlieferung nachdrucksam und feierlich hervorzustellen, gab zunächst Anlaß der Widerspruch der Ebioniten (s. d. Art.). Die jungfräuliche Empfängniß des zu erwartenden Christus war trotz der klaren Verkündigung im Alten Testament in die christologische Vorstellung der Juden nicht aufgenommen. Der Häretiker Cerinth (s. d. Art.) sammt allen Ebioniten vermochte es nicht über sich, dem apostolischen Zeugnisse von der übernatürlichen Eingliederung Jesu in's Menschengeschlecht sich zu unterwerfen (Iren. Adv. haer. 1, 26). Nach ihrer Annahme war Jesus Sohn Josephs, aus Maria natürlich erzeugt. Einen Anhalt hatten sie dafür im Evangelium selber nicht. Aber bei der ganzen dürftigen Auffassung von der Person und dem Werke Christi, wie sie in den clementinischen Homilien entfaltet vorliegt, vermochten sie nicht zu begreifen, welche Bedeutung jene dogmatische Thatsache in dem nach ihrer Ansicht gebildeten Christenthum haben sollte, und verwarfen so eine Lehre, deren Annahme ihrem ganzen Lehrsysteme eine veränderte Gestalt hätte geben müssen. Dasselbe praktische Interesse drängte auch die neueren Ebioniten, jene vornehmste Thatsache vom Umfange der christlichen Heilslehre ausfallen zu lassen. Die katholische Ueberlieferung und Lehrbestimmung reicht aber noch weiter. Sie behauptet, daß Maria nicht bloß vor und in der Geburt Jungfrau gewesen, sondern daß sie es auch nachher und fortwährend geblieben ist. Es wird durch diesen weitern Zusatz dem Dogma von der Fleischwerdung des Sohnes Gottes aus der Jungfrau zwar nicht mehr etwas Neues beigelegt, wohl aber der jungfräulichen Mutter jener Ruhm der Unberührtheit, womit sie in die bräutliche Ehe getreten, unverkümmert vindicirt. Nach dem, wie Maria Luc. 1, 34 sich ausspricht, sollte

eine andere Ansicht kaum denkbar scheinen, wenigstens auf biblischem Grunde kaum haltbar. Gleichwohl konnte man schon zu Origenes' Zeit (Hom. 7 in Luc.) die Meinung hie und da vernehmen, daß Maria nach ihrer Erstgeburt sich in ehelichen Umgang mit Joseph gesetzt, und daß die im Neuen Testamente vorkommenden „Brüder Jesu" nachgeborene Söhne seien. Epiphanius hatte in Erfahrung gebracht, daß es namentlich in Arabien Anhänger dieses Wahnes gebe, und richtete eine eigene Epistel wider sie (Haer. 78). Er nennt sie von der Richtung ihrer Controverse Antidikomarianiten (s. d. Art.). Die Arianer Eunomius und Eudoxius (s. d. Artt.) waren dieser Ansicht im Interesse ihrer Häresie zugethan. Bekannter noch sind in der Geschichte des darüber geführten Streites die Namen Helvidius, Jovinian und Bonosus (s. d. Artt.), welchen Hieronymus mit seinen Streitschriften entgegengetreten ist. Im Ganzen waren es wenige biblische Stützpunkte, an welche die Antidikomarianiten sich anklammerten, z. B. Matth. 1, 25; diese ihnen zu entreißen, konnte einem Schriftkundigen wie Hieronymus wenig Mühe machen. (Vgl. d. Art. Brüder Jesu, und Schleyer in der Freiburger theol. Zeitschrift IV, 30.) Im Grunde waren es auch nicht diese biblischen Stellen, welche irre leiteten. Die Abschwächung des Glaubens und des Sinnes für die sittlichen Ideale des christlichen Lebens führten darauf, den Werth der Jungfräulichkeit herabzusetzen und natürlich vor Allem die glorreichste Blüte derselben zu verdunkeln. Wo die Ideale einmal entrissen oder entstellt sind, kann die Auflösung des höhern sittlichen Lebens nicht ausbleiben. Daß bei Helvidius und Jovinian dieses praktische Motiv den nächsten und meisten Antheil an ihren Aufstellungen gehabt, tritt ganz unverblümt hervor, und daß in den späteren Zeiten und heuzutage die Herabstimmung der sittlichen Lebensforderungen auf ähnliche Umdeutungen der Bibel wieder geleitet habe, wird schwerlich jemand verkennen.

Maria's höchste Würde aber begründet, daß sie Gottesgebärerin (Deipara) ist, daß sie Gottes Eingeborenen in ihrem Fleische empfangen und geboren hat. „Darum auch", sprach der Engel, „wird das Heilige, das aus dir geboren werden soll, Sohn Gottes genannt werden." Das nämlich ist die Spitze des katholischen Dogmas, daß der, welcher, von Ewigkeit erzeugt aus Gott, bei Gott persönlich subsistirte, daß dieser Nämliche in der Zeit empfangen und geboren worden ist als Sohn der Jungfrau aus der Jungfrau; oder wie Ignatius der Martyrer es ausdrückt (Ad Ephes. c. 18), daß „unser Gott Jesus Christus im Leibesschoße von Maria getragen wurde (ἐκυοφορήθη), gemäß der Anordnung Gottes, aus Davids Abstamm zwar, aber vom heiligen Geiste. Einer ist Arzt, fleischlich sowohl als auch geistig, geworden und ungeworden, im Fleisch geborener Gott . . ., sowohl aus Maria als auch aus Gott", genau so, wie auch Paulus (Gal. 4, 6. Röm. 1, 3) denselben Lehrsatz vorträgt. Der Name „Gebärerin Gottes", „Mutter Gottes" ist insofern, und weil der in ihr eingefleischte und aus ihrem Fleische wirklich Geborene ewiger und gleichwesentlicher Sohn ist mit Gott dem Vater, nicht bloß vollkommen adäquat dem Sachverhältnisse, sondern ist auch biblisch, indem Elisabeth schon, erfüllt vom heiligen Geiste, Maria begrüßte als „Mutter Gottes, ihres Herrn". Die Bezeichnung Θεοτόκος, schon sehr alt, umfaßt alle hier in Rede stehenden Beziehungen und drückt das Dogma von der Incarnation wie am kürzesten so am schärfsten aus. Das Prädicat wurde allmälig um so gefeierter, weil die älteren Häresien fast ohne Ausnahme um das Verhältniß des Göttlichen und des Menschlichen, oder, was dasselbe ist, um die Lehrbestimmung über die Fleischwerdung des Logos sich bewegten, und die Katholiken ihrerseits nach verschiedenen Seiten immer einen und denselben Satz zu vertheidigen hatten, daß der Sohn Gottes, in Maria der Jungfrau mit gemeinmenschlicher Natur empfangen, zugleich vollkommener Gott und vollkommener Mensch, als Gottes Sohn und als Menschensohn aus ihr geboren worden sei. Die vollendetste Ausprägung und feierlichste Darlegung fand diese Ueberlieferung gegenüber den Distinctionen, durch welche zuletzt Nestorius (s. d. Art.) nach dem Vorgange des Paulus von Samosata, dann nach den einseitigen biblischen Interpretationen des Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsueste der Lehre von der Incarnation eine Gestalt zu geben unternommen hatte, wodurch der Begriff der Θεοτόκος als unangemessen beseitigt wurde. Daß er die gemeine Tradition nicht für sich habe, gestand Nestorius zu; seine und seiner Lehrer Argumente waren dialektisch-biblischer Natur. Ihre Prüfung und Entkräftung forderten, da sie mit seiner Grundanschauung vom Erlösungswerke verwachsen waren, die Väter zur subtilsten Erforschung der heiligen Schriften auf; die Frucht davon war, daß das Prädicat Θεοτόκος noch bestimmter und entschiedener der heiligen Jungfrau beigelegt und gegenüber der Häresie gefeiert wurde. Insofern dann Jesus beim Erlösungswerk als das Haupt und der Stellvertreter der ganzen Menschheit anzusehen ist, hat sich schon früh in der Kirche die Ueberzeugung ausgeprägt, daß die Mutter des Herrn auch zur Menschheit insgesammt und demnach zu jedem einzelnen Menschen in ein mütterliches Verhältniß getreten ist. Die Mutter Gottes ist auch Mutter der Menschen. In derselben Stunde, in welcher der Erlöser seine Aufgabe als Erlöser vollbrachte, hat er auch diese Stellung der allerseligsten Jungfrau anerkannt und bestätigt, indem er einen einzigen Menschen als ihren Sohn erklärte, der nach allgemeiner Auffassung in der Kirche hierbei nur als zunächst liegendes Beispiel gewählt wurde. (S. Ventura, La Madre di Dio madre degli Uomini, 2. ed., Roma 1845.) Was in diesem Augenblick als Ausfluß gegebener Umstände erschien, das sollte eine allgemeine Anwendung au-

alle Menschen und alle Zustände der Hilfsbedürftigkeit unter Menschen finden und in dieser Allgemeinheit als Frucht des Opfertodes Jesu gelten. Wenn hierbei die am Kreuz erworbenen Gnaden gewissermaßen der heiligen Jungfrau als Austheilerin anvertraut werden, so entspricht dieß dem bevorzugten Antheil, welcher durch Gottes Weisheit Maria bei der Ausführung der Erlösung überhaupt zugedacht war. Daß die Menschwerdung Gottes ganz ohne Mitwirkung der zu erlösenden Menschheit hätte geschehen können, ist undenkbar. Eine solche Mitwirkung aber konnte nur von der Einen erwartet werden, welche durch ihre unbefleckte Empfängniß und ihr sündenreines Leben fähig war, dem Gottessohn einen ihm angemessenen menschlichen Leib zu schenken. Die Sendung Gabriels zu Maria hat demnach den Charakter einer förmlichen Brautwerbung: er sollte die freie Einwilligung Maria's herbeiführen, und nur im Lichte dieser Wahrheit läßt sich sein Zwiegespräch mit Maria verstehen und die Tragweite von Maria's Fiat ermessen. So zur Stellvertreterin der erlösungsbedürftigen Menschheit geworden, blieb sie ihrem Beruf beständig treu; sie nährte, hütete, rettete das der Menschheit geschenkte Unterpfand, suchte es, als es verloren war, und bewahrte es so für das stellvertretende Opfer, welches das Heil der Welt bewirken sollte. In dieses Opfer willigte auch sie ein und leistete damit von Seiten der Menschheit den freien Antheil, der von derselben erwartet werden konnte. Wie sie die Nachricht von dem Schwert, das ihre Seele durchschneiden sollte, in treuem Herzen bewahrt und sich immer mehr mit dem Gedanken an das Opfer vertraut gemacht hatte (Luc. 2, 35. 51), so gab sie ihr Liebstes willig hin, als er das mütterliche Haus verließ, um den Willen dessen zu thun, der ihn gesandt hatte, und mit noch viel heldenmüthigerer Ergebung stand sie unter dem Kreuz ihres Sohnes, um von Seiten der Menschheit das Opfer wirklich hinzugeben, das sie einst sinnbildlich schon im Tempel Gott dargebracht, dann aber für fünf Sekel wieder zum Eigenthum der Menschheit losgekauft hatte (Luc. 2, 22. 23). So ist ihr als der ersten Erlösten eine Mitwirkung bei der Erlösung zugestanden worden, welche der Thätigkeit der Kirche bei der Vermittlung der Erlösungsgnade gleichkommt; sie wird deßwegen mit Recht als die Stellvertreterin der Kirche betrachtet, und alle die Vorbilder des Alten Testamentes, welche auf die Erlösung und die Kirche des Neuen Bundes hindeuten, dürfen nach dem Beispiel der Väter auch von ihr gedeutet werden.

Eben diese dogmatischen Thatsachen und diese Würde Maria's sicherten ihr im Fortgange der Zeiten jene eminente Verehrung, womit sie in der katholischen Kirche aller Zungen gefeiert wird. Es wurde gesagt: „im Fortgange der Zeiten"; denn daß der marianische Cult schon in dem 1. bis 3. Jahrhunderte so ausgebildet vorhanden gewesen, wie im 5. und den folgenden Jahrhunderten, dürfte schwer zu beweisen sein. Bei allen großen
sönlichkeiten wird ihr Werth und ihre sittliche G
und Bedeutung erst erkannt und empfunden,
sie vollendet und dem Erdenleben entrückt
Es tritt dieses bei dem Haupte und Vollender
Heiligen, bei Jesus Christus, recht augenfällig
vor. „Unser Gott Jesus Christus", bemerkt J
tius der Martyrer (Ad Rom. c. 3), „tritt nu
er beim Vater ist, mehr in die Sichtbarkeit he
So ging es auch mit der Mutter desselben.
Name fing an zu glänzen, als sie nicht me
Erden gesehen wurde. Die bloß irdischen Be
nisse gingen im Bewußtsein mehr und mehr
dafür aber trat desto leuchtender hervor, wa
in seiner Gnade an ihr gethan, und was sie
Sache unserer Heilsbereitung für uns ge
Dabei kann und darf nicht verkannt und gelä
werden, daß die Entfaltung ihres Ruhmes w
Verehrung, welche ihr gezollt wurde, gleichen
geht mit dem Kampfe gegen und mit dem
über die Häresie. Man darf kühn behaupten
die der heiligen Jungfrau in wachsendem
zugewendete Verehrung eine Art begeisterte
nugthuung und Huldigung war, welche man
Kampfes- und Siegesfreudigkeit ihrem
brachte. So lehrt wenigstens die Geschicht
mehr die Christenheit oder die Kirche an de
danken festhielt, daß „Gott menschlich sichtb
worden zur Neuheit ewigen Lebens" (Ign
Ad Ephes. c. 19), desto weniger ließ sie sich
häretische Sophistik losreißen von der dur
Apostel ihr verbürgten Wahrheit, daß der
geborenen Gottes, der uns in seinem Blut
geboren, Maria aus ihrem Blute für uns ge
habe. Begreiflich wurde darum ihr Nam
besonderem Nachdrucke vorangestellt und i
Bekenntniß feierlich aufgenommen. „Unser
Jesus Christus wurde von der Jungfrau
durch den heiligen Geist im Schoße empfa
getragen und aus ihr geboren" (Ignat. M
Ephes. c. 7; Ad Trall. c. 9; Ad Smyrn. c. 1
wurde als Antidotum gegen alle häretische
corruption eingeprägt. Nicht lange, so nö
dieselbe Controverse auch, die katholische Ansch
tiefer zu begründen. Als nächste fruchtbare
lele bot sich dar die Stammmutter unseres
schlechtes. Man fand es ganz entsprechend der
nung der göttlichen Oeconomie, daß, „wenn
eine Jungfrau, Eva, die von der Schlange
Annahme ihres Wortes befruchtet worden, Un
sam und Tod geboren war, dann durch eine
Jungfrau, Maria, die auf des Engels Bo
hin vom heiligen Geiste befruchtet worden, De
boren worden ist, durch welchen Gott die Schl
und die ihr verähnlichten Engel und Men
machtlos hinstellt (Just. M. Dial. c. 100;
Iren. Adv. haer. 3, 22; Tert. De carne Ch
c. 17; Epiph. Haer. 78, n. 18). So, urtheilte
sei die rückständige Schuld des Weibes wied
parirt worden, indem, wenn Eva aus einem M
entsprungen war, hinwiederum nun Maria,

eines Mannes, aus ihr allein, durch die des Geistes, Jesum Christum geboren (Cyrill. Hieros. Cat. 12, n. 29). Natürlich: lebendiger man sich von der Idee an- fühlte, daß durch die Einfleischung aus der Jungfrau eine geistige Neuschöpfung worden sei, desto inniger fühlte man hingezogen zu dem Bilde derjenigen, durch vermittelte Vermittlung dieser Umschwung in Geschichte unseres Geschlechtes oder Gottes eingeleitet wurde. Der Fort- ihrer Verehrung darf daher nicht über- Je weiter die Häresie im Zeitenlaufe mit begriffen sich vorwagte, je mehrere der Lehr- sie antastete, desto weiter ward der Name vorgerückt. Es ist nämlich eine schon beobachtete und seitdem hundertmal Erfahrung, daß alle Häresie entweder der Läugnung der Incarnation des Logos der Jungfrau ausgeht oder damit endigt. bildet jene Bezeichnung für die Katholiken Amulet gegen alle Häresie, wie denn der von Alexandrien in der Nestorianischen kein Bedenken trug, auszusprechen: ἐστι θεοτόκος, τοῦτ' ἐστι παράδειγμα τῆς ἀληθείας. Von dieser Seite aus be- sich ebenso einfach als geschichtlich die Ver- welche Maria der Jungfrau in der katho- Kirche erzeigt wurde und wird. Dieselbe mit der katholischen Lehrüberlieferung auf das verwachsen. Dieser Cult läßt sich aber noch von einer andern Seite aus auffassen. steht zugleich als eine sittliche Größe da, nicht vor noch nach eine andere zur Seite werden darf. Wie sie dasteht, ist sie ein Gewächs, gepflanzt und großgezogen durch und obendrein dazu bereitet, daß ein neues sich daraus entfalte. Als schöne Blüte an ihr die gottgeweihte Jungfräulich- In ihr aber, in der das Gesetz der gemeinen vom Gesetz des Geistes aufgehoben oder gemacht erscheint, und in der nach Jesu dieser einst seinen Triumph feiern wird, zuvörderst die Vollkraft der gestaltenden verklärenden Gnade des Geistes. Maria steht in Hinsicht als Blüte wie der Zeit so der Sache oben an. Wenn es dann das lebhafteste Be- der Kirche ist, daß das von Christus ein- Element des Geistes in Allen durchgebil- werde und die vorgehaltene Idee treue Nach- finde, so begreift sich auch wohl, warum wozu sie jene einzige Persönlichkeit, „woraus einer Wurzel fortan die jungfräulichen sich ausbreiten" (Athanas. Fragm. in 1, 49, Migne XXVII, 1393), so hellstrahlend erscheint. Es ist der katholischen Kirche, der Hä- gegenüber, eine in's tiefste Bewußtsein und eingeprägte Vorstellung: wahre gottgeweihte Jungfräulichkeit sei der Triumph der geistigen Gnade, sei die nächste Berührung des Zieles un- Geschlechtes in engelgleicher Verklärung. Das Christenvolk fühlt sich aber auch sonst noch an sie hingezogen. „Hat die Jungfrau Maria durch Glauben und Gehorsam", um mit Irenäus zu reden (Adv. haer. 5, 19), „die Bande gelöst, welche Eva durch ihren Ungehorsam geknüpft", und „ist sie so die Fürsprecherin der Mutter Eva geworden", so dehnt sich dieß Verhältniß begreiflich auf das ganze Geschlecht aus, welches jener ersten Mutter entsprossen, jene Fesseln der Sünde und des Todes von ihr geerbt hat. Schwerlich wird man sich der aus der Fleischwerdung des Sohnes Gottes neu- gestalteten Gnadenverhältnisse vollkommen bewußt werden können, namentlich der daraus erblühenden Freiheit, ohne von ähnlichen Betrachtungen und Empfindungen gehoben zu werden. Dazu kommt noch eine weitere Erwägung. Maria, die Gebene- deite, ging lernend und leidend die Schule des Gehorsams. In dem aber, was sie gefühlt, ge- litten und gelernt, vermag sie ihrestheils Mitleid zu fühlen mit denen, die unwissend sind und irren, und deßwegen ist sie eine mitleidsvolle Helferin für diejenigen, welche noch mit den Versuchungen ringen. Dieses Mitgefühl erscheint in unendlich hoher Bedeutung, wenn die Stellung der aller- seligsten Jungfrau vollkommen in's Auge gefaßt wird. Maria ist die wahre Mutter Jesu, der in dem von ihr angenommenen Leibe bis in Ewig- keit beim Vater thront, und sie darf deßwegen auch bis in Ewigkeit die Rechte geltend machen, welche aus ihrer Mutterwürde fließen. Wie sollte nun der, welcher allen Kindern Ehrfurcht, Liebe und Gehorsam gegen die Eltern befiehlt, sich selbst von diesen Gesinnungen gegen seine Mutter freisprechen, wenn sie als Fürbitterin bei ihm auftritt? Dem- nach darf man auch solche Verehrer Maria's an- hören, welche im Uebermaß ihres Vertrauens sie eine allmächtige Fürbitterin nennen. Es ist hier nicht der Ort, die gegebenen Andeutungen nach den verschiedenen Beziehungen hin zu verfolgen; sicher aber sind diese aus den evangelischen That- sachen geschöpften Anschauungen die wahre Grund- lage des marianischen Cultes, welcher in dem katho- lischen Kirchenwesen eine so ausgezeichnete Stelle einnimmt. Er ist wahr für jeden, dem das Christen- thum nicht ein System von abstracten Lehren, son- dern eine lebendige, in der Geschichte der Mensch- heit wurzelnde, in gnädiger Annäherung Gottes zu unserem Geschlechte sich erfüllende und vollendende Religion ist. Wie die Kirche dadurch, daß sie alle bekannteren Momente im Leben der heiligen Jung- frau in ihrem Festkreise liturgisch fixirt und so die Thatsachen unserer Heilsveranstaltung historisch festhält und gegen Verdunklung schützt, der Leben- digkeit der Glaubensüberlieferung einen unversieg- baren Zufluß zuführt, so wird dadurch, daß sie die hohen sittlichen Charaktere, die Gebilde der Gnade, hellleuchtend über sich stellt, verhütet, daß je der Maßstab der sittlichen Forderungen sich ihr ver- ringere, oder das Bild erbleiche, welches der Ein- zelne, jeder in seiner Besonderheit, nachzuformen hat (vgl. Cultus hyperduliae im Art. Heilige n. II).

Aus der außerordentlich reichhaltigen Literatur über die allerseligste Jungfrau sind besonders hervorzuheben das Sammelwerk Joan. Jac. Bourassé, Summa aurea de laudibus B. M. V..., omnia complectens, quae de glorios. V. Deipara reperiuntur in s. bibliis, s. patribus, conciliis et constitutionibus pontificum, libris celebr. doctorum ... necnon hagiographica, liturgica, theologica, ascetica etc., 13 voll., Paris., Migne, 1866 sq.; dann die dogmatischen Darstellungen bei H. Hurter, Compendium theol. dogmaticae, II, Oenip. 1877; A. Kurz, Mariologie oder Lehre der katholischen Kirche über die allersel. Jungfrau Maria, Regensb. 1881, und Scheeben, Handb. der kathol. Dogmatik III, Freiburg 1882, 455 ff.; ferner F. Morgott, Mariologie des hl. Thomas v. Aquin, Freiburg 1878; Al. Schäfer, Die Gottesmutter in der hl. Schrift, Münster 1887; F. A. v. Lehner, Die Marienverehrung in den ersten Jahrh., 2. Aufl., Stuttg. 1886; J. Liell, Darstellungen der allersel. Jungfrau auf den Kunstdenkmälern der Katakomben, Freiburg 1887. [Reithmayr (Kaulen).]

Maria, Titel mehrerer Orden und Congregationen. I. Ritterorden: 1. Orden der seligsten Jungfrau Maria von Bethlehem, s. Bethlemiten II, 541; 2. vom Berge Carmel, s. Carmelitenorden II, 1974; 3. von der unbefleckten Empfängniß, s. Empfängniß Mariä IV, 474; 4. von Jerusalem, s. Deutscher Orden III, 1591; 5. von Maria der Glorreichen, s. Fratres gaudentes IV, 1936.

II. Männer- und Frauen-Congregationen für Missionen, Jugendunterricht oder Krankenpflege. 1. Diener und Dienerinnen Mariens, s. Serviten. — Im J. 1836 wurde durch einen Priester aus Pau eine Genossenschaft mit dem Titel Servantes de Marie in der Diöcese Bayonne gestiftet, um Hospitäler, Zufluchts- und Waisenhäuser zu leiten. Die Gesellschaft erhielt 1852 die Autorisation der Regierung. Vom Mutterhause zu Anglet sind in der Diöcese Bayonne 55 Häuser, anderwärts noch mehr als 100 abhängig. Mit gleichem Namen wurde 1854 in der Diöcese Blois eine Gesellschaft von Franciscaner-Tertiarinnen für Krankenpflege und Leitung von Asylen gegründet. In der Diöcese Beauvais bestehen seit 1855 die Petites servantes de Marie-Immaculée für den Dienst der armen und kranken Arbeiter. Vom Mutterhaus zu Gaudechart hangen 16 Anstalten ab. (Vgl. Marchand, Moines et Nonnes II, Par. 1882, 350; Keller, Les Congrégations religieuses en France, Par. 1880, 84. 108. 88; La France ecclésiastique 1891, 212.)

2. Neben den Orden zu Ehren der Unbefleckten Empfängniß (s. d. Art. IV, 475) bestehen mehrere Congregationen unter diesem Titel: a. Die Missionspriester von der Unbefleckten Empfängniß (Missionnaires de l'Immaculée Conception), welche die Wallfahrt zu Lourdes (s. d. Art.) besorgen. Unter gleichem Titel bestehen Missionshäuser in den Diöcesen Rennes (seit 1825) und Nantes. (Keller 482. 318.) — b. Die Schwestern von der Unbefleckten Empfängniß (de l'Immaculée Conception) für Unterricht und Krankenpflege bilden mehrere, von einander unabhängige Congregationen. Die älteste ist die von Avignon, gestiftet 1808, autorisirt 1826. Sie leitet Freischulen in 22 Städten und hält Pensionate in Avignon, Carpentras, Paris und Nizza. (La France eccl. 1891, 170.) — Die Congregation von Bordeaux oder von der heiligen Familie, gestiftet 1820, autorisirt 1826, hat Hospitäler, Asyle und Freischulen in Frankreich und in den Colonien; die von Nogent-le-Rotrou (Diöcese Chartres), autorisirt 1827, hat Armenschulen und Taubstummenanstalten (ib. 310); die von Buzançais (Diöcese Bourges), gestiftet 1835, autorisirt 1875, Mädchenschulen und Krankendienst; die von Castres, gestiftet 1836, autorisirt 1852, Schulen, Pensionate und Zufluchtshäuser (ib. 81); die von Saint-Méen-le-Grand (Diöcese Rennes), autorisirt 1852, Institute und Freischulen; im J. 1880 besaßen letztere 70 Niederlassungen mit 355 Schwestern. (Keller 482.) — Die Schwestern der Unbefleckten Empfängniß, genannt Damen von der Vorsehung, mit dem Mutterhause zu Niort (Diöcese Poitiers), autorisirt 1856, besitzen 22 Niederlassungen für Krankendienst und Unterricht. (La France 1891, 598.) — c. Unter dem Titel Marie-Immaculée sind zu nennen: Die Kinder von Maria der Unbefleckten (Congr. des enfants de Marie-Immaculée oder Oblates de St.-Hilaire mit dem Mutterhause Chavagnes-en-Paillers (Diöcese Luçon); sie wurden 1800 für die Vendée von Louis-Marie Baudoin (1765—1835) und Jean Baptiste Fleurisson (1767—1849) gestiftet. Die Väter leiten Knabenseminare und haben Missionen auf den Antillen. (Helyot-Badiche, éd. Migne IV, 760; Keller 228.) — Ueber die Oblaten von Maria der Unbefleckten s. Oblaten. — Nonnen (Religieuses de Marie-Immaculée) mit dem Mutterhause zu Bourges, gestiftet 1[illegible] autorisirt 1867, haben Krankenpflege und Unterricht. Gleichen Zweck verfolgt eine Congregation zu Marseille, autorisirt 1870, die sich insbesondere den Stummen und Blinden widmet. Beide zusammen besaßen 1882 34 Häuser und leiten 52 Schulen. (Keller 118. 274; La France 1891, 459.)

3. Schwestern Mariens von den Engeln (Religieuses de Sainte-Marie-des-Anges), mit dem Mutterhause zu Angers, eine 1871 gestiftete Genossenschaft, welche Pensionate und Waisenhäuser leitet, hat sich auch nach England und der Schweiz verbreitet. (La France 1891, 112.)

4. Die Schwestern von Mariä Geburt (de la Nativité de la Sainte-Vierge) mit dem Mutterhause zu Saint-Germain-en-Laye (Diöcese Versailles), autorisirt 1826, leiten Mädchenpensionate.

5. Die Väter und Brüder der Gesellschaft Mariens (Pères et petits frères de la société de Marie), meist kurzweg Maristen genannt, umfassen zwei Genossenschaften. Die Congregation der Väter bildete sich 1816 zu Lyon, als mehrere junge Priester in der Wallfahrtskirche zu Fourvière sich dem besondern Dienste Mariens zu Missionszwecken weihten. Die Genossenschaft erhielt am 29. April 1836 von Gregor XVI. die Bestätigung unter dem Namen Societas Mariae und wählte nun P. Colin zum ersten Generalsuperior. Alsbald wurde ihr die Mission in dem neu errichteten apostolischen Vicariat Westoceanien übergeben. Hier erlitt schon 1841 ihr Mitglied Chanel auf Fotuna den Martertod. Im J. 1842 gingen Missionare nach Centraloceanien, 1843 nach Neucaledonien, 1844 in die Vicariate Melanesien und Micronesien, wo gleichfalls mehrere einen blutigen Tod fanden. In Australien entstand das erste Haus 1845 zu Sidney. — Gleichzeitig mit dieser Genossenschaft entstand zu Marseille durch Abbé Chaminade eine Congregation von Schulbrüdern, welche im Süden von Frankreich Elementar- und Ackerbauschulen, Waisenhäuser und Taubstummenanstalten errichteten. Da sie immer größere Ausdehnung über Frankreich gewannen, wurde 1852 die Theilung in zwei Provinzen nöthig, die südliche von Lyon (Mutterhaus Saint-Genis-Laval) und die nördliche von Paris. Die Brüder kamen 1852 nach England (Noviciat St. Mary's Hill, Paignton), Schottland (Noviciat Mount St. Michael, Dumfries), Irland, 1866 in die englischen Colonien, dann nach Nordamerika (in 10 Diöcesen) und Südafrika. In den Missionsstationen, wo sie neben den Vätern der Gesellschaft wirken, unterstehen sie in seelsorglicher Beziehung der Leitung derselben. — Maristenschwestern, mit dem Mutterhause zu Belley, wurden 1858 von der Regierung autorisirt; sie leiten mehrere Mädcheninstitute in der Diöcese Belley. — Die Nonnen von der Retraite, genannt von der Gesellschaft Mariens, mit dem Mutterhause zu Angers, besorgen mehrere Volksschulen und Pensionate und geben Exercitien für Frauen. Sie wurden 1827 und 1854 von der Regierung autorisirt. Außer ihren Häusern in verschiedenen Diöcesen Frankreichs haben sie auch Niederlassungen in England. (Vgl. Helyot-Badiche, éd. Migne IV, 776 ss. 743 ss.; La France ecclés. 1891; Sadlier's Catholic Directory 1891; Keller 234. 370. 90. 30.)

6. Die Missionare von der Gesellschaft Mariä (Congrégation des missionnaires de la compagnie de Marie) verehren als ihren Stifter den sel. Louis Marie de Montfort (21. Januar 1673 bis 28. April 1716). Der Selige, welcher auch der Stifter der Weisheitsschwestern (s. d. Art.) war, hatte kurz vor seinem Tode noch eine Regel für Priester verfaßt, welche ihn in seinen Missionsarbeiten unter der Landbevölkerung unterstützen sollten. Erst 1722 trat die Gesellschaft zu Saint-Laurent-sur-Sèvre in der Vendée (Diöcese Luçon) in's Leben und wirkte trotz der kleinen Zahl der Mitglieder segensreich, namentlich in der Normandie, der Bretagne und in Anjou durch Missionen. Pius IX. bestätigte sie als Congregation. Eine Niederlassung befindet sich auch auf Haïti. (Helyot-Badiche, éd. Migne IV, 735 ss.)

7. Väter U. L. Frau von der Gnade, s. Nolascus.

8. Nonnen von Mariä Heimsuchung oder Visitantinnen, s. Salesianerinnen.

9. Congregationen vom Herzen Mariä: a. Väter vom unbefleckten Herzen Mariä, s. Congregation vom heiligen Geiste V, 220. — b. Väter vom heiligsten Herzen Jesu und Mariä, s. Picpus. — c. Schwestern und Töchter vom heiligsten Herzen Jesu und Mariä, s. Herz Jesu V, 1921. — d. Schwestern der Liebe des heiligsten Herzens Jesu und Mariä, s. Liebe VII, 2004. — e. Schwestern des heiligen und unbefleckten Herzens Mariä mit dem Mutterhause Niort (Diöcese Poitiers) leiten Unterrichtsanstalten und besitzen in der Diöcese 25 Niederlassungen (La France eccl. 1891, 598).

10. Die Schwestern von Maria-Hilf (Soeurs de Marie-Auxiliatrice), mit dem Mutterhause zu Paris, gegründet 1854, ferner die gleichnamigen Stiftungen zu Lyon und zu Bourges leiten Asyle für Arbeiterinnen und Lehrmädchen.

11. Brüder und Schwestern von Mariä Himmelfahrt (Frères et Soeurs de l'Assomption). Die Brüder, gestiftet 1822, leiten große Irrenanstalten in den Diöcesen Clermont und Nizza; ebenso die Schwestern (Mutterhaus Bois-de-Cros) in Clermont und Le Puy. — Für Mädchenerziehung wirken in zehn Diöcesen Frankreichs die Religieuses oder Dames de l'Assomption (Mutterhaus Paris), die sich auch in Britisch Amerika in der Diöcese Nicolet angesiedelt haben und dort 16 Stationen besitzen. (La France ecclés. 1891; Sadlier's Directory 1891.)

12. Männer- und Frauen-Congregationen unter dem Titel von Jesus und Maria, s. Jesus und Maria VI, 1465.

13. Schwestern von der Kindheit Jesu und Mariä, s. Jesus und Maria VI, 1465.

14. Schwestern des innern Lebens (de l'Intérieur) von Jesus und Maria, Congregation für Unterricht in Marseille, gestiftet 1876; ebenso die des innern Lebens Mariä in Paris, gestiftet 1829. (Keller 276. 420; La France 458. 569.)

15. Schwestern von der Liebe Jesu und Mariä, s. Liebe VII, 2004.

16. Die Töchter der Liebe von der hl. Maria (Filles de la Charité de Sainte-Marie) für Unterricht und Krankenpflege gingen aus den Krankenpflegerinnen hervor, welche das im 16. Jahrhundert eingerichtete große Hospital in Angers besorgten. Ein Decret Napoleons vom 15. November 1810 erkannte die Schwestern als Hospitalschwestern an und gab ihnen das Hospital

als Mutterhaus; Napoleon III. autorisirte sie 14. December 1852 auch für die Ertheilung von Unterricht, nachdem ihnen schon 1844 die Taubstummenanstalt in Angers anvertraut worden war. Die Nonnen leiten etwa 20 große Anstalten in den Diöcesen Angers und Orleans und besorgen sehr viele Pfarrschulen in der Diöcese Angers. (Vgl. Helyot-Badiche, éd. Migne IV, 713 ss.; La France ecclés. 1891, 110. 549.)

17. Die Schwestern von Maria und Joseph (de Marie-Joseph), mit dem Mutterhause zu Dorat (Diöcese Limoges), gestiftet 1805 von Elisabeth Duplex zum Dienste der Gefangenen und zur Besserung gefährdeter oder gefallener Mädchen, zählen ungefähr 500 Mitglieder, die in Frankreich und Algier in 29 Anstalten thätig sind. (Helyot-Badiche, éd. Migne IV, 765; La France ecclés. 1891, 419.) — Eine andere Congregation mit dem Mutterhause zu Pommeraye (Diöcese Angers), autorisirt 1852, hat in mehreren Diöcesen die Leitung von Elementar- und Industrie-Schulen, von Asylen u. s. f. (Keller 30; La France ecclés. 1891, 111.)

18. Marienpriester und Brüder (Pères et frères de Sainte-Marie) wurden 1852 zu Tinchebray (Diöcese Séez) für Missionen und Unterricht gestiftet; sie haben sich auch über die Diöcesen Laval und Angoulême ausgebreitet.

19. Die Nonnen Mariens vom Orden von Fontevrault (Religieuses de Sainte-Marie de Fontevrault) haben Pensionate zu Brioude (Diöcese Le Puy), autorisirt 1829, und zu Boulaur (Diöcese Auch), autorisirt 1847; zugleich besuchen sie auch arme Kranke in ihren Wohnungen. (Keller 56. 466.)

20. Marienschwestern (Soeurs de Sainte-Marie) heißen drei Congregationen, von denen die eine durch Erzbischof Affre (1840—1848) in Paris gestiftet wurde. Sie erhielt 1853 die Autorisation der Regierung und übernahm Communal- und Freischulen, Waisenhäuser und Pensionate, Asyle und Krankenhäuser. Eine zweite Congregation mit dem Mutterhause zu Torfou (Diöcese Angers) leitet Schulen und Asyle; sie ist auch in den benachbarten Diöcesen verbreitet. Die dritte hat ihr Mutterhaus zu Broons (Diöcese Saint-Brieuc). Sie wurde vom Pfarrer Fleury zu Broons gestiftet und 1839 autorisirt. Neben Krankendienst ist ihr die Leitung von Freischulen und Pensionaten bestimmt. Sie zählt 474 Mitglieder mit 38 Niederlassungen in der Diöcese und mit 27 Häusern in acht benachbarten Departements. (Keller 406. 538; La France ecclés. 1891, 111. 682.) — Die Schwestern de Notre-Dame Sainte-Marie, genannt Soeurs des orphelines, wurden 1805 zu Grenoble zur Leitung von Waisenhäusern gestiftet; sie erlangten 1828 die Autorisation. — Die Schwestern der allerseligsten Jungfrau Maria, mit dem Mutterhause zu Saint-Laurent d'Olt (Diöcese Rodez), wurden 1809 gestiftet, 1827 autorisirt. Sie haben die ewige Anbetung und halten mehrere Pensionate. (La France 1891, 658; Keller 498.) — Für Unterricht und Krankendienst bestehen zu Longny (Diöcese Séez) die Dames de Marie, autorisirt 1868. (Keller 570.)

21. Die Töchter Mariens (Filles de Marie), mit dem Mutterhause in Agen, gestiftet 1816, autorisirt 1828, halten Hospize und Erziehungsanstalten (La France 48); die mit dem Mutterhause zu Gacé (Diöcese Séez), autorisirt 1859, üben ambulante Krankenpflege; sie haben in der Diöcese 4 Häuser (ib. 731). Verschieden von ihnen sind die Filles de Marie vom dritten Orden mit dem Mutterhause zu Agen und einem Noviciat zu Auch; diese halten Institute und besorgen Kranken- und Irren-Anstalten; in beiden Diöcesen haben sie 20 Häuser (ib. 49. 150). — Eine Freischule und ein Exercitienhaus haben die Marientöchter zu Rennes, autorisirt 1827 (ib. 635).

22. Die Schwestern von der Mutterschaft Mariens (de la Maternité), mit dem Mutterhause zu Metz, pflegen arme und kranke Mütter. (Schematismus der kathol. Kirche in Deutschland, Freib. 1888, 214.)

23. Schwestern von den heiligsten Namen Jesus und Maria, s. Jesus und Maria VI, 1465.

24. Die Nonnen vom Mitleiden Mariens (Religieuses de la Compassion de la Sainte-Vierge), gestiftet von Frau M. Gaborit für Unterricht und Krankenpflege, erhielten 1829 ihr Mutterhaus zu Saint-Denis bei Paris und wurden 1834 durch Erzbischof Quélen und 1849 durch Erzbischof Sibour auf Grund der Augustinerregel approbirt. Sie haben in Saint-Denis ein großes Pensionat und leiten mehrere Hospitäler. (Helyot-Badiche, éd. Migne IV, 326; La France ecclés. 1891, 569.)

25. Die Nonnen von Mariä Opferung wurden 1626 von Bischof Nicolaus Sanguin von Senlis (1623—1653) für Mädchenerziehung gestiftet. Sie befolgten die Augustinerregel und erhielten schon 1628 die Approbation des Papstes Urban VIII. Sie, wie einige ähnliche Genossenschaften (Helyot-Badiche, éd. Migne III, 298 ss.), sind erloschen. — Die Schwestern von Mariä Opferung, welche 1684 zu Sainville (Diöcese Chartres) durch die ehrwürdige Marie Poussepin für Krankenpflege und Unterricht gegründet wurden, überdauerten die Revolution und vereinigten sich 1802 wieder in Janville; 1813 verlegten sie, nachdem sie 1811 auch staatlich anerkannt worden waren, ihren Sitz nach Tours. Vom Mutterhause Saint-Symphorien-lez-Tours hangen zahlreiche Hospitäler und Lehranstalten in Frankreich, Spanien, Südamerika und der asiatischen Türkei ab. Die Zahl der Schwestern betrug im J. 1880 gegen 1400. (Keller 596.) — Noch während der Revolutionszeit entstand 1796 in der Diöcese Viviers die Congregation der Schwestern von Mariä Opferung, auch weiße Damen genannt, für Unterricht der Landmädchen und für

Krankendienſt. Sie wurden von Maria Rivier (1768—1838) geſtiftet. Gregor XVI. ertheilte 1836 den Statuten die Belobung. Vom Mutterhauſe Bourg-Saint-Andéol (Depart. l'Ardèche) verbreiteten ſich dieſe Schulſchweſtern, deren Zahl gegenwärtig 1800 beträgt, über mehrere Diöceſen Frankreichs. Im J. 1853 berief ſie Biſchof Johann Karl Prince nach Canada in die Diöceſe Saint-Hyacinthe. Dort zählen ſie bereits gegen 300 Schweſtern. (Vie de M. Rivier, fondatrice et première supérieure de la Congr. des soeurs de la Présentation de Marie, Avignon 1842; Helyot-Badiche IV, 1120 ss.; La France eccles. 1891, 837; Sadlier's Cathol. Directory 1891, P. 2, 48.) Gleichnamige Congregationen, die ſich hauptſächlich mit Unterricht beſchäftigen, beſtehen in den Diöceſen Alby (Mutterhaus Caſtres) Häuſern mit 15 und Fréjus (zu Longues). — In Irland ſtiftete Miß Nano Nagle zu Cork 1758 die Geſellſchaft von der Presentation zum Unterrichte armer Kinder. Pius VII. approbirte ſie am 9. April 1805. Das Haupthaus befindet ſich in Cork; in Irland beſitzt ſie 28 Niederlaſſungen; auch anderwärts wirken die Schweſtern unter den irischen Auswanderern. (Moroni LV,172; Sadlier 1890.)

26. Die Töchter von Mariä Reinigung (Figlie della purificazione), geſtiftet 1590 zu Arona im Gebiete von Mailand für Mädchenunterricht, ſtanden unter der Leitung der Jeſuiten, denen der hl. Karl Borromäus daſelbſt den Unterricht der Knaben übergeben hatte. — Die Schweſtern von Mariä Reinigung, auch Victimes du Sacré-Coeur de Jésus genannt, wurden am 2. Juli 1834 durch den Canonicus J. B. Pasquier (geſt. 21. Juni 1842) zu Tours auf Grundlage der Auguſtinerregel geſtiftet. Sie üben das beſchauliche Leben. (Moroni LVI, 100; Helyot-Badiche, éd. Migne III, 323; IV, 1206.)

27. Die Geſellſchaft von Maria Reparatrix, mit dem Mutterhauſe in Rom, geſtiftet 1855 zu Paris von Emilie d'Oultremont, verwittwete Baronin d'Hooghvorſt (1811—1878), approbirt von Leo XIII. am 18. April 1883. Die Schweſtern üben die ewige Anbetung, halten Exerzitienhäuſer, ertheilen Katechismusunterricht und ſtatten arme Kirchen mit Paramenten aus. Sie haben in Frankreich Häuſer zu Paris, Le Mans, Toulouſe, Pau, Nantes und Lieſſe (Diöceſe Soiſſons); in Belgien zu Tournai, Lüttich und Brüſſel; in Irland zu Limerick und Cork; in Spanien zu Sevilla, Barcelona, Valencia und Manreſa; ein Haus zu Jeruſalem, Genua, London und Straßburg; dann Miſſionen auf Reunion und Mauritius. (V. Delaporte S. J., La société de Marie-Réparatrice, Paris 1891.)

28. Oblaten Mariens, ſ. Oblaten.

29. Schweſtern von den ſieben Schmerzen Mariens zu Semur (Diöceſe Dijon), autoriſirt 1810, und zu Tarbes, autoriſirt 1867, widmen ſich der Krankenpflege. (Keller 176. 588.)

30. Die Schweſtern U. L. Frau vom Siege, geſtiftet 1845 zu Voiron, Mutterhaus ſeit 1863 zu Lyon, beſorgen Jugendunterricht.

31. Nonnen von Mariä Verkündigung, ſ. Annunciaten.

32. Marienſchweſtern von der Vorſehung (Soeurs de Sainte-Marie de la Providence) in der Diöceſe La Rochelle, geſtiftet 1818, autoriſirt 1827, mit dem Mutterhauſe zu Saintes, leiten Waiſenhäuſer und Mädcheninſtitute. (La France ecclés. 1891, 644; Keller 492.) [Streber.]

Maria, im N. T. Name mehrerer Frauen. 1. Nach dem übereinſtimmenden Bericht der Evangeliſten ſtand unter dem Kreuze Jeſu neben der Mutter des Herrn auch deren Schweſter Maria (Matth. 27, 56. Marc. 15, 40. Joh. 19, 25). Wie hier der Begriff Schweſter zu faſſen iſt, bleibt zweifelhaft. Die Gleichheit des Namens würde nicht hindern, an eine leibliche Schweſter zu denken (vgl. ob. II, 1347); allein der Text des N. T. unterſcheidet die beiden Namen in genaueren Handſchriften durchgängig (auch Luc. 2, 19) als Μαριάμ und Μαρία, und die hier in Rede ſtehende Frau heißt Matth. 27, 61; 28, 1 „die andere Maria" nur mit Rückſicht auf Maria Magdalena. Man kann ſich alſo begnügen, dieſelbe als eine Schweſter im weitern Sinne, d. h. als eine Verwandte der allerſeligſten Jungfrau zu betrachten. Als ſolche führt ſie einen doppelten Beinamen. Sie heißt Joh. 19, 25 nach gewöhnlicher Bezeichnung Maria Cleophä, Μαρία τοῦ Κλωπᾶ (ſ. Tiſchendorf, 8. Ausg., z. d. St.) und war demnach die Gemahlin eines Mannes, deſſen ſemitiſcher Name חלפי hier Klopas, anderswo Alphäus ausgeſprochen wird (Matth. 10, 3). So heißt nämlich der Vater des Apoſtels Jacobus des Jüngern, nach dem die hier gedachte Maria einen zweiten Beinamen Luc. 24, 10 führt. Sie wird hier „Maria des Jacobus", Μαρία ἡ Ἰακώβου, in demſelben Sinne genannt, wie ſie Marc. 15, 47 „Maria des Joſes", Μαρία ἡ Ἰωσῆτος (Vulg. Joseph) heißt; denn ſie war Mutter der beiden angeführten Männer und außerdem noch zweier Söhne, Simon und Judas Thaddäus, ſowie einiger Töchter (Matth. 13, 55. 56. Marc. 6, 3). Nach den bei Hegeſippus aufbewahrten Ueberlieferungen (Eus. H. E. 3, 11. 20. 32; 4, 22) war Klopas oder Alphäus ein Bruder Joſephs, des Nährvaters Jeſu. Aller Wahrſcheinlichkeit nach ſtarb Alphäus früh, und ſeine Hinterbliebenen wurden von ihrem Oheim Joſeph aufgenommen, ſo daß die beiden Familien von da an, beſonders auch als die heilige Jungfrau verwittwet war, nur Ein Hausweſen führten. Daher erſcheint Maria die Gottesmutter wiederholt in Begleitung dieſer ihrer Verwandten und Hausgenoſſen (Matth. 12, 46. Marc. 3, 31. Luc. 8, 19); und es bedurfte der ausdrücklichen Beſtimmung Jeſu, um den hl. Johannes ſtatt der Verwandten, denen ſie nach natürlichem Recht anheimfiel, mit ihrer Pflege zu betrauen (Joh. 19, 26).

So erklärt es ſich, daß die Kinder der hier beſprochenen Maria „Brüder Jeſu“ (ſ. d. Art.), aber auch „Söhne Joſephs“ (Eus. H. E. 2, 1. 23) heißen, ohne daß wegen des letztern Ausdrucks an eine zweite Ehe des hl. Joſeph zu denken iſt.

2. Maria hieß auch die Mutter des Evangeliſten Johannes Marcus, in deren Hauſe ſich die erſten Chriſten zu Jeruſalem verſammelten (Apg. 12, 12).

3. Eine andere Maria war zu Rom, welcher der hl. Paulus unter rühmlicher Erwähnung einen Gruß ſchickt (Röm. 16, 6).

4. Während bei den genannten Perſönlichkeiten kein Zweifel über deren Verſchiedenheit beſtehen bleibt, geben weitere Anführungen des Namens Maria im N. T. Anlaß zu einiger Ungewißheit. Die Evangelien nennen Maria die Schweſter Martha's zu Bethanien (Luc. 10, 39), welche nach Joh. 11, 1 zugleich die Schweſter des von Jeſu auferweckten Lazarus war. An letzterer Stelle nennt der hl. Johannes Bethanien die κώμη Μαρίας καὶ Μάρθας jedenfalls mit Berufung auf die von Lucas 10, 38—42 erzählte Begebenheit, durch welche Bethanien zuerſt eine Bedeutung für die chriſtlichen Leſer gewonnen hat. Es geht aber aus dem Text durchaus nicht hervor, daß die drei Geſchwiſter aus Bethanien gebürtig waren, ſondern nur, daß Martha daſelbſt ein Haus hatte, und daß ſich erſt ihre Schweſter, ſpäter auch ihr Bruder bei ihr aufhielten. Nach den Andeutungen, welche der hl. Johannes gibt (11, 5. 32), war Jeſus mit dieſen drei Geſchwiſtern und beſonders mit Maria innig befreundet und bewies ihnen eine große Zuneigung, ſo daß die Schweſtern bei Lazarus' Erkrankung ihm auch nichts Anderes ſagen ließen, als „Herr, ſieh, den du liebſt, der iſt krank“. Die hierbei zur Sprache kommende Maria wird nun vom hl. Johannes (11, 2) als diejenige kenntlich gemacht, welche den Herrn mit Duftöl geſalbt und ſeine Füße mit ihren Haaren getrocknet hatte (ἀλείψασα, ἐκμάξασα). Die Verbalform nöthigt hier, an eine andere Salbung zu denken, als an die vom hl. Johannes ſelbſt 12, 3 (und von den Synoptikern) erzählte, welche erſt ſpäter durch die nämliche Maria an den Füßen des Herrn geſchah; gerade die Einführung mit den Worten: „Maria war die, welche den Herrn geſalbt hatte“, läßt erkennen, daß Johannes hier auf etwas ſeinen Leſern ſchon Bekanntes anſpielt. Ein Bericht über einen ſolchen früher geſchehenen Vorgang nun findet ſich bei Luc. 7, 36—50, und zwar ſo, daß die Salberin hier nicht mit Namen genannt, ſondern als eine öffentliche Sünderin in der betreffenden, ebenfalls nicht genannten Stadt bezeichnet wird. Es iſt wohl kaum zu bezweifeln, daß der hl. Johannes dieſe Salbung im Auge hat; eine ſo auffallende Verdemüthigung vor ſo vielen Zeugen mußte gewiß ein Mittel werden, die fragliche Perſönlichkeit allgemein kenntlich zu machen. Die Form des Ausdruckes aber Joh. 11, 2 ἦν δὲ Μαρία ἡ ἀλείψασα zeigt auch, daß Johannes an die Verſchweigung des Namens bei Lucas gedacht hat. Es liegt alſo nahe, zu ſchließen, daß Maria, die Schweſter Martha's aus Bethanien, auf Abwege gekommen war und in einer uns nicht bekannten Stadt, welche nach dem Zuſammenhang bei Luc. 7 nicht weit von Capharnaum geweſen ſein kann, der Sünde gedient hatte. — Entweder die aus Neugierde angehörte Predigt des Herrn, wie eine alte Legende will, oder ein anderer Zug der Gnade hatte ihr Herz gerührt, ſo daß ſie öffentlich Buße that und ſo von Jeſu Verzeihung erlangte. Nach Luc. 7, 50 iſt gewiß anzunehmen, daß ihre Buße ernſtlich war, und daß die Liebe, welche ihr die Verzeihung gewonnen hatte, ſie fortan auch unauflöslich an Jeſus kettete. Unmittelbar nun nach dieſem Vorgang im Hauſe des Phariſäers erſcheint bei Lucas (8, 1—3) unter den Frauen, welche dem Herrn ihr Vermögen zur Verfügung ſtellten und für ſeine leiblichen Bedürfniſſe ſorgten, an erſter Stelle eine Maria, „von der ſieben Teufel ausgefahren [nicht ausgetrieben worden] waren“, alſo eine von ſchweren Sünden zu einem tugendhaften Leben Gebeſſerte. So nöthigt der Zuſammenhang, in dieſer Maria die ungenannte Büßerin und Salberin wieder zu erkennen. Hier aber erhält ihr Name den Zuſatz ἡ καλουμένη Μαγδαληνή, „Maria, die Magdalene genannte“. Was heißt dieſer Beiname? Wenn man neuerdings (Lagarde, Gött. Nachr. 1889, n. 14, S. 257) darin die talmudiſche Bezeichnung מרים מגדלא, „Maria die Haarkräuslerin“, wiederfinden will, womit freilich die Juden die Mutter des Herrn bezeichnen (Buxt. Lex. Talm. et rabbin. 389. 1458 ff.), ſo ändert dieß an der vorliegenden Unterſuchung nichts, nur daß wir dann vor einer unbekannten und unerkennbaren Thatſache ſtänden. Allein „Μαρία ἡ Μαγδαληνή, zwölfmal ſo genannt, kann zunächſt nicht anders erklärt werden, als Maria aus Magdala“. Dieß iſt das Richtige, weil die griechiſche Endung -ηνός bei nichtgriechiſchen Oertlichkeiten das nomen gentile bezeichnet (Buttm., Gramm. 119, 50), wie Lucas Ναζαρηνός für Ναζαραῖος ſagt (4, 34). In dieſem Sinne wird Μαγδαληνή auch ſchon von der Peſchittho, wie von der äthiopiſchen und armeniſchen Ueberſetzung erklärt. Maria Magdalena iſt alſo Maria aus Magdala, mag ſie ſo nach ihrem Geburtsort oder nach ihrem Beſitzthum oder nach dem Schauplatz ihres Sündenlebens benannt ſein. Magdala aber (ſ. d. Art.) iſt aus Matth. 15, 39 wohlbekannt; ſelbſt wenn hier Magedan, was ſehr zu bezweifeln iſt, die richtige Lesart wäre, würde doch die Verbeſſerung uns dasſelbe ſagen, nämlich daß Magdala eine Ortſchaft am Weſtufer des galiläiſchen Meeres, in der Nähe von Capharnaum, war, ganz wie es nach Luc. 7 gefordert erſcheint. Die Lage dieſer Ortſchaft iſt heute durch das arme Dörfchen Madſchdel bezeichnet (Palest. Explor. Fund 1877, 121), deſſen appellative Bedeutung „Caſtell“ auch in des hl. Hieronymus Erklärung von Magdalene wiederklingt (Lagarde, Onomast. sacra 62, 22). Wo nun Maria Mag-

dalene noch sonst in den Evangelien genannt wird, erscheint sie in demselben nahen Verhältniß zu Jesu, wie die von Bethanien her bekannte Maria. Abgesehen von ihrer Sorge für den Heiland (Luc. 8, 2) geht dieß daraus hervor, daß sie mit der Mutter des Herrn unter dem Kreuze Jesu stand, daß sie bei den Frauen war, welche den Leib des Heilandes einbalsamiren wollten (Marc. 16, 1), daß die Liebe sie bei dessen Grabe noch festhielt, als die Apostel dasselbe schon verlassen hatten (Joh. 20, 11); vor Allem aber zeigt dieß die Art, wie Jesus sich bei der Erscheinung nach der Auferstehung ihr zu erkennen gab (Joh. 20, 16). Wenn also auch von Lazarus' Schwester Maria erzählt wird, wie sie den Herrn vor seinem Leiden gesalbt und mit ihren Haaren getrocknet habe (Matth. 26, 7. Marc. 14, 3. Joh. 12, 3), so erscheint dieß als eine Wiederholung der nämlichen Liebesäußerung, welche Luc. 7, 38 von der Sünderin berichtet wird, und bestätigt die Ueberzeugung, daß unter der ungenannten Sünderin, unter Maria, der Schwester Martha's in Bethanien, und Maria Magdalene nur Eine Person verstanden ist. Dieß darf auch als die in der Kirche vorwiegende Meinung bezeichnet werden. Außer Tertullian (De pudic. 11), Hieronymus (Praef. in Os. proph.), Ambrosius (Lib. 6 in Luc. n. 14), Augustinus (De cons. Evang. 79), Gregor dem Großen (Hom. 25. 33 in Evang.), Beda (Comm. in Matth. 4, 26) zeigt dieß besonders die Liturgie der römischen Kirche, bei welcher am 22. Juli, als dem Fest der hl. Maria Magdalene, die gefeierte Heilige in der Oration als Schwester Lazarus', im Evangelium als die Sünderin betrachtet wird. Zwar sind einzelne griechische Väter, wie Irenäus (Adv. Haer. 3, 14), Origenes (Tract. 35 in Matth., Opp. III, 892), Chrysostomus (Hom. 80 in Matth. 26, 6), anderer Ansicht gewesen, und auf ihre Auctorität hin setzten die griechischen Menäen drei verschiedene Festtage für drei Frauen: 18. März für Lazarus' Schwester Maria, 21. März für die Sünderin bei Lucas, 22. Juli für Maria Magdalene, an. Auch im Abendland erscheint vereinzelt die nämliche Ansicht; in den Martyrologien von Rabanus Maurus und Notker (s. d. Art. Acta Sanctorum I, 180) wird Lazarus' Schwester Maria am 16. Februar, Maria Magdalene am 22. Juli aufgeführt, und die Berichte über Maria Magdalene's und der Schwester des Lazarus Grabstätten lauten verschieden. Gleichwohl muß als die in der Kirche vorherrschende Meinung diejenige bezeichnet werden, welche oben aus dem Wortlaut der Evangelien entwickelt worden ist. Petrus Comestor (gest. 1179) führt sie als die einzige an (Hist. ev. c. 64). Erst im 16. Jahrhundert ward dieselbe von Faber Stapulensis (s. d. Art.) bekämpft, allein der Angriff ward mit so guten Gründen zurückgewiesen, daß die Sorbonne und später auch die Congregatio Indicis die darüber handelnden Schriften Fabers verboten (Reusch, Index I, 156 ff.). Eine falsche Rücksichtsnahme auf die Freundin des Herrn, der man den Vorwurf früherer Sündhaftigkeit ersparen möchte, hat seitdem noch einzelne katholische Gelehrte veranlaßt, die Ansicht von drei verschiedenen Marien zu wiederholen. Im Allgemeinen aber darf die entgegenstehende Meinung gewiß als die Ueberzeugung der katholischen Kirche bezeichnet werden.

Noch eine andere Meinungsverschiedenheit besteht bei den katholischen Gelehrten bezüglich der hier genannten Persönlichkeit. Nach christlicher Legende, welche auch in das römische Brevier aufgenommen worden ist, kamen die drei Geschwister Lazarus, Martha und Maria bei der Apg. 8, 1 genannten Verfolgung nach der Provence in Frankreich und sind als Stifter des Christenthums in Südfrankreich anzusehen. Maria Magdalene verbrachte nach derselben Quelle den Rest ihres Lebens als beschauliche Einsiedlerin in einer Grotte bei Ste. Baume, und ihre steten Bußübungen wurden hier durch Tröstungen vergolten, welche der Freundschaft Jesu gegen sie entsprachen. Diese ursprünglichen Angaben sind nachher in Sage und Dichtung mannigfach ausgeschmückt oder erweitert worden, so daß die gesammte hierauf bezügliche Erzählung deßwegen in Zweifel gezogen wurde. Sicher aber ist, daß das Grab und die Reliquien der hl. Maria Magdalene zu Ste. Baume von den ältesten Zeiten bis zum Jahre 700 in hoher Verehrung standen. Als die Araber Südfrankreich überschwemmten, ward der heilige Leib verborgen; im J. 1279 wurde er aber wieder aufgefunden und feierlich in der Abtei St. Maximin zu Aix, die nunmehr den Dominicanern übergeben wurde, beigesetzt. Bei den Verwüstungen der französischen Revolution gelang es, einen Theil der heiligen Ueberreste in Sicherheit zu bringen; im J. 1804 wurden dieselben wieder öffentlich zur Verehrung ausgestellt. Durch P. Lacordaire ward 1859 St. Maximin für die Dominicaner wieder gewonnen, und durch die Anwesenheit der Ordensleute erlangte die Andacht zur hl. Maria Magdalene, sowie die Wallfahrt nach ihrer Höhle zu Ste. Baume eine größere Verbreitung, als sie je gehabt hatte. Den Anstoß dazu gab Lacordaire's Schrift Sainte Marie-Madeleine, Paris 1860 (deutsch Regensburg 1861, Trier 1862). Aus diesem Anlaß lebte aber auch der alte Streit über die Richtigkeit der von der Legende behaupteten Thatsache, welcher schon durch Faber Stapulensis hervorgerufen worden war, wieder auf; freilich konnte im 19. Jahrhundert weder für noch wider etwas beigebracht werden, das nicht schon im 16. Jahrhundert wäre gesagt worden. Sonach kann als abschließend die Beweisführung des Bollandisten J. B. du Sollier gelten, der mit großer Belesenheit und strenger Kritik sowohl für die gewöhnliche Ansicht über Maria Magdalene als Schwester Lazarus', wie auch für die Wirklichkeit ihrer Anwesenheit in der Provence eingetreten ist. (AA. Sanct. Jul. V, 187 sq.; Baronius ad a. 35, n. 5; Nat. Alex. Saec. I, Diss. 17 [ed. Bing. IV, 441]; Hergenröther, Photius III, 295 ff; Clarus, Geschichte

des Lebens, der Reliquien und des Cultus der heiligen Geschwister Magdalena, Martha und Lazarus ꝛc., Regensburg 1852; Alsters, De quaestione quae vocatur Magdalenica, Aquisgrani 1880; s. auch d. Art. Marseille und die dort genannte Literatur.) [Kaulen.]

Maria von Aegypten, die hl., ist im Morgen- wie im Abendlande als eines der großartigsten Beispiele für die Allwirksamkeit der Gnade gefeiert. Ihre Lebensumstände sind mit historischer Sicherheit bekannt, obwohl die Zeit derselben sehr verschieden in das 4., das 5. oder das 6. Jahrhundert verlegt wird. Sie war in einer nicht näher bekannten Oertlichkeit des nördlichen Aegyptens geboren und entfloh mit zwölf Jahren dem elterlichen Hause, um in Alexandrien ein Sündenleben zu führen, bei dem sie weniger den Gewinn als die Lust im Auge hatte. So hatte sie bereits 17 Jahre zugebracht, als eines Tages sie die Neugierde antrieb, sich den Wallfahrern anzuschließen, welche nach Jerusalem zur Feier der Kreuzerhöhung segelten. Auch auf dem Schiff und zu Jerusalem selbst diente sie nur ihrer Leidenschaft. Als aber das heilige Kreuz gezeigt wurde und sie mit dem Menschenstrom, der sich in die Kirche ergoß, ebenfalls dieselbe betreten wollte, fühlte sie sich auf der Schwelle von einer unsichtbaren Gewalt zurückgehalten, während alle Anderen unaufgehalten an ihr vorüberzogen. Sie bat, ihr zu helfen, allein auch die vereinte Kraft mehrerer Männer konnte sie nicht von der Stelle bewegen. Da traf sie plötzlich der Gedanke, ihr Sündenleben sei Ursache, daß sie vom Heiligthum zurückgehalten werde, und zugleich fiel ihr das Bild der allerseligsten Jungfrau in's Auge, welches in der Vorhalle der Kirche aufgestellt war. Nun rief sie in tiefer Beschämung und Reue die Mutter des Herrn an und gelobte, jede Buße zu üben, wenn Maria ihr den Eintritt in die Kirche als Zeichen der zu hoffenden Verzeihung gewähre. Sogleich war das Band gelöst, das sie auf der Schwelle festhielt, und sie konnte mit den Uebrigen das heilige Kreuz verehren. Dabei vernahm sie aber innerlich die Weisung, sie solle jenseits des Jordans Ruhe suchen. Unverzüglich machte sie sich nun auf und kam noch an demselben Tage zu der Kirche des hl. Johannes am Jordan; hier beichtete sie und empfing die Lossprechung, sowie die heilige Communion. Dann zog sie weiter in die Wüste ostwärts vom Jordan, um sie nicht mehr zu verlassen. Unter den äußersten Entbehrungen in Wohnung, Nahrung und Kleidung mußte sie hier noch 17 Jahre mit der Gewalt der Leidenschaft kämpfen, welcher sie 17 Jahre gefröhnt hatte; dann aber fand sie die verheißene Ruhe in der Vereinigung mit Gott, dem sie noch 30 weitere Jahre in der Wüste diente, und von dem sie durch wunderbare Erleuchtung in die Geheimnisse der Beschauung eingeführt wurde. Erst in ihrem 77. Jahre wagte sie, sich einem Manne zu nahen, den die Andacht ebenfalls in die Wüste getrieben hatte. Damals pflegten nämlich viele Ordensleute vom ersten Fastensonntag bis zum Palmsonntag das Kloster zu verlassen und in der Wüste ein Anachoretenleben zu führen. So kam der fast hundertjährige Priester Zosimas aus einem am Jordan gelegenen Kloster in die nämliche Einöde, in welcher Maria sich aufhielt, und da sie wunderbarerweise seinen Namen nennen konnte, erlangte sie von ihm das Versprechen, ihr am grünen Donnerstage die heilige Communion an den Jordan zu bringen. Nachdem sie das so lange entbehrte Heilmittel empfangen hatte, bat sie Zosimas, im nächsten Jahre wieder an dieselbe Stelle ihr die heiligen Geheimnisse zu bringen, und zog sich in die Wüste zurück. Zosimas that, wie er gebeten war, fand die Büßerin aber an der verabredeten Stelle todt ausgestreckt; ihren Namen hatte sie vorher in den Sand geschrieben. Der fromme Priester begrub sie an der nämlichen Stelle, kehrte in's Kloster zurück und schrieb hier vor seinem bald eintretenden Tode noch für seine Mitbrüder die Lebensgeschichte der Büßerin, wie er sie bei der ersten Begegnung von ihr erfahren hatte. An der Geschichtlichkeit dieser Darstellung zu zweifeln, ist kein Grund, wenn auch die merkwürdige Erzählung in späteren Texten um einzelne abenteuerliche Züge bereichert worden sein mag. Das Fest der Heiligen wird am 2., am 4. oder am 30. April gehalten. (Vgl. Migne, PP. lat. LXXIII, 671 sq.; Boll. AA. SS. Apr. I, 67 sq.; Wright, Catal. MSS. Syr. p. 1108.) [Kaulen.]

Maria von Agreda, die ehrw., mit dem Klosternamen Maria von Jesu, Abtissin des Klosters der unbefleckten Empfängniß Mariä zu Agreda, gehörte dem Franciscanerorden an und ist berühmt durch ihr heiliges Leben und ihr Buch „Die mystische Stadt Gottes", in welchem sie auf Grund göttlicher Offenbarungen das Leben der Gottesmutter Maria ausführlich beschrieben hat. Der seit 220 Jahren angefangene Canonisationsprozeß dieser großen Dienerin Gottes ist bis jetzt noch nicht zum Abschluß gekommen; es fehlt mithin die volle kirchliche Gewähr für das, was hier nach geschichtlichen Quellen über ihre Heiligkeit, ihre Offenbarungen und über das erwähnte Buch zu berichten ist. — I. In Agreda, einem Städtchen Altcastiliens, das zur Diöcese Tarazona gehört, wurde Maria am 2. April 1602 geboren. Ihre Eltern waren Franz Coronel und Katharina von Arana, höchst fromme Christen, von altem Adel, aber nicht reich. Von den elf Kindern derselben erreichten nur zwei Knaben und zwei Mädchen das reifere Alter. Die in Rede stehende Tochter Maria wurde von den ersten Jahren ihrer Kindheit an von Gott mit außergewöhnlichen Gnaden überhäuft und durch schwere Leiden und eigenthümliche Führungen für die Lösung der ihr bestimmten Aufgabe vorbereitet. In ihrem achten Jahre legte sie das Gelübde der Keuschheit ab, und schon mit zwölf Jahren wollte sie in einem Kloster der Carmeliterinnen sich Gott weihen. Als aber ihre Eltern infolge einer höhern Erleuchtung sich entschlossen, selbst den Ordensstand zu erwählen und

ihr Haus und Vermögen zur Gründung eines Frauenklosters zu verwenden, trat sie mit ihrer Mutter und jüngern Schwester im Januar 1619 in dieses Kloster ein, während der Vater und die beiden Brüder Franciscaner wurden und heiligmäßig lebten und starben. Zu der neuen Klosterstiftung waren drei Nonnen aus dem Orden der Conceptionistinnen, einer besondern Form der Clarissen, aus Burgos berufen worden; diese wurden aber nach drei Jahren durch zwei andere aus dem Kloster der Purissima Concepcion zu Madrid, welches durch eine noch strengere Observanz sich auszeichnete, ersetzt. Aus einem ungedruckten Briefe Maria's vom 6. Juli 1623 erhellt, daß sie an dieser Aenderung großen Antheil hatte. Der genannte Orden war 1484 zur Verehrung der unbefleckten Empfängniß Mariä von der früher am Hofe glänzenden Beatrix de Silva gestiftet, hatte die Regel der hl. Clara angenommen und stand unter Leitung des Franciscanerordens. Maria führte im Kloster ein engelgleiches Leben in strenger Buße, schweren Leiden und Uebung aller Tugenden; sie durchlief in rascher Folge die Grade jenes verborgenen innern Lebens und übernatürlichen Gebetes, dessen Geheimnisse den Unerfahrenen ein verschlossenes Buch sind, den Heilsbegierigen aber in den erhabenen Schriften des hl. Johannes vom Kreuz und der hl. Teresia so wunderbar beschrieben werden. Von ihrer Profession an (2. September 1620) hatte Maria häufig Ekstasen mit meist imaginären Visionen, welche sie zu ihrem größten Leide auch vor ihren Mitschwestern nicht verheimlichen konnte. Nach drei Jahren erlangte sie durch anhaltendes Gebet das Aufhören dieser auffallenden Zustände und dafür einen viel innerlichern Stand mit höherer Erleuchtung in meist intellectuellen Visionen (vgl. Myst. Stadt Gottes Th. 1, B. 1, K. 1. 2). Noch nicht 25 Jahre alt, wurde sie 1627 gezwungen, ihre auf Grund einer päpstlichen Dispens erfolgte Wahl zur Abtissin anzunehmen. Mit Ausnahme von drei Jahren verwaltete sie dieses Amt, elfmal wiedergewählt, bis zu ihrem Tode zum größten Vortheil des Klosters sowohl in zeitlicher als in geistlicher Hinsicht. Sie erbaute ein neues, geräumiges Kloster mit schöner Kirche außerhalb der Stadt, da das im ärmlichen Hause errichtete sehr beschränkt und an unruhigem Platze gelegen war; sie vermehrte das karge Einkommen so, daß statt 12 dort 33 Nonnen angemessen leben konnten. Die Klosterzucht und das geistliche Leben der Gemeinde erhob sie zu solcher Vollkommenheit, daß ihr Kloster als das vollkommenste in ganz Spanien und als eine Schule aller Heiligkeit angesehen wurde. Als Philipp IV., König von Spanien, 1643 nach Catalonien reiste, besuchte er am 10. Juli das Kloster zu Agreda. Eine lange Unterredung mit Maria brachte dem schwachen und seiner Stellung nicht gewachsenen Könige so viel Trost und Licht, daß er derselben ein unbedingtes Vertrauen schenkte und mit ihr bis zu ihrem Tode eine fortlaufende Correspondenz führte, ohne welche er nicht leben zu können meinte. Diesen merkwürdigen Briefwechsel begann er am 4. October 1643. Nach kurzer Zeit pflegte er ihr an jedem Posttage auf einem in der Mitte gefalteten Blatte zu schreiben und forderte, daß sie auf der andern Seite sofort die Antwort schreibe (s. u.).

Ganz wunderbare Dinge werden über ihr Leben, ihre Tugenden und ihr Wirken berichtet. Manches davon, namentlich die höchst auffallende Weise, wie sie wilde Stämme in Neu-Mexico für die Annahme des Glaubens vorbereitete, wird auch von Joseph Görres (Mystik II, 585 ff.) erzählt. Doch ihre Hauptaufgabe war, das große Leben der heiligsten Jungfrau und Gottesmutter zu schreiben. Diese erfüllte sie in dem Buche La mystica Ciudad de Dios . . . historia divina y vida de la Virgin Madre de Dios, Maria santissima. Schon im J. 1627 erhielt sie im Gebete die erste Aufforderung zu dieser Arbeit. Da sie überhaupt auf dem Wege großer Furcht geführt wurde, konnte sie lange ihr Widerstreben und eine beständige Angst, getäuscht zu werden, nicht überwinden. Auch bedurfte sie noch einer größern Vorbereitung, welche zwölf Jahre unter entsetzlichen Leiden und Kämpfen dauerte. Diese erreichten ihren Höhepunkt, als sie während 80 Tagen, ähnlich wie die hl. Maria Magdalena Pazzi u. A., der Gewalt satanischer Mächte hilflos übergeben zu sein schien. Nach dieser dunkeln Nacht wurde sie zu der mystischen Stufe der Gottverlobung erhoben und mit übernatürlicher Wissenschaft (scientia infusa) in so hohem Maße erfüllt, daß die mit ihr verkehrenden gelehrten Männer, unter welchen der berühmte Thomist Johannes vom hl. Thomas O. Praed. zu nennen ist, ihr Erstaunen darüber in starken Ausdrücken kundgaben. Gehorsam den Befehlen ihres Beichtvaters und ihrer Ordensoberen, schrieb sie endlich 1637 mit fliegender Feder in nur 20 Tagen den ganzen ersten Theil, gegen 400 starke Octavseiten. Sie wollte diese Schrift geheim halten, mußte aber dem Könige Philipp IV. auf seinen ausdrücklichen Befehl eine Abschrift geben. Da während einer längern Abwesenheit ihres gewöhnlichen Beichtvaters ein anderer Ordensmann dessen Stelle vertrat, forderte dieser, daß sie das Niedergeschriebene verbrenne; sie gehorchte auf der Stelle und verbrannte später auch ihre anderen Schriften, als derselbe für drei Jahre ihr regelmäßiger Beichtvater war. Doch nach einigen Jahren wurde ihr abermals im Gehorsam aufgelegt, das Werk von Neuem zu schreiben und zu vollenden. Aus den Einleitungen zu den drei Theilen desselben sieht man, mit welch' erhabenen Uebungen, obwohl von schweren Krankheiten gequält, sie sich auf dieses Werk vorbereitete, und unter welch' großen Anfechtungen und Schwierigkeiten das Buch in den Jahren 1655—1660 vollendet wurde. Sie hielt es aber bis zu ihrem Tode geheim. Von da an bereitete sie sich durch eigenthümliche heilige Uebungen täglich zum Tode vor, den sie 20 Tage vorher ankündigte. Nach harten Leiden starb sie mit allen Zeichen eines heiligen

Gutachten hierüber abzugeben. Er selbst war übrigens der Sache günstig gestimmt, da er, wie er in einem Schreiben vom 16. Januar 1748 an den Ordensgeneral sich ausdrückte, nimiam affectionem erga ancillam Domini merito fovebat. Ein neues Hinderniß trat ein; es wurde nämlich der Zweifel aufgeworfen, ob Maria wirklich die Verfasserin der „Mystischen Stadt Gottes" sei. Wohl hatte schon der Verfasser des Prologus galeatus (§§ 13. 14) dieses nachgewiesen, aber das römische Tribunal fand den Beweis noch nicht genügend. Neue scharfe Untersuchungen hierüber wurden sowohl in Spanien als in Rom angestellt, wohin sämmtliche Autographen der ehrw. Maria gebracht wurden. Unterdeß wurde durch besondere Vergünstigung doch der Prozeß in den übrigen Fragen weitergeführt. Nach Jahren wurde durch zwei Decrete 1757 und 1771 die Frage nach dem Verfasser zu Gunsten der Dienerin Gottes entschieden. Die bekannten Zeitumstände bewirkten in Rom eine lange Unterbrechung der Verhandlungen. Erst als im J. 1867 in Mecheln eine höchst auffallende plötzliche Heilung einer tödtlichen Krankheit auf Anrufung der ehrw. Maria erfolgt war, wurde die Untersuchung infolge vieler Bittgesuche, welche der Episcopat und die Königin von Spanien an den Papst richteten, wieder aufgenommen und zunächst die Thatsache jener Heilung durch eine päpstliche Commission constatirt. Neue Gutachten über die oft erwähnten Schriften und weiteren Verhandlungen waren so günstig, daß man seit 1886 eine baldige Lösung dieser Frage erwartete. Indessen ist das entscheidende Wort des Papstes noch nicht gesprochen. (Vgl. Acta Ordinis Min. a. 1890, n. 1. 3.)

Nach dem Gesagten hat also der heilige Stuhl eine positive Approbation oder Empfehlung dieses Buches bisher nicht erlassen; es besteht aber zu Recht noch die ausdrückliche, von Benedict XIII. ertheilte Erlaubniß, dasselbe zu lesen, was ja auch thatsächlich in der katholischen Welt geschieht. Ueberaus zahlreich aber sind Approbationen und warme Empfehlungen desselben, welche von erleuchteten Bischöfen, von Universitäten und Ordensgenossenschaften und von zahllosen einzelnen Theologen seit 200 Jahren ausgegangen sind. Andererseits fehlte es auch nicht an Widerspruch und an scharfen Controversen über diese Offenbarungen. Dieses kann aber um so weniger auffallen, als Aehnliches bei allen Privatoffenbarungen von Heiligen sich gezeigt hat, namentlich bei den Schriften der hll. Hildegard, Birgitta und Teresia. Eine scharfe Censur erließ die Sorbonne gegen das Buch, als es in französischer Sprache, ohne Prolog und Noten, von dem Franciscaner Thomas Crozet 1695 herausgegeben wurde. Es ist nachgewiesen, daß diese Censur von der jansenistischen Partei gegen die Ansicht vieler anderen Doctoren und auf illegalem Wege zu Stande gekommen ist (P. Ant. M. da Vicenza, Allegazione 41 sq.). Zur Widerlegung derselben erschienen sofort in Frankreich eine Reihe von Gegenschriften, auch von Mitgliedern der Sorbonne, und ebenso auch in anderen Ländern. Unter den Verfassern derselben ist hier vor Allen einer der ersten Gelehrten jener Zeit zu nennen, nämlich der Cardinal Jos. Saenz d'Aguirre O. S. Ben., berühmt als Herausgeber der Collectio maxima Conciliorum Hispaniae et novi orbis und Verfasser der Theologia S. Anselmi commentariis et disputationibus illustrata. Von dem Könige von Frankreich um ein Gutachten über die „Mystische Stadt Gottes" gebeten, schrieb dieser Cardinal am 17. Juli 1698 an denselben unter Anderem: „Was ich im Laufe von 50 Jahren erlernt habe, ist beinahe nichts im Vergleich zu der tiefen Lehre, welche ich in diesem Buche gefunden habe, eine Lehre, welche vollkommen übereinstimmt mit der heiligen Schrift, den Vätern und den Concilien. Da man nicht bezweifeln kann, daß auch der gelehrteste sterbliche Mensch jener ehrwürdigen Mutter eine so hohe Lehre und so erhabene Mittheilungen auf natürlichem Wege nicht hätte beibringen können, so muß man mit moralischer Gewißheit annehmen und glauben, daß diese große Dienerin Gottes unter der Eingebung des heiligen Geistes geschrieben hat." — Gelehrte Gegenschriften gegen die Censur der Sorbonne erließen auch die spanischen Universitäten von Granada, Saragossa, Alcala und besonders feierlich, gründlich und mit einer Widmung an den Papst gegen 100 Doctoren von Salamanca. Die gelehrtesten Männer aller Orden in Spanien vertheidigten und feierten in Schriften, Gutachten und Approbationen die Rechtgläubigkeit und Herrlichkeit des angefochtenen Buches (vgl. Anton.-Maria l. c. 49—67). Besondere Beachtung verdient das später (20. Juli 1715) erlassene gediegene Gutachten der theologischen Facultät von Löwen (l. c. 67—71). Damit hörten indeß die Angriffe einzelner Gelehrten nicht auf. Es kann hierbei von bekannten Ungläubigen oder Jansenisten abgesehen werden, und es mag auch dahingestellt bleiben, ob die kurzen Observationen gegen das Buch, welche in der zu Amsterdam 1753 erschienenen Ausgabe der Werke Bossuets gedruckt wurden, wirklich von diesem großen Manne geschrieben sind, was mit Grund bezweifelt wird. Was der in profaner Gelehrsamkeit hochberühmte Ludw. Ant. Muratori mit wenigen Worten gegen dasselbe sagt, stützt sich auf die falsche Annahme, daß der heilige Stuhl das Buch verboten habe. Eine ausführliche Bekämpfung aber unternahm der gewiß nicht zu unterschätzende Theologe Eusebius Amort, Regularcanoniker von Pollingen (s. d. Art.), zunächst in der 1744 zu Augsburg erschienenen Schrift De revelationibus, visionibus et apparitionibus privatis regulae tutae. Zwei ausführliche Gegenschriften, welche der spanische Franciscaner Diego Gonzalez und der bayerische Landelinus Maier herausgaben, waren nach dem Urtheile von Guéranger wohl in der scholastischen Theologie gediegen, boten aber ihrem Gegner schwache Seiten

[illegible]. De Beatificatione 3, c. ult. Einerseits wäre es [illegible] thümlich, zu läugnen, daß Gott auch nach den Zeiten der Apostel heiligen Seelen nicht bloß durch die sieben Gaben des heiligen Geistes ein geistvolles Verständniß der von der Kirche gelehrten Glaubensgeheimnisse zu verleihen pflegt, sondern daß er auch zuweilen durch übernatürliche Visionen und Ansprachen neue Mittheilungen religiöser Natur gemacht hat, die nicht bloß persönliche Verhältnisse betreffen, sondern auch allgemeine Wahrheiten und Thatsachen, welche über die Kirchenlehre hinausgehen und als Privatoffenbarungen bezeichnet werden. Der heilige Geist bleibt und wirkt immer in der Kirche, sowohl im Ganzen als in den Einzelnen, um deren Glieder in alle dem Erdenleben angemessene Wahrheit einzuführen (Joh. 16, 12; 14, 16). Indessen auch in dem Falle, wenn Gott solche Offenbarungen zum Nutzen weiterer Kreise bestimmt hat, dürfen sie dem von Christo durch die Apostel der Kirche mitgetheilten Depositum fidei durchaus nicht gleichgesetzt oder beigemischt werden. Nur die heilige Schrift und die Tradition sind die Glaubensquellen, aus welchen die Kirche bei der gewöhnlichen und außergewöhnlichen Verwaltung ihres Lehramtes die katholische Wahrheit schöpft. Sie verpflichtet niemanden, an Privatoffenbarungen, die Gott Anderen, selbst anerkannten Heiligen gemacht hat, auf deren Wort hin zu glauben, am wenigsten mit demjenigen göttlichen Glauben, mit welchem man die von Christo geoffenbarten und von der Kirche vorgelegten Wahrheiten annehmen muß. Diese Beschränkung vorausgesetzt, befolgt die Kirche auch das Wort des Apostels: „Verachtet nicht die Weissagungen" (1 Thess. 5, 20); ja man muß zugeben, daß sie, wenigstens bei liturgischen oder disciplinären Anordnungen, thatsächlich in etwa auch Privatoffenbarungen zuweilen berücksichtigt hat, doch keineswegs als Hauptmotiv. Man denke nur an die Einsetzung der Feste vom Frohnleichnam und vom heiligsten Herzen Jesu.

Indeß steht auch fest, daß nirgends mehr als bei solchen Visionen die Mahnung des Apostels Johannes am Platze ist: „Glaubet nicht jedem Geiste, sondern prüfet die Geister, ob sie aus Gott sind" (1 Joh. 4, 1); ferner, daß eine solche Prüfung auch bei heiligmäßigen Seelen oft sehr schwer ist und nicht über eine vernünftige Probabilität hinauskommen kann. Deßhalb ist der heilige Stuhl nicht bloß äußerst strenge in der Prüfung solcher Offenbarungen, sondern auch sehr vorsichtig und zurückhaltend in dem Urtheile, welches er als Resultat seiner Untersuchung mittheilt. Beides gilt besonders dann, wenn eine Offenbarung bisher nicht Bekanntes enthält. Weder die Thatsache, daß eine Offenbarung wirklich von Gott gekommen sei, noch die Wahrheit ihres Inhaltes, insofern derselbe Neues enthält, wird in einem solchen Falle als absolut gewiß und unbedingt zu glauben von der Kirche vorgelegt. Die Approbation solcher Offenbarungen will als sicher nur feststellen, daß

ihr Inhalt bei vernünftiger und gemäßigter Auslegung (pie et prudenter intellectum) nicht dem Glauben und den guten Sitten widerspricht oder gefährlich ist; daß derselbe nichts durchaus Absurdes oder Unglaubliches enthält, sondern vielmehr dem Leser Erbauung und Nutzen bringen kann; und endlich, daß man aus vernünftigen Gründen annehmen darf, die angeblichen Offenbarungen seien wirklich von Gott und ihre Mittheilung wenigstens der Hauptsache nach wahr. In diesem Sinne sind z. B. die Offenbarungen der hl. Hildegard und der hl. Birgitta kirchlich approbirt, obwohl gegen einzelne Stellen derselben Schwierigkeiten können erhoben werden. Denn selbst dann, wenn eine Vision wirklich von Gott kommt und rein intellectuell und also an sich untrüglich ist, bleibt es keineswegs ausgeschlossen, daß in der Mittheilung derselben Irrthümer eingeschlichen sind, wie nach der gewöhnlichen Meinung Benedict XIV. lehrt. Denn ein solches an sich wahres, aber auch unaussprechliches Gotteswort muß erst in unvollkommene und inadäquate menschliche Worte übersetzt werden, was für gewöhnlich durch Anwendung menschlicher Geisteskräfte und nicht ohne die naheliegende Möglichkeit geschieht, daß mit dem göttlichen Lichte sich das beschränkte Vernunftlicht und mit der geoffenbarten Wahrheit ein Irrthum vorgefaßter Meinungen einmische. Mit Recht sagt Guéranger (l. c. a. 1858, n. 22): „Privatoffenbarungen gelangen nicht immer rein von jeder natürlichen Beimischung zu uns. Gott läßt dieses zu, auf daß wir niemals der Versuchung nachgeben, das Ansehen derselben mit dem der heiligen Schrift auf Eine Linie zu stellen." — Nach diesen Grundsätzen würde eine gewöhnliche kirchliche Approbation oder Empfehlung der „Mystischen Stadt Gottes" keineswegs die volle Wahrheit alles dessen, was in derselben enthalten ist, verbürgen, mithin auch abweichenden Meinungen über Lehrsätze oder Thatsachen, welche bisher in der Kirche frei gelehrt sind, nicht Eintrag thun. Freilich würde diese Approbation dem Buche ein höheres Ansehen verleihen, und es würde dann durchaus unstatthaft und freventlich sein, das Buch in Bausch und Bogen zu verwerfen und die Offenbarungen als Täuschung oder Betrug zu bezeichnen.

Der Inhalt dieses Lebens Mariä nun geht allerdings weit hinaus über das, was die heilige Schrift und auch die Kirche uns über die allerseligste Jungfrau zu glauben gebietet. Denn dieses betrifft ja fast nur die erhabene Stellung derselben in der Heilsöconomie, welche durch die drei Hauptdogmen, nämlich der göttlichen Mutterschaft, der unbefleckten Empfängniß und der beständigen Jungfräulichkeit, principiell bestimmt wird. Selbstverständlich entspricht dieser einzig erhabenen Stellung eine entsprechende, durchaus einzige Gnadenfülle und eine Herrlichkeit des innern Lebens, die alles weit überschreitet, was in den größten Heiligen je Wunderbares von Gott gewirkt ist. Wird doch der Gottesmutter in der Kirche eine ganz besondere Art von Cult (hyperdulia) gewidmet, die freilich specifisch verschieden ist von der nur Gott und Christo gebührenden Anbetung (latria), aber andererseits mit Recht weit hinausgeht über die den Heiligen geziemende Verehrung (dulia). Nun schweigt freilich die heilige Schrift von den wundervollen Geheimnissen des Lebens Mariä fast gänzlich, aber deßungeachtet ist es gewiß, daß diese uns unbekannten Thatsachen in größerer Fülle müssen stattgefunden haben, als der fleischliche Mensch nur ahnen kann. Diese Lücke unserer Kenntnisse soll nun Gott, wie die ehrw. Maria erklärt, durch diese Offenbarungen zur Erbauung der Christen haben ausfüllen wollen. Wirklich wird von ihr das Leben der Gottesmutter in einer ihrer erhabenen Stellung entsprechenden Weise geschildert, und zwar mit einer solchen Fülle von theologischem Wissen und fortlaufender passenden Anwendung der heiligen Schrift, daß der gelehrteste Theologe hätte verzagen müssen, wenn er eine so schwierige Aufgabe mit allen Mitteln der Wissenschaft und genialer Erfindung in gleich angemessener Weise lösen sollte. Da nun feststeht, daß Maria d'Agreda die Verfasserin dieses Buches ist und daß sie durchaus keine wissenschaftliche Bildung erhalten hat, wenngleich sie durch Conversation mit Gelehrten einzelne Lehren und theologische Ausdrücke gelernt haben kann; ferner, daß in dem Buche die schwierigsten theologischen Probleme und dunkle Stellen der heiligen Schrift meisterhaft erklärt werden, und endlich, daß ihr ganzes Leben nur eine ununterbrochene Uebung der erhabensten Tugenden, namentlich einer erstaunlichen Demuth und Abtödtung gewesen ist: so kann man vernünftigerweise nicht umhin, eine höhere und sogar außerordentliche Erleuchtung der Verfasserin anzunehmen. Dazu kommt, daß das in zahllosen Exemplaren über die ganze Welt verbreitete Buch unzählige Leser belehrt, erbaut und auch bekehrt hat und von competenten Richtern aus vielen Nationen mit hohen Lobsprüchen überhäuft ist.

Man hat eingewendet, daß Mehreres in dem Buche mit apocryphen Schriften übereinstimme und somit auch denselben entnommen sein müsse. Hierauf läßt sich mit dem hl. Augustin (De civ. Dei 15, 23, n. 4) erwiedern, daß auch in apocryphen Schriften einiges Wahre sich findet, und daß wir auch nicht behaupten, es sei durchaus nichts, was in dem Buche sich findet, aus Quellen des natürlichen Wissens geflossen. — Unrichtig ist ferner die Behauptung, daß ihre theologische Lehre nur der scotistischen Schule entnommen sei. Das ist wahr nur in Bezug auf einige Sätze, z. B. ihre Lehre von der unbefleckten Empfängniß Mariä und über die Frage, ob auch ohne die Sünde der ersten Menschen die Fleischwerdung des Sohnes Gottes würde stattgefunden haben. Dagegen ist in dem Beatificationsprozesse nachgewiesen, daß das Buch in 29 Sätzen der Lehre des hl. Thomas, nicht des Scotus folgt.

Was Stil und Form der Darstellung betrifft, so muß man mit Görres zugeben, daß eine gewisse

Weitſchweifigkeit und manche Wiederholungen, beſonders in den Nutzanwendungen, ſtören, und daß auch Spuren jenes falſchen Geſchmackes, der im 17. Jahrhundert in Spanien herrſchte, dem deutſchen Leſer auffallen. Uebrigens erhoben die erſten ſpaniſchen Cenſoren auch den Stil mit den höchſten Lobſprüchen (vgl. Prologus galeatus § 11), und auch jetzt noch gilt ihre Sprache, wie dem Verf. dieſes von Spaniern verſichert worden, als claſſiſch und durch eine ſeltene Klarheit der Darſtellung und Angemeſſenheit der Worte bewunderungswürdig. Wenn alſo auch nicht Alles in dieſem Buche gleich werthvoll iſt und auch menſchliche Schwächen an demſelben ſich zeigen, ſo können wir doch den Ausſpruch Guérangers (l. c.) unterſchreiben: „Das Wenigſte, was man zum Lobe dieſes Werkes ſagen kann, iſt, daß es eines der impoſanteſten Denkmale des menſchlichen Geiſtes bleibt.“

Das Original der Mystica Ciudad de Dios iſt jetzt zu Agreda im Archiv ihres Kloſters, wo auch im Original ihre in Spanien oft gedruckten „Geiſtlichen Uebungen“ ſind, ſowie die Leyes de la esposa (unvollendet und in doppelter Form); ferner ein Abriß des Lebens ihrer Eltern und der Anfang ihres eigenen Lebens. Es finden ſich ferner dort eine Copie ihres Briefwechſels mit Philipp IV. nebſt einigen Briefen im Original, eine Copie der Escala espiritual para subir a la perfeccion und einiger anderen ascetiſchen Schriften. Eine alte Abſchrift von den Leyes und der Escala beſitzt auch die Bibliothek des Collegiums zu Quaracchi. Von ihrer Correſpondenz mit Philipp finden ſich Copien von 42 Briefen in der Nationalbibliothek zu Paris, welche Germond de Lavigne in franzöſiſcher Ueberſetzung 1855 zu Paris (Aug. Vaton) veröffentlicht hat. Die Autographen der Briefe des Königs und der Dienerin Gottes galten für verloren, bis P. Fidelis a Fanna in verſchiedenen ſpaniſchen Bibliotheken, namentlich im Escurial, zu Sevilla, Toledo, Cordova, Hunderte derſelben wiedergefunden hat. Vor einigen Jahren wurden 614 dieſer Briefe von dem Staatsminiſter D. Francisco Sivela zu Madrid in 2 Bänden veröffentlicht unter dem Titel Cartas de la Ven. Madre Sor Maria de Agreda y del Señor Rey Felipe IV. etc., Tipogr. Sucesores de Ribadeneyra. Der Herausgeber, obwohl einer liberalen Richtung huldigend, ſpricht mit großer Verehrung von Maria. Für die Charakteriſtik und den hohen Geiſt der Schreiberin ſind dieſe Briefe offenbar von großem Werthe. [Ignatius Jeiler O. S. Fr.]

Maria Chlotilde, die ehrw., Königin von Sardinien, geb. zu Verſailles 27. September 1759, war Tochter des Dauphin, Schweſter Ludwigs XVI. und der heldenmüthigen Madame Eliſabeth. Am Hofe Ludwigs XV. in großer Unſchuld und Frömmigkeit erzogen, wurde ſie auf Befehl ihres Bruders Ludwig XVI. am 27. Auguſt 1775 mit dem ſardiniſchen Thronerben Karl Emmanuel vermählt. Die Ehe war kinderlos, der Gatte kränklich; die ſchwerſten Schickſalsſchläge trafen die eigene Familie, wie das königliche Haus von Sardinien. Kaum war unter den denkbar ſchwierigſten Verhältniſſen 16. October 1796 Karl Emmanuel IV. König geworden, als ſich ſeine Stellung Frankreich gegenüber unhaltbar erwies. Am 9. December 1798 mußte er auf ſeine feſtländiſchen Beſitzungen verzichten und floh mit der treuen Gattin erſt nach Cagliari, dann nach Florenz, Rom und Neapel. Sie erwies ſich bei Allem als ſtarke und kluge Frau, als Muſter einer aufopfernden Gattin und chriſtlichen Heldin. Man rühmt ihre beſondere Andacht zum göttlichen Herzen Jeſu, zu deſſen Ehre ſie zu Turin eine Bruderſchaft in's Leben rief, und ihre Ergebenheit gegen den heiligen Stuhl. Als ſie am 7. März 1802 nach kurzem Unwohlſein zu Neapel im Ruf der Heiligkeit geſtorben war, legte ihr Gatte, niedergebeugt durch dieſen Verluſt, zu Gunſten ſeines Bruders Victor Emmanuel I. die Krone nieder, welche er in ſtürmiſcher Zeit mit ſeltener Würde getragen hatte. Er ſtarb als Mitglied der Geſellſchaft Jeſu zu Rom am 6. October 1811. Durch Decret des Papſtes Pius VII., welcher die Königin perſönlich gekannt hatte, wurde am 9. April 1808 ihr Seligſprechungsprozeß eröffnet; am 19. September 1843 fand unter Gregor XVI. die Congregatio antepraeparatoria ſtatt behufs Erklärung der Heroicität ihrer Tugenden. Eine größere Anzahl ihrer Briefe hat Comte de Reiſet veröffentlicht (Lettres inédites de Marie-Antoinette et de Marie-Clotilde de France, Par. 1876). (Vgl. Éloge historique de la servante de Dieu Marie-Clotilde, reine de Sardaigne, traduit sur les mémoires italiens publiés à Turin en 1804, Par. 1806; Éloge historique de Marie-Clotilde-Adelaïde-Xavier de France, reine de Sardaigne, avec des notes et des pièces inédites, Par. 1814; W. Menzel, Geſch. der Neuzeit, Stuttg. 1866, 2. Aufl., I, 307; B. Gams, Geſch. der Kirche Chriſti im 19. Jahrh., Innsbr. 1854, I, 70 f. 90. II, 42. 239.) [O. Pfülf S. J.]

Maria Chriſtine von Savoyen, die ehrw., geb. zu Cagliari 14. November 1812, war die Tochter Victor Emmanuels I., Königs von Sardinien, und der Erzherzogin Maria Thereſia von Oeſterreich. Seit der Entthronung ihres Vaters 13. März 1821 lebte ſie zurückgezogen in Nizza, Lucca und Genua, bis Karl Albert ſie nach dem Tode ihrer Mutter an den Hof berief. Am 21. November 1832 wurde ſie, entgegen ihrer lange gehegten Neigung für das Kloſterleben, dem Könige Ferdinand II. von Neapel angetraut und lebte mit ihm in ſehr glücklicher Ehe, ſtarb aber ſchon 31. Januar 1836, nachdem ſie 14 Tage zuvor dem letzten König von Neapel (Franz II.) das Leben gegeben hatte. Sie war ausgezeichnet wie durch engelgleiche Frömmigkeit und Wohlthätigkeit, ſo durch alle Gaben perſönlicher Liebenswürdigkeit. Namentlich leuchtete ſie auch durch Liebe zur Arbeit ihren Unterthanen voran. Die Trauer um ihren Verluſt war eine ganz außer-

ordentliche; sie wurde gleich einer Heiligen geehrt. Durch viele Bitten bestürmt, unterzeichnete Pius IX. am 9. Juli 1859 das Decret, welches ihren noch jetzt schwebenden Seligsprechungsprozeß einleitete; im Juli 1880 und 1884 berieth die Congregation über den heroischen Grad ihrer Tugenden. Aufzeichnungen über die ehrw. Dienerin Gottes von einer hohen Dame, die ihr im Leben nahe stand, veröffentlichte der Sendbote des göttlichen Herzens, Innsbruck 1880, 343 und 379; 1881, 28. 40. 89. (Vgl. noch Annales de la Sainteté au XIXe siècle.) [O. Pfülf S. J.]

Maria die Katholische, Königin von England, Tochter Heinrichs VIII., wurde am 18. Februar 1516 in Greenwich geboren und erhielt von ihrer Mutter Katharina von Aragon eine sehr sorgfältige Erziehung. Ihre Frömmigkeit und Herzensgüte, ihre Anhänglichkeit an ihre Eltern und ihr umfassendes Wissen, das sich auf Latein und Griechisch ebenso wie auf neuere Sprachen erstreckte, machten sie zum Liebling des Hofes und der ganzen Nation. Die unverdienten Leiden, welche ihre Mutter und sie selbst wegen ihrer Anhänglichkeit an die Mutter zu tragen hatte, verstärkten noch die Sympathie des Volkes. Diese aber konnte sie ebenso wenig als die Einsprache des kaiserlichen Gesandten Chapuys gegen die Grausamkeit der Anna Boleyn und die Härte des eigenen Vaters schützen. Letzterer überhäufte sie so lange mit Drohungen und Quälereien jeder Art, daß sie sich endlich gegen ihre Ueberzeugung dazu verstand, die „Ehe ihrer Mutter als ungesetzlich und nach göttlichem Gesetz blutschänderisch" zu bezeichnen. So ward es ihr möglich, fernerhin in England ein zurückgezogenes Leben zu führen. Unter der Regierung ihres Halbbruders Edward konnte sie nichts dazu bewegen, die neue Religion anzunehmen. Dieß ward wieder Ursache von mancherlei Bedrückungen für sie. Die Minister des Königs wollten ihr sogar die Anhörung der Messe im eigenen Hause untersagen und die Beamten ihres Haushaltes zur Aufrechthaltung dieses Gebotes verpflichten. Edward enterbte ganz willkürlich seine beiden Schwestern Mary und Elisabeth und bestimmte Jane Grey, die mit dem ältesten Sohne des Herzogs von Northumberland vermählt war, zur Nachfolgerin. Wäre der Plan des Herzogs, der beiden Prinzessinnen habhaft zu werden, gelungen, so hätte die am 10. Juli 1553 als Königin proclamirte Jane Grey sich allenfalls halten können; aber Mary wurde zeitig gewarnt und sammelte ihre Anhänger um sich. Northumberland wagte nicht sie anzugreifen, sah sich im Gegentheil von seinen Anhängern verlassen und genöthigt, Maria als Königin zu proclamiren. Diese feierte ihren Einzug in London am 10. August unter den unerhörten Jubel der Bevölkerung. Damit hatte die katholische Reaction begonnen; es galt, mit Energie und Umsicht die alte Religion wieder herzustellen. Cardinal Pole (s. d. Art.), der auf die Kunde der Thronbesteigung hin zum Legaten für England erwählt worden, verlangte, daß man sofort alle gegen die katholische Kirche erlassenen Gesetze abschaffe und die geistliche Oberhoheit des Papstes wieder anerkenne. Der Kaiser dagegen, dem die englischen Räthe des Papstes und das Cardinalscollegium beistimmten, rieth zur Mäßigung. So schaffte dann die Königin kraft ihrer Auctorität als Oberhauptes der Kirche die Gesetze Edwards ab, schärfte den Cölibat der Geistlichen von Neuem ein und besetzte die Stellen der beweibten Priester und Bischöfe mit treuen Katholiken, ohne des Papstes, von dem sie die nöthigen Vollmachten erhalten hatte, zu erwähnen. Ihre Verlobung indeß mit Philipp, dem Sohne des Kaisers, welche beim Volk mißliebig war, veranlaßte eine Erhebung unter Wyatt, doch ward dieselbe Anfang 1554 glücklich unterdrückt. Erst im November 1554 kam Pole in England an und absolvirte die Nation von allen päpstlichen Censuren. Allein die Intriguen des französischen Hofes und die Gewaltthätigkeiten der protestantischen Partei, welche den katholischen Cult verhöhnte und aufreizende Schmähschriften gegen die Königin in Umlauf setzte, zwangen die Magistrate zum Einschreiten gegen die Ruhestörer. Statt dieselben nun, was weit klüger gewesen, als politische Verbrecher zu bestrafen, brachte man die Ketzergesetze gegen dieselben in Anwendung. Die Hauptschuld trifft hierbei nicht die Königin oder die Bischöfe, welche einfach das Urtheil gegen die von den Magistraten Verurtheilten vollstrecken mußten, sondern den geheimen Rath und in noch höherem Maße die politischen Flüchtlinge, welche von der Schweiz und von Deutschland her ihre Schmähschriften nach England schickten. Gerade zu dieser Zeit konnte Maria sich infolge von Krankheit nur zeitweilig den Geschäften widmen und war von dem Vorgehen des geheimen Rathes, der nach dem Tode des Kanzlers Gardiner vielfach seine eigenen Wege ging, nicht immer unterrichtet. Cranmer, der frühere Erzbischof von Canterbury, wurde erst März 1556 hingerichtet; von persönlichem Hasse der Königin gegen ihn kann schon deßhalb keine Rede sein, weil sie ihn so lang schonte und ihm die Flucht aus England so leicht gemacht hatte. Der Krieg mit Frankreich, zu dem sie durch die Intriguen der französischen Gesandten förmlich gezwungen wurde, die Feindseligkeiten Schottlands, die Unzufriedenheit des Adels, der auf die Spanier eifersüchtig war, die Abnahme ihrer Popularität bei der Nation, welche über die Steuern klagte, die lange Trennung von ihrem Gemahl, an dem sie mit ganzem Herzen hing, die oft getäuschte Erwartung, dem Lande einen Thronfolger zu geben, alles dieß verbitterte die letzten Jahre der Königin. Der Umgang mit ihrem Vetter, dem Cardinal Pole, die Anhänglichkeit ihrer Hofdamen, vor Allem aber die Uebungen der Frömmigkeit waren ihr ein Trost in ihren Trübsalen, aus denen sie ein ebenso frommer als erbaulicher Tod 17. November 1558 erlöste. Ihre Regierung ist dadurch bedeutungsvoll, daß sie die

katholische Reaction einleitete, welche unter der Regierung Elisabeths zu einem Wiederaufblühen katholischer Frömmigkeit führte; daß der rein protestantischen Richtung, welche unter Edward VI. sich Geltung verschafft, Halt geboten wurde; endlich daß die früher so schwunghaft betriebene Einziehung der Kirchengüter aufhörte. Ihr größter Fehler war die spanische Heirat, durch welche sie die Gegner der spanischen Macht, Frankreich und Paul IV., dessen Maßnahmen gegen Pole ihr nicht geringe Schwierigkeiten verursachten, gegen sich aufbrachte. Maria war ein edler Charakter, und den Namen der „Blutigen" hat sie nicht verdient.

Literatur. Außer den Geschichtswerken von Froude, Lingard, Calendar of State Papers, Venice, V, VI, sind zu vergleichen Kervyn de Lettenhove, Relations politiques, Brux. 1882. Bei A. Zimmermann, Maria die Katholische, Freiburg, Herder, 1890, findet sich die Literatur; beizufügen ist der IV. Band von Dixon, Church History, welcher die Regierung Maria's in einseitig parteiischer Weise behandelt. [A. Zimmermann S.J.]

Maria Magdalena, die hl., s. oben Maria im N. T. n. 4.

Maria Magdalena de Pazzi, die hl., geboren zu Florenz 1566, stammte von Seiten ihres Vaters aus der berühmten Familie der Pazzi und von Seiten ihrer Mutter aus dem Geschlechte der Buondelmonti. In der Taufe erhielt sie den Namen Katharina (von Siena), und an dem Beispiel von dessen erster Trägerin wuchs sie bald unter außerordentlicher Gnadenströmung zu einer der herrlichsten Rosen im Gottesgarten der Kirche heran. An verborgenen Orten zu beten, Armen das vom Mund weg Ersparte zu schenken, Kinder in der Religion zu belehren, bildete die Freude der siebenjährigen Katharina. Für und mit Jesu leiden, machte sie glücklich; in dieser Weisheit des Kreuzes übte sich das zarte Mädchen ebenso sehr, wie sie den gewöhnlichen Kinderfreuden abhold war. Unaussprechlich war ihre Andacht zu dem Altarsgeheimniß, und sie hielt sich, unerklärlich angezogen, gerne um diejenigen herum auf, welche kurz vorher die heilige Communion empfangen hatten. Sie durfte daher auch schon im Alter von zehn Jahren dem Tisch des Herrn nahen, und schon damals war es, wo sie sich durch das Gelübde der Jungfräulichkeit auf ewig mit Jesu verband. Seitdem wuchsen ihrer Liebe die Schwingen, und der Abscheu gegen alles Böse, der ihr schon von Natur innewohnte, steigerte sich fortwährend, so daß sie ganze Nächte weinen konnte, wenn sie von jemandem auch nur ein unchristliches Wort gehört hatte. In ihrem 16. Jahre trat sie, jedes Angebot eines irdischen Bräutigams verschmähend, in das Kloster S. Fridiano der Carmeliterinnen zu Florenz ein, vorzüglich aus dem Grunde, weil man da beinahe alle Tage die heilige Communion empfing. Als sie am 30. Januar 1583 das Ordenskleid erhielt und der Geistliche ihr das Crucifix in die Hände gab mit den Worten: „In nichts anderem will ich mich rühmen als in dem Kreuze des Heilandes", erglühte ihr Angesicht vom Feuer der Kreuzesliebe, das nicht mehr erlöschen sollte. Die Glut desselben wandelte bis an ihr Lebensende ihr Herz zu einem fortwährenden Brandopfer um, so daß sie öfter den Wunsch aussprach, länger leben zu dürfen, um desto mehr leiden zu können. Im Noviciat befiel sie eine schwere Krankheit, und da man an ihrem Aufkommen verzweifelte, durfte sie auf dem Krankenlager die ewigen Gelübde vor der bestimmten Zeit ablegen. Sie that dieß mit größter Freudigkeit, worauf sich zum ersten Mal eine zwei Stunden lang dauernde Ekstase einstellte; bei dieser lag die vorher bleiche und abgemagerte Magdalena (diesen Namen erhielt sie bei der Profeß) lieblich in Gott ruhend, das Antlitz schön und blühend, das Auge auf das Crucifix geheftet. Von da an, 40 Tage hindurch, wurde sie jeden Morgen nach Empfang der heiligen Communion auf gleiche Weise in Gott entrückt, und auch in der Folge bis an ihren Tod setzten sich solche Ekstasen fort, bei denen sie wie in einem Meere von Licht und Liebe schwamm. Merkwürdig ist, daß sie in der Verzückung oft in der Form eines Zwiegespräches mit dem ewigen Vater, dem incarnirten Worte, dem heiligen Geiste, mit der heiligen Jungfrau und anderen Heiligen redete, und dabei fragte und antwortete, je nach Umständen die Stimme in wunderbarer Angemessenheit verändernd. Merkwürdig ist insbesondere auch, daß sie einst in der Ekstase ein Bekenntniß aller der kleinen Vergehen ablegte, die sie einen ganzen Tag hindurch sich hatte zu Schulden kommen lassen, und daß sie oft mitten in der Arbeit und ihren Geschäften, ohne dieselben zu unterbrechen, von der Verzückung heimgesucht wurde. Ein Jahr nach der Profeß, die sie am 27. Mai 1584 ablegte, trat indeß an die Stelle innerer Ruhe und Wonne in Gott ein Leidens- und Versuchungszustand außerordentlicher Art bei ihr ein, welcher mit Unterbrechungen fünf Jahre lang dauerte. Versuchungen aller Art, der Gotteslästerung, der Verzweiflung, der Unkeuschheit, der Eßbegierde, des Ungehorsams u. s. w., fürchterliche Belästigungen von Seiten der Dämonen, Entziehung des fühlbaren Trostes in Mitte aller dieser Kämpfe, Alles vereinigte sich, sie mit entsetzlichen Peinen zu quälen, in denen sie nur durch den Hinblick auf das Kreuz, durch Demuth und Gehorsam aufrecht erhalten wurde. Endlich am Pfingstfeste 1590 war ihre Prüfungszeit vollendet. Nach der heiligen Communion strahlte ihr Antlitz von außerordentlicher Freude, und ihren Oberinnen die Hände drückend, sprach sie zu ihnen: „Das Ungewitter ist vorüber, danket und preiset mit mir meinen liebenswürdigen Schöpfer." Seitdem hatte sie nie mehr Aehnliches zu bestehen. Ihre Seele, durch und durch gereinigt und zu einer uneinnehmbaren Burg Gottes befestigt, wurde mehr und mehr mit den außerordentlichsten Gnaden geschmückt und zu einem Tempel eingeweiht, auf dessen Altar eine solche Gottesliebe flammte, daß das Feuer der-

selben sie oft auch am Leibe ganz entzündete, daß sie alle Welt einlud, mit ihr die ewige Liebe zu lieben, und ein Vogel zu sein wünschte, um im schnellen Fluge alle Weltgegenden durchsegeln und Allen das Lied der Liebe singen zu können. Aus dieser Liebe entsprang ihr unaussprechlicher Schmerz über alle Beleidigungen Gottes, zu deren Sühnung sie Gott ihre glühenden Gebete und die schwersten Bußübungen aufopferte, und ihr unausgesetztes Flehen um die Bekehrung der Sünder, Irrgläubigen, Heiden und namentlich auch der unwürdigen Geistlichen; dieser Liebe entquoll die zarte und unermüdete Thätigkeit, mit welcher sie zuerst als Lehrerin der Klostermädchen, dann als Novizenmeisterin und zuletzt als Unterpriorin wirkte. Sie legte hierbei eine wahrhaft übernatürliche Weisheit und Klugheit in der Seelenleitung an den Tag und that öfter den Ausspruch, die Werke der Liebe seien weit allen Ekstasen, Visionen, Revelationen und ähnlichen Dingen vorzuziehen, denn diese letzteren seien rein nur ein Geschenk Gottes, durch die Liebeswerke aber unterstütze man sozusagen Gott selber. In den letzten Jahren ihres Lebens hatte sie durch Krankheiten Vieles zu leiden; sie litt es gerne und betete, obgleich nach Gott sich sehnend, aus Leidenshunger um längeres Leiden ohne Trost. Am 25. Mai 1607 ward ihre reine Seele von den Banden des Leibes befreit. Als ein Jahr nach ihrem Tode ihr heiliger Leib erhoben wurde, fand man ihn unversehrt, und volle Tage lang floß Oel daraus hervor. Papst Urban VIII. sprach sie 1626 selig, und Papst Clemens IX. versetzte sie 1669 in die Zahl der Heiligen. (Vgl. Boll. Maji VI, 177; Görres, Mystik I u. II; V. Cepari, Leben der hl. Maria Magd. von Pazzi, deutsch von Krebs, Regensb. 1857.) [Schrödl.]

Maria von der Menschwerdung, s. Acarie.

Maria Stuart, Königin von Schottland 1542—1587. I. Jugend und Aufenthalt in Frankreich. Sie erblickte das Licht der Welt im Palast zu Linlithgow am 8. December 1542 als Tochter Jacobs V. und seiner zweiten Gemahlin Maria von Guise, der Wittwe des Herzogs von Longueville. Bereits am sechsten Tage nach der Geburt verlor Maria ihren Vater, der nach der schweren Niederlage seines Heeres bei Solway Moß durch Heinrich VIII. von England gebrochenen Herzens starb. Während James Hamilton, Graf von Arran, die Regentschaft übernahm, ruhte die Erziehung Maria's in der Hand der durch hohe Geistesgaben und tugendhaftes Leben ausgezeichneten Königin-Mutter. Die politische Lage des Reiches gestaltete sich höchst gefahrvoll, da zwei mächtige Parteien um die Herrschaft stritten. An der Spitze der zu England neigenden und die Glaubensneuerung fördernden Partei stand Graf Arran, der aber in seiner Schwäche und Unentschlossenheit sich den allerverschiedensten Einflüssen zugänglich erwies. Der patriotische Theil der Bevölkerung verehrte als Führer den Cardinal-Erzbischof James Beaton von St. Andrews. Zu ihm standen neben der Geistlichkeit alle Elemente, deren Streben auf Erhaltung der katholischen Kirche und der Unabhängigkeit des Reiches wider englische Gelüste sich richtete. Nachdem jahrelang fortgesetzte Bemühungen Heinrichs VIII., seinen Neffen Jacob V. zur Annahme der Reformation und zur Einziehung des Kirchengutes zu bewegen, gescheitert waren, verfolgte der herrschsüchtige Tyrann dieses Ziel nach dem Tode des Königs mit verstärkten Mitteln. Nunmehr lautete sein Programm auf Trennung Schottlands von Frankreich, Einführung der Reformation und Vermählung der jungen Königin Maria mit seinem Sohn Eduard. Der Gedanke an die Einverleibung Schottlands in England lauerte im Hintergrund. Englischem Gold in Verbindung mit den Umtrieben des Gesandten Sir Ralph Sadler gelang es, die künftige Vermählung Maria's mit Eduard zu sichern. Weiter plante der englische König die Auslieferung Maria's, welche gemäß Anordnung des Parlaments bei ihrer Mutter in Linlithgow und Stirling lebte und unter der Obhut der Lords Erskine, Ruthven, Livingstone und Lindsay stand. Heinrichs Ungestüm in der Durchführung seiner Absichten hatte eine Erhebung der katholisch-patriotischen Partei zur Folge, wodurch Arran gestürzt und Beaton an das Staatsruder geführt wurde. Ein Hauptschlag gegen Heinrich VIII. war die Krönung Maria's zu Stirling. Auch von Rom kam Hilfe, indem Paul III. den Patriarchen Marco Grimani von Aquileja nach Schottland mit dem Auftrag sandte, der Königin-Mutter den kirchlichen Zehnten zuzuwenden. Diese Vorgänge, sowie die Erneuerung einer Allianz Schottlands mit Frankreich, reizten Heinrich VIII. zum Kriege. Seinem Heerführer Grafen von Hertford schrieb er vor, „mit Feuer und Schwert Alles zu vertilgen, sowie Edinburg zu verbrennen und dem Erdboden gleich zu machen" (Stevenson, Mary Stuart, First 18 Years 53). Auf die Ermunterung und Bestechung Heinrichs VIII. hin gelang es Norman Leslie, am 29. Mai 1546 den Cardinal Beaton in St. Andrews zu ermorden. Diese Unthat, sowie eine unter dem englischen Protector Herzog von Somerset den Schotten zu Pinkie Cleugh beigebrachte Niederlage, entschieden das Schicksal der jungen Königin. Zu Haddington beschlossen die Stände am 24. Juni 1548 die Vermählung Maria's mit dem Dauphin Franz von Frankreich, sowie ihre Erziehung am französischen Hofe. Von Schloß Dumbarton auf die im Clyde ankernde französische Flotte unter Admiral Villegaigon gebracht, landete Maria am 13. August 1548 in dem kleinen Hafen Roscoff bei Brest, wo sie nachher zum Andenken an dieses Ereigniß eine Kapelle errichtete.

Heinrich II. ließ Maria mit den Kindern der königlichen Familie erziehen. Enge Freundschaft verband sie namentlich mit der Prinzessin Elisabeth, nachherigen Gemahlin Philipps II. von

Spanien. Durchaus unbegründet ist die Annahme, als habe Caterina de' Medici, Gemahlin Heinrichs II., Maria's Erziehung geleitet und sie unheilvoll beeinflußt. Im Gegentheil unterstand sie gänzlich der Leitung ihrer Großmutter mütterlicherseits, Antoinette von Bourbon, Gemahlin des ersten Herzogs Claude von Guise, deren Haus eher einem Kloster als einem Hofe glich. Das herzogliche Paar war in die Gebetsgemeinschaft vieler Orden aufgenommen, erwies sich aber namentlich als Gönner der Benedictiner. Antoinette widmete sich nach dem Ableben ihres Gemahls (1550) ausschließlich der Uebung des Gebetes und guter Werke. Weiterhin erlangten mächtigen Einfluß auf Maria ihre Oheime Herzog Franz von Guise und dessen Bruder, der Cardinal-Erzbischof von Reims, Karl von Lothringen. Der Cardinal, dessen hervorragendem Tugendleben Ranke ein schönes Denkmal gesetzt (Franz. Gesch. I, Leipzig 1868, 140), pflanzte ihr jene tiefe Anhänglichkeit an den alten Glauben ein, in welcher sie unter den schmerzlichsten Schlägen des Schicksals nie gewankt hat. Mit den Guisen der katholischen Religion treu ergeben zu sein, ist ein Gedanke, der in ihren Briefen oft zum Ausdrucke gelangt. Der Cardinal war es auch, der Maria's Hauswesen leitete und ihre weltlichen Angelegenheiten strenger Controle unterwarf. Den Abschluß des Friedens mit Frankreich benützte ihre Mutter Maria von Guise 1550 zu einem Besuch in Frankreich. In die Zeit ihres 15 Monate währenden Aufenthalts fällt der Versuch eines Robert Stuart zur Vergiftung der Königin Maria; zugleich aber benutzte die englisch gesinnte Partei in Schottland unter dem unehelichen Bruder Maria's, James Stuart, ihre Abwesenheit zur Stärkung des Protestantismus und zum Anschluß an die englische Regierung. Unter ausgezeichneten Lehrern entwickelten sich früh die schönen Talente Maria's. Sie sprach und schrieb flüssig französisch und italienisch. In Prosa und Poesie war sie geübt. In der altclassischen Literatur war sie nach Ausweis ihrer Uebungshefte trefflich bewandert und war ebenso vertraut mit der heiligen Schrift. In der Kunst der Nadelmalerei erlangte sie seltene Fertigkeit. Proben ihrer Declamirkunst legte sie vor dem Hofe nicht selten ab; zu ihrer Weiterbildung verfaßte Fouquelin 1555 eine auf altclassische Muster gestützte Anleitung zur Rhetorik. Bei aller Offenheit des Charakters nnd einem tief sympathischen Zug, durch welchen sie jeden, der ihr nahte, wie mit einem Zauber bannte, bekundete sie ein kraftvolles Selbstbewußtsein. Im J. 1558 endlich befahl Heinrich II. auf Grund der Verträge mit Schottland die Vermählung Maria's mit seinem ältesten Sohne Franz. Das schottische Parlament entsandte dazu eine Commission als Zeugen, unter ihnen den Erzbischof James Beaton von Glasgow, die Bischöfe David Panter von Roß und Robert Reid von Orkney, die Grafen Rothes und Cassillis, sowie Maria's Bastardbruder, James Stuart, Commendatar-Laienabt von St. Andrews. Während die Commissare die Gewährleistung der Unabhängigkeit Schottlands durch öffentliche Urkunden erreichten, unterzeichnete Maria unter dem Druck des Hofes am 4. April 1558 zu Fontainebleau drei Actenstücke, welche dieselbe preisgaben. Darin übertrug sie die Krone Schottland für den Fall, daß sie ohne Leibeserben sterbe, auf ihren Schwiegervater, und verpflichtete sich zugleich zur Wiedererstattung aller für ihre Erziehung aufgewendeten Auslagen. Für Schottland waren diese Documente verhängnißvoll, da sie einen dauernden Frieden zwischen diesem Reich und England, sowie zwischen dem letztern und Frankreich unmöglich machten. Da sie erst 16 Jahre alt war, hat Maria deren volle Tragweite ohne Zweifel nicht erkannt, sondern sich lediglich vor dem Rath ihrer Verwandten gebeugt, deren Ansehen damals für sie maßgebend war. Als Aussteuer erhielt sie die Einkünfte des Herzogthums Touraine und der Grafschaft Poitou. Nach Ertheilung der Dispense über den vierten Grad der Blutsverwandtschaft durch Cardinal Trivulzio fand Sonntag 24. April 1558 in Notre-Dame zu Paris in Gegenwart des Hofes die Vermählung statt. Leider ward sie bald nachher bei der Thronbesteigung Elisabeths (18. November 1558) durch Heinrich II. gezwungen, den Königstitel und das Wappen von England anzunehmen. So war Maria schon jetzt durch die unwiderstehliche Gewalt der Verhältnisse anscheinend in einen Gegensatz zu Elisabeth gebracht. Verschärft wurde derselbe, als sie durch den am 10. Juli 1559 erfolgten Tod Heinrichs II. die drei Kronen von Schottland, Frankreich und England auf ihrem Haupte vereinigte. Die steigende Macht der Guisen veranlaßte die Hugenotten, bei Königin Elisabeth Hilfe zu suchen. Vom englischen Gesandten Sir Nicolaus Throckmorton unterstützt, brach Ende 1560 unter Leitung des Barry de la Renaudie die Verschwörung von Amboise aus, welche Ermordung des jungen Königspaares und Vernichtung der katholischen Religion anstrebte. Kaum war Maria dieser Gefahr entgangen, so traf sie ein noch härterer Schlag, indem ihr Gemahl Franz II. am 5. December 1560 zu Orleans einer Gehirnkrankheit erlag. Mit christlicher Ergebung ertrug Maria dieses Unglück, hielt 40 Tage tiefste Wittwentrauer und wohnte dem feierlichen Todtenamt zu Orleans bei. Während Pius IV. alsbald ein herrliches Beileidsschreiben und am 23. April 1561 die goldene Rose überschickte, sandte Elisabeth erst im Februar 1561 den Herzog von Bedford, einen bittern Calvinisten, an Maria, weniger zur Bezeigung ihres Beileids, als vielmehr zur Erpressung ihrer Zustimmung zu einem Vertrag, welcher inzwischen von englischen Abgeordneten mit französischen Abgesandten und den schottischen Ständen zu Edinburg geschlossen worden war und wonach Maria mit ihrem Gemahl den Titel einer Königin und eines Königs von England abzulegen hatten. In Schottland hatte nämlich Elisabeth inzwischen durch

Unterstützung der aufrührerischen Lords der Congregation die Absetzung der Königin-Mutter als Regentin und damit eine vandalische Zerstörung der katholischen Kirchen, Klöster und Kunstwerke veranlaßt (Forbes-Leith, Narratives 37). Bald beriefen auch die Lords der Congregation aus eigener Macht ein Parlament; dieses führte am 24. August 1560 die Reformation ein und setzte auf das Bekenntniß des alten Glaubens die härtesten Strafen. Die Genehmigung des Vertrags von Edinburg lehnte Maria entschieden ab, weil er die Rechte der Krone und die Freiheiten des Volkes schädige und nur mit Ueberschreitung der ihren Commissaren ertheilten Vollmachten zu Stande gekommen sei (Philippson I, 183. 190). Ebenso wenig genehmigte Maria die grundstürzenden Beschlüsse des August-Parlaments. Dagegen versicherte sie den schottischen Adel, insbesondere den Grafen Arran, ihrer landesmütterlichen Liebe und rechnete auf deren volles Vertrauen. Allein unter dem Einfluß des englischen Ministers Cecil, sowie des verschmitzten schottischen Staatssecretärs Maitland von Lethington erwiederten die Stände dieses Vertrauen durch Abordnung einer Deputation, welche sich vorab mit Elisabeth in Verbindung setzen, dann aber Maria die Bedingungen ihrer Wiederkehr vorschreiben solle. Diese Abgeordneten empfing Maria auf ihrer Rückreise von Reims, wo sie Ostern gehalten, am 15. April 1561 zu St. Dizier, lehnte aber deren Anträge auf Anerkennung des Vertrags von Edinburg und Berufung ihres Bastardbruders James Stuart zum Regenten von Schottland ab. Indeß ließ sie sich ebenso wenig von der am 14. April empfangenen Deputation schottischer Katholiken unter Leitung des nachmaligen berühmten Bischofs John Lesley bewegen, in Aberdeen zu landen und sich dem Grafen Huntly in die Arme zu werfen. Unheilvoll ward ihr das Vertrauen, womit sie ihren Bruder Lord James Stuart behandelte; was derselbe von ihr vernahm, hinterbrachte er sofort dem englischen Gesandten Throckmorton in Paris und forderte dann in London Elisabeth auf, seine Schwester gefangen zu nehmen. Nach einem Besuche in Nancy und Reims kam Maria am 10. Juni 1561 in Paris an. Wiederholte Bemühungen Throckmortons zur Genehmigung des Vertrags von Edinburg wies sie ab und bemerkte außerdem: „Die Religion, welche ich bekenne, halte ich für die Gott angenehmste; eine andere kenne ich nicht, wünsche auch nicht, eine solche kennen zu lernen. Standhaftigkeit ziemt jedermann, niemand mehr als Fürsten, namentlich in Sachen der Religion." Am 1. Juli 1561 empfahl Pius IV. der Königin seinen Legaten in Frankreich, den Cardinal von Ferrara, welcher ihr seine Absichten mittheilen werde. „Denn wir lieben ganz besonders Deine Majestät als unsere Tochter im Herrn und versprechen Dir, alles zu thun, was wir vermögen, um Deine Ehre und Dein Wohlergehen zu fördern" (Philippson I, 321). Maria hatte ihre Reise nach Schottland ursprünglich durch England machen wollen. Nachdem aber Elisabeth ihre „Bitte um Ausstellung eines Schutzbriefes" wider alles Völkerrecht versagt hatte, schiffte Maria sich am Freitag den 14. August 1561 zu Calais ein. Lesley schreibt ihre glückliche Ankunft in Schottland einem dichten Nebel zu, welcher sie vor dem gegen sie ausgesandten englischen Geschwader schützte, während der Bischof Alvaro de Quadra von Avila, spanischer Gesandter in London, die Ergreifung einer solchen Maßregel seitens Elisabeths in Abrede stellt (Philippson I, 338). Jedenfalls steht fest, daß die Engländer ein Schiff mit den Pferden der Königin erbeuteten. Am Dienstag 19. August 1561 landete Maria zu Leith bei Edinburg. „So viel mir bekannt," bemerkt Stevenson (l. c. XVI), „ist während der Jahre, die Maria in Frankreich verbracht, auch nicht eine einzige Stimme des Tadels wider sie als Prinzessin, Gemahlin oder Wittwe laut geworden."

II. Regierung der Königin 1561 bis 1568. Im Palaste von Holyrood eingezogen, empfing die jugendliche Herrscherin die Huldigung des Adels und der Bürgerschaft der Hauptstadt. Nur eine ultracalvinistische Partei, an deren Spitze Knox, Lindsay und die Getreuen der Grafschaft Fife standen, hielt sich fern. Am ersten Sonntag nach ihrer Ankunft sollte für Maria und ihr Gefolge in der Schloßkapelle katholischer Gottesdienst stattfinden. Dieses geringste Maß von Religionsfreiheit hatte ihr Halbbruder James Stuart im Namen der Stände des Reiches ihr versprochen. Allein die Zusage ward schlecht gehalten. Unter dem Rufe: „Der götzendienerische Pfaffe soll sterben!" wollte Patrick Lindsay den celebrirenden Priester am Altar ermorden. Nur mit Mühe vermochten die drei Halbbrüder der Königin, James Stuart, sowie Robert und John, Commendatar-Aebte von Holyrood und Coldingham, dem bedrohten Priester das Leben zu retten. Doch die Mehrzahl der Bevölkerung beobachtete eine ruhige Haltung, so daß der feierliche Einzug der Königin in Edinburg sich ohne Störung vollzog. Um die Eifersucht der Schotten nicht zu reizen, kehrte das französische Gefolge in die Heimat zurück; nur der Marquis d'Elboeuf, jüngster Oheim der Königin, blieb vorläufig zu ihrem Schutz zurück. In kluger Berücksichtigung der bestehenden Verhältnisse suchte sie die gemäßigte Partei der Protestanten für sich zu gewinnen. Nur für sich selbst Cultusfreiheit beanspruchend, erkannte sie die bevorzugte Stellung des Calvinismus an, um so bei Königin Elisabeth ihren Anspruch auf den englischen Thron, sowie die Herausgabe eines Theils der vom Adel beschlagnahmten Kirchengüter für die schottische Krone zu erlangen. Die nämliche Politik wirkte entscheidend bei der Ernennung des geheimen Rathes, die am 6. September 1561 erfolgte. Von seinen Mitgliedern gehörten dem neuen Glauben an der Herzog von Châtelherault, die Grafen Argyle, Bothwell, Morton und Glencairn, sowie die Lords

James Stuart und Erskine von Dun; katholisch waren nur die Grafen Huntly und Athol. Die leitende Persönlichkeit aber war James Stuart, der böse Dämon der Königin, welcher selber nach der Krone trachtete und immer neue Verschwörungen wider seine Schwester anzettelte. Die Strenge seines Lebens und die Bibelworte, mit denen er um sich warf, machten ihn zum Abgott der Calvinisten. Doch „jene dürften der Wahrheit näher kommen", die ihn „als ehrgeizig und treulos (sans foi ni loi), als einen Heuchler schildern, der mit der Religion Mißbrauch treibt und in seinem öffentlichen Leben kein anderes Ziel kennt als den Erwerb der Krone, von welcher seine Geburt ihn auszuschließen schien" (Philippson I, 249). Obwohl mit den höchsten Staatsämtern betraut und in alle Geheimnisse seiner Schwester eingeweiht, vergaß er nie, „daß England seine zweite Heimat und Elisabeth seine oberste Gebieterin war" (Philippson II, 11). Am 7. Februar 1562 erhob Maria ihn zum Grafen Mar und beehrte seine Vermählung mit Agnes Keith, Tochter des Grafen Marischal, mit ihrer Gegenwart. Zum Staatssecretär berief Maria Maitland von Lethington, welcher durch humanistische Bildung und Beredsamkeit hervorragte, aber treulos und verschlagen war. In der Politik ein Anhänger Macchiavelli's, gehörte er in der Religion zu jenen Halben, welche mit dem alten Glauben nicht gänzlich brechen wollten. Obwohl er die Regentin Maria von Guise verlassen und Maria Stuart selbst kurz vor ihrer Ankunft an den Minister Cecil in London verrathen hatte (Philippson I, 332), wollte er vorläufig die gemäßigte Politik der Königin unterstützen. Die protestantische Richtung der Regierung bewog den katholischen Adel, unter welchem Graf Huntly hervorragte, den Hof zu verlassen. Als dann Erzbischof Hamilton von St. Andrews mit den Bischöfen von Dunblane, Caithneß und Roß und dem Abt Gavin Hamilton von Kilwinning in Abwesenheit des Lord James Stuart der Königin im October 1561 die Bitte um Wiedereinsetzung in ihre Güter vortrugen, wurden sie abgewiesen (Philippson II, 16), was die Katholiken tief verletzte.

Zur Beruhigung der öffentlichen Meinung erklärte Maria in einer Proclamation vom 26. August, zum Austrag des Religionsstreites wolle sie ehestens die Stände berufen, bis dahin seien die bestehenden Verhältnisse zu achten. Als Knox dennoch zu toben wagte, ließ Maria ihn nach Holyrood vorladen und erklärte ihm: „Die römische Kirche, welche ich für die wahre Kirche halte, werde ich schirmen." Auf einer Reise nach dem Norden im Herbst 1561 ließ Maria überall das heilige Opfer feiern, und als der Magistrat von Edinburg am 2. October 1561 „alle Mönche, Priester, Nonnen, Ehebrecher und Unzüchtige" durch Proclamation verbannte, befahl Maria, ihn abzusetzen. Fortdauernde Angriffe auf die königlichen Kapläne beantwortete die Regierung mit einer Erklärung vom 7. December 1561, welche auf solche Ausschreitungen die Todesstrafe setzte. Diesen Schutz persönlicher Religionsfreiheit erwiederte die calvinische Partei mit Ausführung der Strafgesetze vom Monat August 1560. Als Erzbischof Hamilton, der Prior von Whitehern, und Abt Kennedy von Croßraguel zu Ostern 1563 öffentlich Messe lasen, wurden sie mit Haft belegt. Eine Unterredung, in welcher Maria den ungestümen Knox in Schloß Lochleven zur Maßhaltung bestimmen wollte, blieb ohne Erfolg. Zum Glück trat unter den Protestanten selbst eine Spaltung ein. Infolge seines abstoßenden Eifers vereinsamte Knox immer mehr, während der gemäßigte Lethington die Oberhand erhielt. Als überzeugungstreue Katholikin war Maria pflichtmäßig bemüht, die ihr bewilligte Duldung auch auf ihre Glaubensgenossen auszudehnen. Indem Pius IV. der Königin am 3. December 1561 zu ihrer Ankunft in Schottland Glück wünschte, bemerkte er: „Was Du uns versprochen, hast Du glänzend gehalten" (Philippson II, 33). „Um das verirrte schottische Volk auf den Weg der Wahrheit zurückzuführen," meldete sie Pius IV. am 30. Januar 1563, „haben wir alle Mittel angewendet, die Gott uns verliehen." Mit vollem Recht, denn „es ist nicht zweifelhaft, daß, wenn das militärische und politische Loos sich anders gewendet, die überwiegende Mehrheit der Schotten ohne vielen Widerstand ihrer überlieferten religiösen Ueberzeugung treu geblieben wäre" (Philippson I, 195). Durch Schreiben vom 3. December 1561 sandte Pius IV. den Jesuiten Nicol. Floris aus Gouda (in Holland) an Maria. Er hatte die Bestimmung, die Abordnung der schottischen Bischöfe nach Trient zum Concil zu bewirken und der Königin zur Wiederherstellung der Religion angemessene Rathschläge zu ertheilen. Ueber Antwerpen nach Leith gelangt, wurde er am 24. Juli 1562 von Maria in Holyrood geheim empfangen. Nach dem am 30. September in Mainz an General Lainez über seine Reise erstatteten Bericht erklärte Maria ihm, sie wolle eher sterben, als die katholische Religion verlassen, aber Bischöfe nach Trient abzuordnen, stehe nicht in ihrer Macht. Auch sonst erreichte der päpstliche Abgesandte nicht viel. Bei der bedrängten Lage der Katholiken beantworteten nur zwei Bischöfe die Briefe des Geheimlegaten; nur einer, Robert Crichton von Dunkeld, wagte es, ihn zu empfangen. Als Augenzeuge schildert Floris die entsetzlichen Verwüstungen der puritanischen Bilderstürmer, den Untergang des Kirchengutes, den Abfall der Priester, die Unwissenheit der neugläubigen Prediger, sowie die vereinsamte Stellung der Königin. Die an den katholischen Adel gerichteten Schreiben ließ er durch dritte Personen überreichen. „Die Königin steht fast allein inmitten der Irrgläubigen, deren Bemühungen sie nach Kräften zu widerstehen sucht" (Bellesheim II, 38—42). Aber aus Maria's Anhänglichkeit an ihren Glauben den Schluß ziehen, daß ihre Versicherungen zum Schutze der Staatskirche „heuchlerisch" gewesen (Philipp-

son II, 39), ist unstatthaft. Bei dem Concil von Trient ließ Maria durch ihren Oheim, den Cardinal von Lothringen, die Abwesenheit der schottischen Prälaten entschuldigen, zugleich aber ihre Bereitwilligkeit zur Ausführung der Bestimmungen des Concils erklären, worauf die Väter erwiederten, der Name einer solchen Königin werde stets in Ehren bleiben. In engen Beziehungen zu der Königin stand der letzte Kämpe der alten Kirche, Ninian Winzet, Priester und Humanist in Linlithgow. Was er in seinen drei „Abhandlungen über Verbesserung in Lehre und Sitten" über die Gebrechen des kirchlichen Lebens schonungslos aufdeckt, erklärt besser als alles Andere den Fortgang der Reformation. Um die päpstliche Gesandtschaft zu erwiedern und den durch die Haft des Erzbischofs Hamilton erzeugten schlimmen Eindruck zu tilgen, sandte Maria den Coadjutor William Chisholm von Dunblane nach Rom. Er sollte Pius IV. seitens der Königin und der zu ihr stehenden Grafen Lennox, Athole, Huntly, Montrose, Eglington, Cassillis u. A. Obedienz leisten. Am 27. September 1563 erwiederte der Papst diesen Schritt durch ein Dankschreiben an die genannten Adeligen nebst entsprechender Aufforderung zur Treue gegen die Kirche.

Große Sorge bereitete der Regierung die Frage nach der Vertheilung der Kirchengüter, die in vielen Fällen durch den calvinischen Adel ihren Zwecken entfremdet worden waren. Willkürlich hatte man uralte Pachtverhältnisse gelöst, die gegen mäßigen Zins fast wie Eigenthümer auf dem Kirchengut ansäßigen Bauern vertrieben oder die Abgaben willkürlich gesteigert (Philippson II, 48). Ferner hatten zahlreiche Geistliche, die nur dem Namen nach Bischöfe oder Aebte waren, ehemaliges Kirchengut in Privateigenthum verwandelt. Aber auch Prälaten der alten Kirche hatten Kirchengut zuverlässigen Leuten als zeitweiliges Lehen überlassen, welches nach Wiederherstellung der Kirche an die letztere zurückkehren sollte (Bellesheim II, 17. 57). Selbst der protestantische Adel wandte sich mit Gesuchen zur Erlangung solcher Befugniß nach Rom (Philippson II, 49). Nachdem der geheime Rath am 9. September 1561 die Nachsuchung solcher Befugnisse in Rom verboten, verfügte der hohe Adel im December 1561 Schutz der bestehenden Pachtverhältnisse, verlangte von den Geistlichen vor dem 10. Februar 1562 eine Erklärung über die Höhe ihrer Einkünfte und überwies ein Drittel des Ertrags aller Kirchengüter zu gleichen Theilen der Krone und den Predigern. Knox tobte gegen das Sechstel, wurde aber von Lethington zurechtgewiesen. Eine Commission von hohen Staatsbeamten wurde mit der Einnahme und Vertheilung der Kirchenrevenüen betraut, die Entscheidung über das Eigenthum von Kirchengut aber bis zum nächsten Parlament vertagt. Eine Erleichterung für die Pächter bedeutete die Maßregel nicht, sie hatten jetzt auch das Drittel für Fiscus und Prediger aufzubringen. „Ehedem von den Klöstern unterstützt, empfingen die Pächter jetzt keine Almosen und durften Hungers sterben, wenn es ihnen beliebte" (Philippson II, 53). Das Parlament vom Mai 1563 verschob die Frage auf weitere drei Jahre. Auch ihrerseits vergabte Maria erledigtes Kirchengut. Ihrem Lehrer George Buchanan schenkte sie die durch Ableben des letzten katholischen Abtes Quintin Kennedy erledigte Abtei Croßraguel, während Staatssecretär Lethington die Abtei Haddington empfing.

Wenn James Stuart seiner Schwester bis 1565 zur Seite stand, so geschah dieß lediglich, um die ihm feindlichen Familien der Lennox, Hamilton und Huntly zu stürzen und sich damit den Weg zur Regentschaft zu ebnen. Auf seine Intriguen mit Elisabeth ist die Einkerkerung des wegen seiner Hinneigung zu England aus Schottland verbannten Grafen Matthew Lennox und seiner Gemahlin Margaretha Douglas im Tower Anfangs 1562 zurückzuführen. Auch die Hamiltons fielen. Verletzte Eitelkeit hatte das Haupt dieser Familie, den Herzog von Châtelherault, und seinen Sohn Graf Arran zu Gegnern Maria's gemacht. Graf Bothwell trat zu Arran über, während Graf Mar den letztern bekämpfte. Ein angebliches Complot wider Maria, welches der halbwahnsinnige Arran dem Grafen Mar entdeckte, hatte den Sturz der Hamiltons und die Auslieferung der von ihnen befehligten Festung Dumbarton zur Folge. Bothwell entkam aus dem Gefängniß und ging nach Frankreich. Auch den Fall des katholischen Hauses Huntly, das im Norden fast allmächtig herrschte, führte James Stuart 1562 im Herbst herbei. Mit Huntly's Gütern ausgestattet, erhielt James den Titel eines Grafen Murray, während Graf Morton zum Schmerz der Katholiken das von Huntly erledigte Kanzleramt empfing. Im Lichte der nachmaligen Ereignisse betrachtet, erscheint Maria in ihrer unerbittlichen Strenge gegen das Haus Huntly-Gordon lediglich als Werkzeug ihres Bastardbruders, der sie langsam ihrem Verderben entgegenführte. Im Uebrigen bewies sich Maria als treue Landesmutter, indem sie eifrig den Sitzungen des geheimen Rathes beiwohnte, strenge Gerechtigkeit pflegte und durch ebenso häufige wie gefahrvolle Reisen von dem Zustand des Reiches Kenntniß nahm. Das Räuberwesen wurde unterdrückt, die Grenzbewohner in Schach gehalten, Lehensstreitigkeiten geschlichtet und die Frage des Zehnten zu Gunsten der Armen erledigt. Durch Ernennung des trefflichen John Lesley zum Bischof von Roß hat sie sich um Kirche, Staat und Wissenschaft unsterbliches Verdienst erworben (Bellesheim II, 57). Aus eigenen Mitteln stiftete die hochgebildete Königin, welche mit Buchanan die alten Classiker las, an der Universität Glasgow ein Colleg. Das Hofleben erinnerte an Fontainebleau, indem die finstere Eintönigkeit calvinischer Lebensauffassung durch Musik und Feste unterbrochen wurde. In der auswärtigen Politik erstrebte Maria eine Annäherung an Elisabeth von England. Gleich

nach ihrer Ankunft in Edinburg entbot sie Staatssecretär Lethington an ihre Base, um die Anerkennung ihres Rechts auf den englischen Thron nach Elisabeths Ableben zu erreichen. Die schottischen Staatsmänner, welche den Vertrag von Edinburg vom 6. Juli 1560 gegen Maria durchgesetzt, erkannten jetzt ihren Fehler und traten der Auffassung ihrer Souveränin bei, nach welcher Art. 6 durch den englischen Minister Cecil erzwungen und daher unverbindlich war. Gedrängt von Cecil, der in Maria eine unversöhnliche Feindin Englands erblickte, lehnte Elisabeth jedoch eine öffentliche Erklärung zu Gunsten Maria's beharrlich ab, und ebenso wenig gestattete sie, was Maria vorgeschlagen, eine Abänderung des genannten Vertrags. Auch die von Lethington im Namen Maria's angebahnte Zusammenkunft der beiden Königinnen in York scheiterte an Elisabeths Hartnäckigkeit. Nie sind die beiden Königinnen sich persönlich nahegetreten. Angeblich war es die Härte der Guisen gegen die Hugenotten, welche Elisabeth die Zusammenkunft untersagte, was sie ihrer Base durch ein der „gehässigen Feder Cecils" entflossenes Schriftstück eröffnete (Philippson II, 139). Nur Eines erreichte Lethington, daß das englische Parlament bei Regelung der Thronfolge Maria nicht förmlich ausschloß. Die Ueberzeugung von der Unmöglichkeit einer Verbindung mit Elisabeth führte Maria Ende 1562 wieder den Guisen zu. Mit dem Cardinal Karl von Lothringen, der am 13. November 1562 in Trient angelangt, unterhielt sie ebenso lebhafte Verbindung, wie mit den irischen Häuptlingen O'Donnell und Shane O'Neill. Daß Maria der von Pius IV., Frankreich und Spanien beförderten katholischen Liga sich anzuschließen geneigt war, darf man aus der Sendung des Stephan Wilson nach Rom 1564 und aus der Anwesenheit des Erzbischofs Beaton von Glasgow, schottischen Gesandten in Paris, auf der Conferenz von Bayonne 1565 mit Recht schließen (Philippson II, 259. 273), wenngleich die daran geknüpften Befürchtungen für die Unterdrückung der neugläubigen Richtung der Begründung entbehren.

Für eine neue eheliche Verbindung Maria's war Lethington in London thätig. Die Hand König Erichs von Schweden, sowie das Anerbieten des Herzogs Heinrich von Nemours aus dem Hause Savoyen, welches Marquis de Morette Ende 1561 überbrachte, lehnte Maria ebenso ab, wie die vom Cardinal von Lothringen 1563 in Innsbruck geplante Ehe mit dem Erzherzog Karl. Von dem Wunsch beseelt, „die größte Königin der Welt zu werden", verlangte sie Don Carlos zum Gemahl (Philippson II, 174; Documentos ineditos para la historia de España XXIV, 450). Allein dieser Plan, welcher vom spanischen Gesandten in London, Quadra, Bischof von Avila, und den spanischen Staatsmännern befürwortet, von Caterina de' Medici und Elisabeth aber ebenso heftig bekämpft wurde, scheiterte an der zaudernden Politik Philipps II. So befand sich Maria, welche Elisabeth nicht befriedigen konnte, von Spanien verlassen war und nirgends einen aufrichtigen Berather hatte, in verzweifelter Lage. Jetzt ließ sie in London kundgeben, sie werde ihren Gatten aus der Hand Elisabeths empfangen. Im Grunde wünschte Elisabeth jede Heirat Maria's zu hintertreiben; um aber ihre wahre Absicht zu verdecken, erhob sie Robert Dudley zum Grafen von Leicester und empfahl ihn Maria als Gemahl. Diese würde demselben ihre Hand gereicht haben, wenn Elisabeth nicht eine Erklärung über die Thronfolge abgelehnt hätte. Aber auch sonst suchte Elisabeth diese Ehe zu hintertreiben, indem sie den Lord Darnley, Sohn des Grafen Lennox und der Lady Margaret Douglas, an den schottischen Hof ziehen ließ. Nun sah sich Cecil bald getäuscht. Den formgewandten, wenn auch geistig beschränkten Darnley, von dem Cecil keinen Erfolg bei Maria erwartet hatte, nahm die schottische Königin als Gemahl an, nicht etwa aus Neigung oder sinnlicher Liebe, sondern durch Elisabeths treulose Politik gezwungen, weil Darnley durch seine Mutter, eine rechte Base Elisabeths, Maria's Anrecht auf die englische Krone verstärkte (Philippson II, 327). Graf Lennox, Darnley's Vater, empfing die ihm aberkannten Ehren und Güter zurück; Darnley selbst, der am 17. Februar 1565 bei Maria erschien, wurde zuvorkommend aufgenommen und bald darauf, da er in eine schwere Krankheit fiel, von ihr selbst gepflegt. Zwischen dem 7. und 10. April 1565 ließ die Königin sich sogar im Geheimen mit Darnley trauen, was vom Standpunkt der Sittlichkeit ernste Rüge verdient. In Schottland fand die Ehe scharfen Tadel ebenso bei den strengen Calvinisten wie im geheimen Rath. Nur mit Mühe konnte Maria durch Zusicherung der Gewissensfreiheit in einer Proclamation vom 12. Juli 1565 die öffentliche Meinung beruhigen. Nun faßten Graf Murray und dessen Schwager, Graf Argyle, den Plan, Maria gefangen zu nehmen; die Ausführung aber wurde durch den persönlichen Muth der Königin im Monat Juli vereitelt. Nachdem Bischof Chisholm von Dunblane mit der Dispense über den zweiten und dritten Grad der Blutsverwandtschaft aus Rom angelangt, fand am Sonntag den 29. Juli 1565 durch John Sinclair, ernannten Bischof von Brechin, die öffentliche Einsegnung von Maria Stuarts und Darnley's Ehe statt. Daß Maria durch die Verbindung mit dem in jeder Beziehung tief unter ihr stehenden Darnley den verhängnißvollsten Schritt ihres Lebens gethan, sollte die nächste Zukunft lehren. Die Abneigung des schottischen Adels wider den unselbständigen, wankelmüthigen Mann wurde verstärkt durch Verleihung des Königstitels, wozu Darnley auch noch die Ehekrone, welche das Recht der Mitregentschaft begründete, zu erlangen wünschte. Zur Erreichung dieses Zieles trat er mit den Feinden seiner königlichen Gemahlin, namentlich aber mit Murray und Genossen, zu deren Aburtheilung Maria ein

Parlament auf den 7. März 1566 nach Edinburg berufen hatte, in Verbindung. In einem nach der Sitte der Zeit abgeschlossenen Bond versprach Darnley dem Grafen Murray, ihn vor den Folgen des Aufstandes (1565) zu schützen, während dieser ihm die Ehekrone, aber auch zugleich die Wegräumung Riccio's, welcher die Uebertragung der letztern an Darnley bekämpfte, zusagte. Am Samstag den 9. März 1566 erlag David Riccio, der Secretär Maria's, in Gegenwart der letztern, deren Leben ebenfalls bedroht war, zu Holyrood den Dolchen der Verschwörer. Nach Nau's Memoiren gewährte Maria, von Murray und Morton gedrängt, den Verschwörern Audienz, lehnte aber ihre Bitte um Begnadigung ab. Morton, Lindsay, Ruthven und Lethington wurden verbannt. „Die nämlichen Männer," so hielt sie Darnley sein Unrecht vor, „welchen Sie den Hof machen, treiben falsches Spiel mit Ihnen. Ich habe diese gedrängt, Ihnen die Ehekrone zu geben, aber meine Bitte wurde abgeschlagen" (Nau, ed. Stevenson 219). Oeffentlich läugnete Darnley seine Betheiligung am Riccio-Mord; damit hatte er den Bond verletzt und sein Leben verwirkt. Auch Maria's Leben hing, wie aus der vom Bischof Chisholm von Dunblane am 11. April 1566 vor Pius V. gehaltenen Rede (Bellesheim II, 448) hervorgeht, während der nächsten Tage nach Riccio's Tode an einem Faden, und die Verschwörer bedrohten jeden Versuch der Befreiung Maria's mit dem Tode. Nur durch eigene kühne Entschlossenheit entkam sie in Begleitung Darnley's und der Gräfin Huntly aus Holyrood nach Dunbar. Dort sammelte sich der königstreue Adel und trieb die Verschwörer nach England, wo sie auf Anregung Murray's Schutz fanden (Nau, ed. Stevenson p. XCIX). Gegen Ende April 1566 wurde Graf Murray wieder in Gnaden aufgenommen, ward aber von Neuem zum Verräther an der Königin, indem er sie mit Mißtrauen gegen Darnley erfüllte, dessen Umtriebe ihn (Murray) 1565 zur Empörung gezwungen hätten. Mitten unter allen diesen Schwierigkeiten blieb Maria ihrem Glauben treu. Am 31. Januar 1566 beglückwünschte sie Pius V. zu seiner Erhebung. Die Feinde der Kirche, betonte sie, weilten im Auslande, im Innern würden sie niedergehalten; doch sei das Schlimmste zu befürchten. Am 11. April 1566 leistete Bischof Chisholm im Namen des schottischen Königspaares vor Pius V. Obedienz. In seiner Antwort vom 16. Juli 1566 gab der Papst die Zusicherung ausreichender Hilfe und sandte dann den Bischof Laureo von Mondovi mit 100 000 Kronen nach Schottland. Allein als er in Paris anlangte, empfing der Nuntius durch den aus Schottland gekommenen Jesuiten Edmund Hay betrübende Nachrichten über die dortigen Zustände, weßhalb er seine Sendung aufgab (Nau, ed. Stevenson p. CXLIV). Nach den im vaticanischen Archiv neu entdeckten Paralipomena des Bischofs John Lesley von Roß verfaßte Maria im Sommer 1566 vor ihrer Niederkunft eigenhändig ihr Testament, welches Lesley, Huntly und Bothwell zu Verwaltern des Reiches während ihrer Behinderung berief. Wie in Todesgefahr empfing sie vor der Niederkunft das heilige Sacrament (Forbes-Leith, Narratives 113). Am 19. Juli 1566 genas sie eines Sohnes, des spätern Jacob VI. Sie soll dann im Herbst desselben Jahres bei Bothwell auf Schloß Hermitage einen Besuch abgestattet haben, der zur Kränkung ihrer Ehre ausgedeutet worden ist. Heute wissen wir aus Nau, daß derselbe „auf Bitten und Rath" ihrer Umgebung geschah, und daß die Königin in Gegenwart von Murray und anderen Herren nur einige Stunden bei Bothwell verbrachte (Nau 239 f.). Nach Jedburgh zurückgekehrt, wo sie die Assisen abhielt, erkrankte die Königin an Gift. Aus der jüngst von Small veröffentlichten „Willenserklärung der Königin Maria von Schottland zur Zeit ihrer schwersten Krankheit nebst ihren Gebeten und Ermahnungen" entnehmen wir, daß sie Murray aufforderte, im Falle ihres Todes die Katholiken nicht zu verfolgen, und daß sie als fromme Katholikin sich auf den Tod vorbereitete. Um die nämliche Zeit muß das Verhältniß zwischen Maria und Darnley nach zeitweiliger Aussöhnung eine Störung erfahren haben. Denn während ihres Aufenthalts in Schloß Craigmillar im December 1566 wurde der Königin durch Bothwell, Huntly, Argyle und Lethington die Scheidung von Darnley angesonnen, was sie aber entrüstet ablehnte. Jetzt verbanden sich die nämlichen Männer in einem von Balfour entworfenen Bond zur Ermordung Darnley's (Hosack, Mary and her Accus. I, 166).

Die am 24. December 1566 der Königin abgedrungene Begnadigung der an Riccio's Mord betheiligten Adeligen brachte Darnley's Unwillen zum Ausbruch. Obwohl auf Schloß Stirling anwesend, hatte er sich von der am 16. December 1566 von Erzbischof Hamilton von St. Andrews daselbst nach katholischem Ritus gespendeten Taufe Jacobs VI. ferngehalten. Jetzt brach er nach Glasgow auf, erkrankte aber im Januar 1567 an den Blattern, während Bothwell, Morton und Maitland auf Schloß Wittingham durch einen Bond seinen Tod beschlossen. Am 21. Januar 1567 kam Maria in Glasgow an, übernahm sogleich die Pflege ihres Gemahls und brachte ihn dann nach Edinburg, wo er in der Propstei Kirk of Field seine Genesung abwartete. Hier besuchte Maria ihn Tag für Tag. Da flog plötzlich in der Nacht vom 9. auf den 10. Februar Darnley's Haus in die Luft, während er selbst im Garten erdrosselt gefunden wurde. Den Zustand Maria's unmittelbar nach der That schildert ein Augenzeuge, Seigneur de Clernault, als verzweifelt (Nau, ed. Stevenson p. CLXII). Obwohl die öffentliche Meinung mit Recht Bothwell als Thäter bezeichnete, so wurde er dennoch am 12. April von dieser Anklage freigesprochen. Das am 14. April versammelte Parlament konnte jetzt die von der Kö-

nigin dem hohen Adel gemachten Vergabungen, welche Darnley stets bekämpft hatte, unbehindert genehmigen. Ueber Maria aber kam die größte Prüfung ihres Lebens, indem ihr eine neue Ehe mit Bothwell angesonnen wurde. Nach den Paralipomena des Bischofs Lesley „haben die geistlichen Lords und der größte Theil der weltlichen Lords, soweit sie zum katholischen Glauben standen, diese Ehe bekämpft". Sie „warnten vor diesem Schritt, der unerlaubt sei und die Königin mit Schande und Schmerz bedecken werde" (Forbes-Leith, Narratives 123). Wiederholten „dringenden" Anträgen setzte Maria ihr „Nein" entgegen. Aber durch eine einstimmige Bittschrift des Adels „lebhaft verfolgt" (poursuivie très-instamment), versprach sie Prüfung der Sache (Nau, ed. Stevenson 245. 246). Jetzt ging Bothwell thatsächlich vor, nahm Maria auf ihrer Heimkehr von Stirling, wo sie ihr Kind besucht, gefangen, entführte sie nach Dunbar und erpreßte ihre Einwilligung zur Ehe. Lesley vermuthet dabei die Anwendung unerlaubter narkotischer Mittel. Während Bothwells katholische Gemahlin, Lady Jane Gordon, sich beim protestantischen Consistorium wegen Ehebruchs ihres Mannes von diesem trennen ließ, strengte der protestantische Bothwell selbst beim katholischen Erzbischof Hamilton von St. Andrews, welchem die Königin am 24. December 1566 Ausübung seiner Jurisdiction gestattet hatte, die Scheidungsklage an und erlangte eine Nullitätserklärung, weil das Hinderniß der Blutsverwandtschaft zwischen ihm und der Lady Gordon nicht gehoben worden. Zwar sind die Prozeßacten nicht mehr vorhanden, aber es hat sich die Dispensationsurkunde des Legaten und Erzbischofs Hamilton vom 17. Februar 1566 (Stuart, A lost Chapter 4; Lindsay 9. 10) erhalten, welche dem delegirten Richter nicht unbekannt sein konnte. Indeß ist zu beachten, daß die Dispens, wie sie heute vorliegt, nach kirchlichem Rechte ungültig war, weil der Legat nur die bestehende Blutsverwandtschaft hob, ohne das Hinderniß der gemischten Religion (Bothwell war seit Jahren eine Hauptstütze der Reformirten) zu beachten. Ob dem kirchlichen Richter dieser Umstand aufgefallen, läßt sich ebenso wenig beurtheilen, als die moralische Schuld der Königin, welcher man die Ertheilung einer Dispensation wahrscheinlich verheimlicht hat. Jedenfalls empfand sie, wie Lesley's Paralipomena zeigen, über die am 14. Mai 1567 nach protestantischem Ritus mit Bothwell eingegangene Ehe bittern Reueschmerz, dem sie vor Lesley in bewegten Worten Ausdruck gab. Um Pfingsten beichtete und communicirte sie (Forbes-Leith, Narratives 123). Nach kirchlichem Recht war die Verbindung Maria's mit Bothwell wegen Furcht und Zwanges ungültig. Auf dieser Anschauung ruhte der jüngst mitgetheilte Erlaß vom 15. Juli 1571, in welchem Pius V. drei schottische Prälaten mit der Untersuchung dieser Ehe und des ihr entgegenstehenden Hindernisses der vis et metus betraute (Histor. Jahrb. VI, 157), sowie der von der Königin dem nach Rom reisenden Bischof Lesley 1575 gegebene Auftrag, bei Gregor XIII. zu bewirken, „der heilige Vater möchte die ohne alles Recht, sondern auf Grund eines Scheinprozesses (pretended procedure) zwischen mir und Bothwell eingegangene sog. Ehe als nichtig erklären" (Nau, ed. Stevenson p. CLXXI). Etwa einen Monat befand Maria sich in der Gewalt Bothwells. Da verbanden sich die nämlichen Verschwörer, welche am Morde Riccio's und Darnley's sich betheiligt hatten, auch gegen Bothwell. Am Carberry Hill stießen die Heere Bothwells und der verbündeten Großen auf einander; Bothwell ward geschlagen, erhielt freien Abzug, floh nach den Orkaden, dann nach Dänemark und starb daselbst 1578 als Gefangener, während Maria auf dem in einem See gelegenen Schloß Lochleven eingekerkert wurde. Hier zwang man sie am 24. Juli 1567, ihre Abdankung zu unterzeichnen, wogegen ihr Sohn Jacob VI. am 29. Juli zu Stirling gekrönt wurde. Maria's Haft, während deren ihre Gesundheit erstarkte und ihre Frömmigkeit sich vertiefte, endete mit ihrer Flucht am 2. Mai 1568. Aber schon am 15. Mai vom Regenten Grafen Murray zu Langside bei Glasgow geschlagen, floh sie gegen den Rath ihrer besten Freunde, namentlich des Erzbischofs Hamilton, auf englisches Gebiet und ward hier sogleich als Gefangene behandelt.

III. Maria in England (1568—1587). Gegen Maria waren von ihrem Halbbruder Murray mancherlei Verleumdungen ausgestreut worden; namentlich wurde sie der Mitschuld am Tode ihres letzten Gemahls bezichtigt. Zur Untersuchung dieser Beschuldigungen berief Elisabeth unter dem Vorsitz des Herzogs von Norfolk eine Conferenz nach York im October 1568. Das erste Anklagematerial gegen Maria erscheint bereits in einer angeblichen Acte des schottischen geheimen Rathes vom 4. December 1567. Hosack, welcher die sämmtlich im Original noch vorhandenen Protokolle untersucht hat, erklärt, daß sie eine solche Acte nicht enthalten. Während die angebliche Acte von Briefen Maria's redet, die sie an Bothwell „geschrieben und unterzeichnet", tragen die in York und Westminster vorgelegten „Cassettenbriefe" keine Unterschrift, woraus die Unächtheit jener Acte erhellt (Hosack, Principal Charges 27—29). Unter Cassettenbriefen versteht man acht Briefe, welche in einem mit dem Buchstaben F (Franz II., Maria's erster Gemahl) gezierten, dem Grafen Bothwell gehörenden Kästchen lagen, das Bothwells Diener Dalgleish aus Schloß Edinburg für seinen Herrn 1568 abholen sollte. Durch Graf Morton wurde der Ueberbringer festgenommen, und so kam das Kästchen in die Hände Murray's, der es in York vorzeigte. Seit 1889 kennen wir den von Morton, dem einzigen Augenzeugen, stammenden Bericht über die Entdeckung der Cassette. Er ermangelt indeß einer genauen Aufzählung der Schriftstücke, und außerdem vermißt man den Hin-

weis, daß die am 7. und 8. December in Westminster vorgelegten Briefe mit den am 21. Juni 1568 gefundenen identisch seien. Ja, Mortons Behauptung, er habe die Cassette von Anfang bis zum 8. December 1568 aufbewahrt, findet ihre officielle Widerlegung in einer Acte des schottischen geheimen Raths vom 15. September 1568, welcher sagt, Murray habe am erstgenannten Tage die Cassette von Morton empfangen (Histor. Jahrb. XII, 782). In York zeigte Murray zum Beweise, daß Bothwell sie mit ihrer Einwilligung entführt habe, fünf angebliche Briefe Maria's, von denen zwei von Glasgow, zwei andere von Stirling an Darnley geschrieben sind. Der letzte Brief, ursprünglich ächt und französisch, enthält in der englischen Uebersetzung offenbare Interpolationen (Hosack l. c. 36). Der Brief des englischen Commissars, Herzogs von Sussex, an Minister Cecil vom 22. October 1568 zeigt deutlich, daß die Commissare Maria für unschuldig hielten und fürchteten, sie möchte jetzt gegen Murray erfolgreich die Anklage auf Vollbringung des Riccio-Mordes erheben (Hosack, Mary and her Accus. I, 518). Nunmehr zog Elisabeth die Verhandlungen nach Westminster und Hampton Court, wo Murray den Boden schon unterwühlt hatte. Die zu York in schottischer Sprache vorgelegten Cassettenbriefe zeigte er zu Westminster in französischer, und außerdem drei andere Briefe Maria's, die vielleicht ächt, aber nicht an Bothwell, sondern an Darnley gerichtet sind. Die neueste Kritik verwirft den wichtigsten derselben als großartige Fälschung. Damit ist zugleich den übrigen Briefen der Boden entzogen. Ranke's Standpunkt, nach welchem die Cassettenbriefe „in der Hauptsache unzweifelhaft ächt" sind, ist gänzlich veraltet. Sie sind vielmehr „ein Lügengewebe, von solcher Durchsichtigkeit, daß nur eine parteiische und oberflächliche Geschichtschreibung davon getäuscht werden kann. Nicht einmal ausgestattet mit Datum, Anrede und Unterschrift, sind sie auch sachlich schlechthin sinnlos und unmöglich" (Bekker 377). In der Schlußverhandlung am 10. Januar 1569 sprach Minister Cecil die schottische Königin von allen Anklagen frei. Während aber Graf Murray, der Verschwörer und falsche Ankläger seiner königlichen Schwester, mit einem Geschenk von 5000 Pfd. St. abreisen durfte, wurde Maria gegen alles Völkerrecht als Gefangene zurückbehalten. Das wiederholte Ersuchen der englischen Regierung, Maria möchte abdanken, wofür man sogar ihren treuen Rathgeber Bischof Lesley gewonnen hatte, lehnte sie beharrlich ab. In der That wäre dieser Schritt mit Anerkennung ihrer Schuld gleichbedeutend gewesen.

Die letzten 17 Jahre waren für Maria eine Zeit härtester Gefangenschaft, welche nur durch Elisabeths Versuche, ihr Schlachtopfer in stets neue Verschwörungen gegen das Staatsoberhaupt zu verwickeln und die immer mächtiger aufkeimende Hoffnung Maria's auf Befreiung zu täuschen, eine traurige Unterbrechung erlitt. Der Aufenthalt in den feuchten Wohnungen zu Bolton, Tutbury, Sheffield und Chatsworth verursachte Maria heftigen Rheumatismus, während der ihr als Hüter bestellte Graf Shrewsbury sie mit ausgesuchter Roheit behandelte, und dessen Gemahlin sogar mit den Waffen der Verleumdung ihre Ehre angriff (Opitz II, 244). Elisabeth ließ es in ihrem bekannten Geiz manchmal an der dürftigsten Ausstattung Maria's fehlen, scheute sich aber nicht, deren Nadelmalereien anzunehmen und dabei zugleich ihren Mordplan immer vorsichtiger zu entwickeln. Jahrelang blieb ihr der Beistand eines Priesters versagt. Der zur Befreiung Maria's von den Grafen Northumberland und Westmoreland 1569 unternommene, aber von ihr nicht gebilligte Aufstand mußte elend scheitern und konnte die Härte ihrer Lage nur verschärfen. Empörend, wider alles natürliche Gefühl war der 1569 vom schottischen Regenten Grafen Murray unternommene, von Knox unterstützte Versuch, die Auslieferung Maria's an die schottische Regierung zu erreichen. Nur das energische Eingreifen des Bischofs Lesley von Roß, welcher dabei durch die Gesandten der katholischen Mächte unterstützt wurde, vereitelte diesen Plan und damit den Mord der Königin. Als dann Murray im Januar 1570 ermordet worden war, wurde Henry Killigrew, mit einer „blutdürstigen Instruction" Cecils versehen, 1572 an den schottischen Regenten Grafen Mar zu ähnlichen Verhandlungen gesandt; diese scheiterten aber ebenfalls an dem Tode des Letztern. Den Herzog von Norfolk, welcher mit Erfolg um Maria's Hand geworben, erreichte aus diesem Grunde als Hochverräther 1572 ein jähes Schicksal, womit der Untergang der Partei der Schottenkönigin in England besiegelt war. Im Monat August 1573 mußte Schloß Edinburg, welches Kirkaldy of Grange und Maitland von Lethington für Maria behaupteten, sich an den Regenten Morton und ein englisches Heer ergeben, womit Maria ihre letzten Parteigänger in der Heimat verlor. Nur zum Schein ließ Elisabeth mit dem Bischof Lesley über Maria's Rückkehr nach Schottland verhandeln, und die über die nämliche Frage zwischen Maria und dem Minister Cecil zu Chatsworth stattgehabten Unterredungen, worüber Maria am 31. October 1570 an Pius V. berichtete, entbehrten durch Elisabeths leere Ausflüchte des gewünschten Erfolges. Auch das ungeschickte Unternehmen des in London ansässigen italienischen Kaufherrn Ridolfi, welches gerade wegen seiner Ungefährlichkeit zu einer Staatssache ersten Ranges aufgebauscht wurde, hatte für Maria verschärfte Haft zur Folge und brachte Lesley zeitweilig in den Tower. Die Hoffnungen, welche Maria an die Thronbesteigung ihres Schwagers Heinrich III. von Frankreich 1574 knüpfte, erwiesen sich ebenso trügerisch, als die romantischen Plane des thatendurstigen Statthalters der Niederlande, Don Juan d'Austria (1577). Nunmehr setzte die Königin

Erwiderung an H. Breßlau, München 1884; J. Stevenson S. J., The History of Mary Stewart from the Murder of Riccio until her Flight into England. By Claude Nau, her Secretary, Edinb. 1883; The same, Mary Stuart, a Narrative of the first eighteen Years of her Life, Edinb. 1886; Colin Lindsay, Mary, Queen of Scots, and her Marriage with Bothwell, Lond. 1883; Will. Forbes-Leith, Narratives of Scottish Catholics under Mary Stuart and James VI., Edinb. 1885; Ninian Winzet, Certain Tractates, edid. J. K. Hewison, Edinb. 1888; Kervyn de Lettenhove, Marie Stuart. L'oeuvre puritaine, 2 vols., Paris 1889; M. Philippson, Histoire du règne de Marie Stuart, 2 vols., Paris 1891; A. Bellesheim, Gesch. d. kathol. Kirche in Schottland, 2 Bde., Mainz 1883; Derſ., in Period. Blätt. 1874, 433 ff. 489 ff., und Hiſt.-pol. Blätt. XCI, 208 ff. XCII, 650 ff.; H. Cardauns, Der Sturz Maria Stuarts, Köln 1883; Hiſt. Jahrb. III, 31. 445; V, 121; XII, 778. [Bellesheim.]

Maria Teresia, Königin von Ungarn und Böhmen, Erzherzogin von Oeſterreich und gekrönte römiſch-deutſche Kaiſerin, wurde am 13. Mai 1717 als die älteſte Tochter Kaiſer Karls VI. und ſeiner Gemahlin Eliſabeth von Braunſchweig-Wolfenbüttel geboren. Als die 16jährige, einfach und ſtreng erzogene Prinzeſſin in den Staatsrath eingeführt wurde, in welchem eben der polniſche Wahlkrieg zur Sprache kam, ließ ſie bereits die große Regentin ahnen, die durch ihren männlichen Geiſt und Charakter die Retterin der Monarchie zu werden von der Vorſehung beſtimmt war. Dem Wunſche der Eltern und ihrer eigenen Herzensneigung entſprechend, reichte ſie am 12. Februar 1736 dem Herzog Franz Stephan von Lothringen ihre Hand, hielt mit ihm, als derſelbe Großherzog von Toscana wurde, am 20. Januar 1739 ihren Einzug in Florenz und beſtieg nach dem plötzlichen Tode ihres Vaters (20. October 1740) in Wien den öſterreichiſchen Thron. Von allen Seiten wurde der jungen Fürſtin der rechtmäßige Beſitz ihrer Lande beſtritten. Karl VI. hatte nämlich durch die pragmatiſche Sanction das habsburgiſche Erbfolgegeſetz dahin abgeändert, daß in Ermanglung männlicher Erben die Nachfolge an ſeine älteſte Tochter und ihre Descendenten übergehen ſollte, und hatte dazu nicht bloß die Zuſtimmung ſeiner Stände, ſondern auch die Garantie der meiſten europäiſchen Höfe erlangt. In der fortwährenden Hoffnung jedoch auf die Möglichkeit männlicher Nachkommenſchaft hatte der Kaiſer unterlaſſen, durch Veranſtaltung einer römiſchen Königswahl zu Gunſten ſeines Eidams das Kaiſerthum bei der öſterreichiſchen Monarchie zu erhalten. Kaum hatte nun Karl VI. die Augen zugedrückt, als der bayriſche Geſandte, Graf Perusa, im Namen ſeines Kurfürſten Karl Albrecht die Erklärung abgab, daß der Kurfürſt vermöge ſeiner Abſtammung von Anna, der älteſten Tochter Ferdinands I., die Großherzogin von Toscana nicht als Erbin der öſterreichiſchen Monarchie anzuerkennen vermöge, bevor ſeine näheren Anrechte geprüft ſeien. Er berief ſich dabei auf die teſtamentariſche Verfügung Ferdinands I., worin feſtgeſetzt ſei, daß in Ermanglung männlicher Erben von Seiten ſeiner Söhne die Nachkommen ſeiner älteſten Tochter in die Erbfolge eintreten ſollten. Er hatte jedoch gegen ſich die Originalurkunde dieſer teſtamentariſchen Verfügung, wie ſie in Wien niedergelegt war, worin jene Erbfolge bloß in Ermanglung ehelicher Leibeserben enthalten war. Weil dem Geſandten eine Entdeckung von einer Fälſchung dieſer Urkunde nicht möglich war, ſuchte er zu beweiſen, daß unter dem Ausdrucke eheliche Leibeserben nur männliche verſtanden werden können, und verließ (20. November 1740) Wien mit Zurücklaſſung einer Erklärung, worin Bayern ſeine Rechtsanſprüche auf alle öſterreichiſchen Erblande geltend machte. Zugleich lauerte Preußen im Hinterhalte, ſich Beute zu holen. Schon Mitte December 1740 rückte Friedrich II. mit 30 000 Preußen in Schleſien ein, unter dem Vorgeben, das Herzogthum Schleſien, welches ſeinen Reichslanden zur Vormauer diene, gegen diejenigen ſicherzuſtellen, welche an die Erblande des öſterreichiſchen Hauſes „einige Prätenſion“ haben zu können glaubten. Zugleich verſprach er der bedrängten Maria Thereſia ſeine Mitwirkung zur Aufrechthaltung der pragmatiſchen Sanction, ſeine Stimme für die Erwählung ihres Gemahls zum römiſchen Kaiſer und einen Vorſchuß von zwei Millionen Thalern; dafür wolle er ſich mit der Abtretung des ganzen Herzogthums Schleſien, als Belohnung für ſo wichtige Dienſte und Entſchädigung für die dabei zu übernehmende Gefahr, begnügen. Maria Thereſia wies das Anerbieten entſchieden mit der Erklärung zurück, daß ſie nicht Willens ſei, ihre Regierung mit Zerſtücklung ihrer Staaten anzufangen. Sie ſehe ſich ehren- und gewiſſenshalber genöthigt, die pragmatiſche Sanction wider alle mittelbaren und unmittelbaren Angriffe zu vertheidigen. Keine Gelegenheit ſchien der alten Politik Frankreichs, die auf Schwächung des habsburgiſchen Hauſes gerichtet war, günſtiger, als eben deſſen damals verhängnißvolle Lage. Der verſchlagene Graf v. Belleisle faßte dieſen Plan, für den er auch den alten Cardinal Fleury zu gewinnen wußte, mit aller Zuverſicht auf und ſah in den von mehreren Mächten erhobenen Erbanſprüchen die Möglichkeit einer Zerſtückelung Oeſterreichs. Nach einer Rundreiſe durch Deutſchland hatte er bereits in einer Verabredung mit dem Kurfürſten von Bayern auf dem Schloſſe Nymphenburg die Theilung auf der Landkarte entworfen. Es kam ſodann ein förmlicher Bundesvertrag zu Stande zwiſchen Bayern, Frankreich und Spanien (22. und 28. Mai 1741). Die beiden letzteren verſprachen dem Kurfürſten ihre Unterſtützung zur Erlangung der Kaiſerwürde; dieſer dagegen dem Könige von Spanien die Einhändigung der öſter-

reichischen Besitzungen in Italien, und dem von Frankreich den ungestörten Besitz der Länder und Städte, welche er am Rheine besetzen würde. Der Kurfürst eröffnete nun den Krieg mit der Besetzung von Passau, rückte dann, verstärkt durch ein französisches Heer unter Belleisle, in Oberösterreich ein, nahm Linz ohne Schwertstreich und legte sich, nachdem die Stände ihm gehuldigt, den Titel eines Erzherzogs von Oesterreich bei. Auch König August von Sachsen schloß sich den Verbündeten an und schickte 20 000 Mann zur Besitznahme Mährens nach Böhmen. König Georg II. von England, der Maria Teresia zu Hilfe ziehen wollte, wurde durch ein französisches und ein preußisches Heer daran gehindert, und mußte als Kurfürst von Hannover das Versprechen geben, Karl Albrecht von Bayern bei der Kaiserwahl die Stimme zu geben; Rußland wurde durch eine auf französischen Betrieb erfolgte Kriegserklärung von der Hilfeleistung abgehalten. Inzwischen hatte Friedrich II. in Schlesien festen Fuß gefaßt und schloß ein Schutz- und Trutzbündniß mit Bayern, in welchem er sich Schlesien und die Grafschaft Glatz gewährleisten ließ. Am 7. November 1741 empfing er zu Breslau die Huldigung der niederschlesischen Stände. Ebenso bemächtigten sich die Sachsen, Franzosen und Bayern (26. November 1741) durch einen nächtlichen Ueberfall Prags. Der Kurfürst nahm den Titel eines Königs von Böhmen an und empfing die Huldigung von den vier Ständen des Königreichs. In dieser bedrängten Lage fand Maria Teresia ihre letzte Zuflucht bei den Ungarn. Kaum war Karl Albrecht (24. Januar 1742) einstimmig zum Kaiser gewählt und (12. Februar) als Karl VII. mit großem Prunke gekrönt worden, da fing auch das Glück an, ihn zu verlassen und sich auf die Seite der Königin von Ungarn zu wenden. Bereits war sie in den Stand gesetzt, zwei neue Heere in das Feld zu stellen. Mit dem einen rückte ihr Gemahl in Böhmen ein, mit dem andern eroberte der General Bärenklau Oberösterreich wieder, besetzte Bayern und rückte am 13. Februar in München ein, wo vor wenigen Tagen die Erwählung des Kurfürsten zum Kaiser gefeiert worden war. Spaltung und Eifersucht unter den Verbündeten begünstigte Teresia's Glück noch mehr. Durch Vermittlung des englischen Gesandten Hyndfort wurde mit Friedrich von Preußen zu Breslau Friede geschlossen (11. Juni 1742). Nieder- und ein großer Theil von Oberschlesien nebst der Grafschaft Glatz wurde infolge desselben an den König von Preußen und dessen Erben für immer abgetreten, wogegen dieser alle seine Truppen aus den Ländern der Königin zurückzuziehen und allen Bündnissen mit ihren Feinden zu entsagen sich verpflichtete. Für die katholische Kirche Schlesiens wurde Aufrechthaltung ihres bisherigen Besitzstandes mit Vorbehalt der den Protestanten zu gewährenden unumschränkten Gewissensfreiheit und der dem Souverän zustehenden Gerechtsame festgesetzt. Als infolge dieses Friedensschlusses auch Sachsen sich von den Verbündeten lossagte, wurde das Uebergewicht der österreichischen Waffen immer mächtiger. Der Kaiser mußte sich nach Frankfurt flüchten, und seine eigenen Unterthanen mußten der Königin von Ungarn die Huldigung leisten. Nach dem Anschluß der sog. pragmatischen Armee, welche unter Georg II. von England zur Unterstützung Oesterreichs gekommen war, dachte man daran, den Krieg nach Frankreich zu verlegen. Ein Bündniß zu Worms (23. September 1743) zwischen England, Oesterreich, den Generalstaaten und dem Könige von Sardinien, dem sich bald auch der sächsische Hof anschloß, garantirte Maria Teresia auf's Neue die Aufrechthaltung der pragmatischen Sanction. Dafür erklärte nun Frankreich im eigenen Namen den Krieg an Oesterreich und England, und Ludwig XV. begab sich selbst zu der Armee, welche in die Niederlande eingefallen war. Da Friedrich von Preußen besorgen mußte, infolge jenes Bündnisses Schlesien wieder zu verlieren, schloß er im Einverständnisse mit Frankreich zu Frankfurt mit Bayern eine Union ab zur Wiedereroberung Böhmens und fiel (August 1744) mit 80 000 Mann von drei Seiten in dasselbe ein. Er mußte es aber bald wieder räumen, und ebenso bald war ganz Schlesien wieder in den Händen der Oesterreicher. In einer kräftigen Proclamation an das schlesische Volk setzte Maria Teresia die widerrechtlichen Ansprüche Friedrichs auseinander. Das mörderische Treffen bei Kesselsdorf (15. December 1745) und der Friede von Dresden vereitelten aber ihre Hoffnung auf die nahe Möglichkeit einer vollständigen Vernichtung ihres Gegners. Der Dresdener Friedensschluß bestätigte auf's Neue die im J. 1742 zu Breslau und Berlin geschlossenen Verträge, worauf Friedrich in einer besondern Urkunde die bereits zu Gunsten Franz Stephans ausgefallene Kaiserwahl anerkannte. Karl VII. war nämlich (20. Januar 1745) zu München plötzlich gestorben. Sein 18jähriger Sohn Maximilian Joseph sah sich bald außer Stande, das Bündniß mit Frankreich und Preußen aufrecht zu erhalten, und entschloß sich deßhalb zu einer Aussöhnung mit Oesterreich. Es wurde zu Füssen (22. April 1745) ein Friedensvertrag abgeschlossen, worin Maria Teresia alle in Bayern gemachten Eroberungen zurückgab, sowie die Kaiserwürde des verstorbenen Kurfürsten anerkannte, Maximilian Joseph dagegen allen Ansprüchen auf die österreichische Erbfolge entsagte, die pragmatische Sanction anerkannte und dem Großherzog Franz seine Stimme bei der künftigen Kaiserwahl zusagte. Diese erfolgte am 13. September 1745 und fiel trotz der Umtriebe Frankreichs auf Franz Stephan, der am 4. October zum Kaiser gekrönt wurde. Mit diesem Ereignisse ging ein sehnlicher Wunsch von Maria Teresia in Erfüllung: einer fast ebenso entscheidenden ging sie entgegen. Der Friede von Aachen (18. October 1748) sicherte für Oesterreich auf's Neue die pragmatische Sanction, und Maria Teresia sah sich wiederum im Besitze aller

ihrer Länder, mit Ausnahme des Herzogthums Schlesien und der Grafschaft Glatz, sowie der Herzogthümer Parma, Piacenza und Guastalla, welch letztere sie an den spanischen Infanten Don Philipp abgetreten hatte.

Von einer Regentin, welche erklärte, lieber ihren letzten Edelstein verkaufen zu wollen, als auf Schlesien zu verzichten, war im Voraus zu erwarten, daß sie mit nicht minderer Energie die Zügel der innern Regierung ihrer Erbstaaten in die Hand nehmen werde, als mit der sie die Erhaltung derselben verfolgt hatte. Wirklich gewann das österreichische Staatsleben unter ihrer 40jährigen Regierung einen Aufschwung, wie ihn dasselbe kaum unter einem ihrer Vorgänger gefunden hatte. Bei ihrem Regierungsantritte hatte sie ihren Gemahl, den Kaiser, zum Mitregenten ihrer Erbstaaten ernannt; derselbe betrachtete sich aber ihr gegenüber für kaum mehr als einen Privatmann und begnügte sich, den Geheimraths-Sitzungen beizuwohnen. Eine der ersten Sorgen der Kaiserin war die Hebung der durch den Krieg allzusehr in Anspruch genommenen Finanzen, und alsbald steigerten sich dieselben trotz des Verlustes von Schlesien und Parma bedeutend. Eine neue Organisation des Heer- und Kriegswesens unter der Leitung Dauns war gegenüber dem vorgeschrittenen Militärwesen Friedrichs II. dringendes Bedürfniß. Für ausgezeichnete militärische Verdienste stiftete die Kaiserin nach dem Siege bei Collin den von ihr benannten Maria-Teresia-Orden. Im Justizfache wurden ebenfalls bedeutende Reformen vorgenommen, und namentlich ward die Folter abgeschafft. Industrie und Handel, sowie überhaupt Vermehrung der materiellen Staatskräfte lagen ihr besonders am Herzen. Die Schulen und Lehranstalten blieben dabei nicht vergessen; die Gründung der Ritterakademie zu Kremsmünster, des Theresianums, des Observatoriums sowie der orientalischen Akademie geben davon Zeugniß. Die Leitung des Studienwesens war noch in den Händen der Jesuiten. Die Reformlust der Kaiserin begann aber eine gefährliche Richtung zu nehmen, als sie durch eine kirchenfeindliche Partei am Hofe auch auf das kirchliche Gebiet hinübergelenkt wurde. Wie Maria Teresia nicht nur die Mutter Josephs II., sondern auch die Mutter des Josephinismus war, s. im Art. Joseph VI, 1849 ff. Die kirchenfeindliche Partei, an deren Spitze der Minister und Rathgeber der Kaiserin, Wenzel Graf von Kaunitz, ihr Leibarzt van Swieten, sowie der Logenmeister Sonnenfels standen, gewann bei Maria Teresia um so leichtern Einfluß, je mehr sie ihre kirchenfeindlichen Bestrebungen mit dem Scheine politischer Nothwendigkeit zu umgeben wußte und in ihrem Sohne Joseph, der nach dem Tode seines Vaters (18. August 1765) zum römischen Könige gewählt und von Maria Teresia zum Mitregenten ernannt wurde, einen gelehrigen Schüler fand. Es scheint fast eine Concession an die Politik Frankreichs zu sein, wenn die Kaiserin auf die Einflüsterungen dieser Partei hin zuerst den Jesuiten ihren Einfluß entzog. Nicht lange nach dem Aachener Frieden sollte nämlich ein großer Wendepunkt in der österreichischen Politik eintreten. Mißtrauisch geworden auf das englische Cabinet, dachte Maria Teresia daran, in eine engere Verbindung mit Frankreich um jeden Preis zu treten. Deßhalb konnte sie sich sogar dazu verstehen, sich mit der Maitresse Pompadour zu diesem Zwecke in eine vertrauliche Correspondenz einzulassen und sie mit dem Titel Madame ma chère soeur et cousine anzureden, während es ihr sonst zur Qual und zum Aerger war, wenn sie mit Personen schriftlich verkehren mußte, die mit jener auf gleicher Stufe der Sittlichkeit standen, z. B. Elisabeth oder Katharina von Rußland (s. Anemonen aus dem Tagebuch eines alten Pilgersmannes, Jena 1845, II, 231 und III, 22 f.). Wirklich kam das gewünschte Bündniß zu Stande (1. Mai 1756) und hatte den siebenjährigen Krieg zur Folge. Diese Rücksicht auf den französischen Hof bestimmte sie auch, den schwer bedrängten Clemens XIII. im Stiche zu lassen, der sie und ihre Nachfolger mit dem auszeichnenden Titel Apostolischer König beehrt hatte. Schwieriger war es für die kirchenfeindliche Partei, die Kaiserin zur Durchführung der Aufhebungsbulle des Jesuitenordens zu bestimmen und sie den bourbonischen Höfen willfährig zu machen. Schon im J. 1770 gab Joseph dem Herzog von Choiseul zu verstehen, daß es schwer halten werde, seine Mutter für die Intriguen des Herzogs zu gewinnen, vertröstete ihn aber mit dem Einflusse Kaunitzens, der mit der Aufhebung einverstanden und nicht gewohnt sei, „die Sachen nur halb zu thun“ (s. Anemonen IV, 143). Entschieden stellte auch die Kaiserin den häufigen Bestürmungen wider die Jesuiten die Erklärung entgegen, „sie begreife nicht, wie denn ein Orden so verkehrt und verderbt sein könne, dem so viele fromme Geistliche, Prediger in fremden Zonen und unter wilden Völkern, dem so große Gelehrte in verschiedenen wissenschaftlichen Gebieten angehörten“. Mit derselben Anerkennung des Ordens sprach sie sich dem französischen Botschafter Cardinal Rohan gegenüber aus (a. a. O.). Es ist eine von Gorani (Mémoires secrets et critiques des gouvernements etc., Paris 1793, II, 59) erfundene Lüge, Maria Teresia habe einmal ihrem Beichtvater Kauphenhutter eine Generalbeicht abgelegt und ihm das Verzeichniß ihrer Sünden schriftlich übergeben; eine Abschrift davon habe sofort der gewissenlose Pater an seine Ordensgenossen nach Rom gesandt; es habe sich aber auch der König von Spanien eine Copie zu verschaffen gewußt und dieselbe der Kaiserin zugeschickt, um ihrer Vorliebe für die Jesuiten ein Ende zu machen; auf dieses hin sei nun Maria Teresia bereitwillig in die Pläne der bourbonischen Höfe in Betreff der Aufhebung des Jesuitenordens eingegangen. Die Böswilligkeit dieser Anekdote liegt um so mehr auf platter Hand,

nem Handbillet an Kaunitz aus
, 46 f.).
Ereigniß sollte noch den Schluß
en Lebens der Kaiserin bilden; es
er bayrische Erbfolgekrieg (s. d. Art.
. Derselbe war ihr um so lästiger g-
zweifelhafter das Recht und je unem-
das Glück auf ihrer Seite war. Deß-
te sie zum Aerger ihres Sohnes Joseph
ihres Ministers Kaunitz eine alsbaldige Be-
ung desselben herbeizuführen, was ihr auch
dem Frieden von Teschen (13. März 1779)
gelang. Im darauffolgenden Jahre,
. October 1780, hatte sie schon eine Ahnung
ihrem herannahenden Tode. Die in ihrer
gend mit außerordentlicher Schönheit begabte
erin ward nämlich in ihrem spätern Alter in-
ge einer Pockenkrankheit und eines unglücklichen
alles sehr verunstaltet, und ihre übermäßige Cor-
ulenz machte ihr das Gehen unmöglich. Als sie
nun eben das Grab ihres Gatten besuchte, brach
das eine Seil des Stuhles, auf dem sie in die Gruft
hinuntergelassen worden, und darin eine Vor-
bedeutung ahnend, rief sie: „Er will mich behalten
— ich komme bald.“ Sie hatte sich nicht getäuscht.
Von einem heftigen Brustcatarrh befallen, starb sie
nach wenigen Wochen am 29. November 1780,
nachdem sie zuvor ihren Sohn Joseph beschworen
hatte, von der Religion seiner Väter niemals zu
lassen. Wenn der Verfasser der Anemonen sagt:
„Die Frau hat kaum gelebt, die zugleich größer
auf dem Throne und makelloser im Privatleben
gewesen wäre, als diese Fürstin“, so scheint uns
dieses Lob, wenn auch sehr groß, doch nicht über-
trieben. Jedenfalls ist dasselbe gerechtfertigt, wenn
man sie mit anderen Personen ihres Geschlechtes,
die zu ihrer Zeit auf Thronen saßen, z. B. einer
Elisabeth oder Katharina von Rußland, in Ver-
gleich bringt. Sie war das Muster einer treuen
Gattin und blieb mit einer außerordentlichen Zärt-
lichkeit und Treue ihrem Gatten ergeben, wenn sie
gleich eine solche weniger auf seiner Seite fand.
Sein unerwarteter Tod, der zu Innsbruck während
der Vermählungsfeierlichkeiten des Erzherzogs Leo-
pold mit der Infantin von Spanien, Maria Luise,
erfolgte (1765), versetzte sie in eine tiefe Trauer, so
daß sie während ihres ganzen Lebens die Trauer-
kleider nicht mehr ablegte. Mit ihren eigenen Hän-
den fertigte sie des Kaisers Leichentuch und ging
mit dem Gedanken um, ihr Leben in einem Klo-
ster zu beschließen. Den 18. jeden Monats schloß
sie sich einsam ein und weilte stundenlang in der
Gruft bei den Kapuzinern an Franzens Grabmonu-
ment. Mit besonderer Vorliebe nahm sie sich der
Wittwen und Waisen an, wie ihr denn überhaupt
die Wohlthätigkeit fast zur Leidenschaft geworden
war. „Man muß mich tödten,“ soll sie einmal
Joseph gegenüber geäußert haben, „wenn man
mich hindern will, Wohlthaten zu erzeigen.“ Wie
sie eine treue Gattin war, war sie auch eine lie-
bende Mutter. Von ihren sechs Söhnen und sechs

Töchtern überlebten sie folgende: 1. Joseph II., ihr Nachfolger; 2. Leopold, Großherzog von Toscana und Nachfolger Josephs; 3. Friedrich, Gouverneur der Lombardei; 4. Maximilian, Großmeister des deutschen Ordens. Die Wahl dieses letzten Sohnes zum Coadjutor von Münster und Köln lag ihr vor ihrem Lebensende noch besonders am Herzen. Sie hoffte dadurch einen nicht unbedeutenden Einfluß für das österreichische Haus im Norden Deutschlands zu gewinnen. Allein nicht nur Friedrich von Preußen stand einer solchen Wahl entgegen, sondern sie hatte auch den alten Kurfürsten von Köln, Maximilian Friedrich, gegen sich, der die Wahl gerne auf seinen Staatsminister im Hochstift Münster, den um das Schul- und Erziehungswesen nicht unverdienten Freiherrn Franz von Fürstenberg, gelenkt hätte. Allein da Fürstenberg für einen Anhänger Preußens galt, das damals im Erzstifte Köln wenig Sympathien hatte, so wußte der in demselben regierende Minister v. Belderbusch seine Wahl auf eine schlaue Weise zu hintertreiben. Er forderte, angeblich im Namen des Kurfürsten, den Prinzen Joseph Christian von Hohenlohe-Waldenburg-Bartenstein, welcher kölnischer Domgraf und Domherr in Straßburg und Breslau war, auf, sich um die Coadjutorie zu bewerben und den Kurfürsten selbst um Unterstützung hierzu anzugehen. Der Anschlag gelang vollkommen. Denn nun wußte Belderbusch dem Kurfürsten diese Bewerbung als eine vom König von Preußen angestiftete darzustellen, so daß derselbe nicht nur die Einwilligung in die Wahl des Erzherzogs Maximilian gab, sondern auch noch ein besonderes Empfehlungsschreiben für denselben an das Capitel von Köln richtete. Die Protestation Friedrichs gegen diese Wahl machte, daß sie um so sicherer zu Stande kam, zu Köln am 7. August 1780 und bald darauf (16. August) auch zu Münster (s. d. Art. Fürstenberg IV. 2059, und Köln VII. 885). Außerdem hinterließ Maria Teresia noch Töchter: 5. Maria Anna, Äbtissin von Prag und Klagenfurt; 6. Maria Christina, vermählt an Albrecht von Sachsen, Sohn des Königs August III. von Polen; 7. Maria Elisabeth, Äbtissin zu Innsbruck; 8. Maria Amalia, Gemahlin des Herzogs Ferdinand von Parma; 9. Maria Charlotte Luise, Gemahlin Ferdinands IV., Königs beider Sicilien, und endlich 10. die unglückliche Marie Antoinette, Königin von Frankreich.

Es ist auffallend, wie [illegible] unter der Regierung Maria Teresia's [illegible] des [illegible] be[illegible] [illegible]

und Räthe, welche die Träger jener politischen Richtung waren, sie die gefährliche Stellung, welche sie der Kirche gegenüber einnahm, in ihren Folgen nicht begriff, noch auch bei ihren Uebergriffen in das kirchliche Gebiet sich eines Widerspruchs mit ihrem kirchlichen Glauben bewußt war. Dabei war aber Maria Teresia persönlich eine fromme Frau und dem katholischen Glauben von Herzen ergeben. Sie soll selbst ein Gebetbuch geschrieben haben und wohnte täglich zwei heiligen Messen bei. Indeß schützte sie ihre Frömmigkeit nicht immer gegen die Aufwallungen leidenschaftlicher Gereiztheit, noch auch gegen Verletzungen ihrer Gewissenhaftigkeit in Fällen, wo politische Nothwendigkeit solche ihr zu gebieten schien, wie dieses z. B. in jenem Briefe an die Pompadour der Fall war. Immerhin wird aber die Geschichte einer Persönlichkeit die Anerkennung ihrer Vorzüge nicht versagen, deren politischer Gegner ihr nach dem Tode das schöne Zeugniß gibt: „Sie hat dem Throne und ihrem Geschlechte Ehre gemacht; ich habe sie bekriegt, aber ich bin niemals ihr Feind gewesen" (Oeuvres de Frédéric XI, 292). Von ihren Briefen sind herausgegeben die Correspondenz mit Joseph II., 3 Bde., Wien 1867 (von Arneth); mit Marie Antoinette und Graf Mercy-Argenteau, 3 Bde., Paris 1871 (von Arneth und Geffroy); mit den Kindern und ihren Freunden, 4 Bde., Wien 1881 (von Arneth). (Vgl. Wolf, Oesterreich unter Maria Theresia, Wien 1856; Arneth, Gesch. Maria Theresia's, 10 Bde., Wien 1863 bis 1879.) [Khuen.]

Maria-Laach, Benedictinerabtei, zuletzt Collegium der Jesuiten in der Diöcese Trier, unfern von Coblenz und Andernach, ward von Pfalzgraf Heinrich II. gegründet, der, weil seine Ehe kinderlos geblieben war, unter Zustimmung und Mitwirkung seiner Gemahlin Adelheid von Orlamünde sich im J. 1093 entschloß, in der Nähe seiner Pfalz am Laacher See eine klösterliche Niederlassung zu gründen und auszustatten. Er legte die Fundamente zu dem großartigen Kirchenbau und baute, wie aus dem frühromanischen Stile der Krypta unter dem Westchore zu erkennen ist, nur noch diese vollendet, als er schon am 12. April 1095 starb. Sein von ihm adoptirter Stiefsohn, Pfalzgraf Siegfried, sollte das Begonnene zu Ende führen, legte aber erst um 1110 Hand an's Werk und erbaute zunächst den Ostchor mit den beiden [illegible] Thürmen, [illegible] [illegible]

Kaiserin einmal bekanntlich
sondern Parhammer hieß.
kannt, daß nie und nirgends
ündenverzeichniß schriftlich
re denn, daß sie stumm seien,
n bekanntlich der Fall nicht
eines solch schriftlichen Ver-
hon hingereicht, das Miß-
gen ihren Beichtvater zu er-
ewiß einer Veröffentlichung
durft. Diese colossale Lüge
m sogen. Jesuiten-Katechis-
in Leipzig erschien und eine
ften gegen die Jesuiten ist,
reduciren: Bei der ersten
J. 1772 habe die Kaiserin
ihren Beichtvater, den Je-
ragt, inwieweit diese Hand-
men sollte, gerecht sei. Der
er in einem so schwierigen
habe, habe sich bei seinen
Raths zu erholen gesucht.
nem Briefe habe sich jedoch
ndte am römischen Hofe,
erschaffen gewußt und die-
Kaiserin ungünstig gegen
n (Grégoire, Geschichte der
25, I, 168). Ein nicht un-
ngsgrund, warum sie dem
gab, scheint in der Angabe
moires pour servir à l'hi-
17, 138) zu liegen, daß
der frommen Maria Teresia
erstand als eine Versündi-
Auctorität dargestellt habe;
annimmt, daß auf die Kai-
res schlauen Kanzlers Kau-
n den Dauphin von Frank-
r sei von ihrem Nachgeben
n Eindruck machte. Nicht
und Gewissensunruhe als
itenordens hatte für Maria
n und Rußland längst pro-
vollzogene Theilung Polens
Schmerze sah sie die Unter-
n durch die Gewaltthätig-
Rußland und deren Plan,
n. Deßhalb unterstützte sie
erklärte, nie eine Zerstück-
her Art sie auch sei, zugeben
unitz ein Eingehen auf das
inen unvermeidlichen politi-
siegte in ihr die Lust, die
u genießen, über ihre Ge-
ie unterzeichnete den Kau-
er beigefügten Bemerkung:
große und gelehrte Männer
aber schon längst todt bin,
vas hervorgeht aus dieser
vas bisher gerecht und hei-
sprach sich ihr beunruhig-
tes Gewissen in einem Handbillet an Ka
(s. Anemonen IV, 46 f.).

Ein wichtiges Ereigniß sollte noch de
des vielbewegten Lebens der Kaiserin bi
war dieses der bayrische Erbfolgekrieg
Joseph II.). Derselbe war ihr um so lä
worden, je zweifelhafter das Recht und
schiedener das Glück auf ihrer Seite wa
halb suchte sie zum Aerger ihres Sohn
sowie ihres Ministers Kaunitz eine alsba
endigung desselben herbeizuführen, was
in dem Frieden von Teschen (13. Mä
glücklich gelang. Im darauffolgende
18. October 1780, hatte sie schon ein
von ihrem herannahenden Tode. Die
Jugend mit außerordentlicher Schönhe
Kaiserin ward nämlich in ihrem späte
folge einer Pockenkrankheit und eines u
Falles sehr verunstaltet, und ihre überm
pulenz machte ihr das Gehen unmögli
nun eben das Grab ihres Gatten besu
das eine Seil des Stuhles, auf dem sie i
hinuntergelassen worden, und darin
bedeutung ahnend, rief sie: „Er will m
— ich komme bald.“ Sie hatte sich nic
Von einem heftigen Brustcatarrh befal
nach wenigen Wochen am 29. Nove
nachdem sie zuvor ihren Sohn Joseph
hatte, von der Religion seiner Väter
lassen. Wenn der Verfasser der Ane
„Die Frau hat kaum gelebt, die zu
auf dem Throne und makelloser im
gewesen wäre, als diese Fürstin“, so
dieses Lob, wenn auch sehr groß, do
trieben. Jedenfalls ist dasselbe gerecht
man sie mit anderen Personen ihres
die zu ihrer Zeit auf Thronen saßen
Elisabeth oder Katharina von Rußl
gleich bringt. Sie war das Muste
Gattin und blieb mit einer außerorde
lichkeit und Treue ihrem Gatten erge
gleich eine solche weniger auf seiner
Sein unerwarteter Tod, der zu Innsb
der Vermählungsfeierlichkeiten des Er
pold mit der Infantin von Spanien,
erfolgte (1765), versetzte sie in eine tie
daß sie während ihres ganzen Lebens
kleider nicht mehr ablegte. Mit ihren
den fertigte sie des Kaisers Leichentu
mit dem Gedanken um, ihr Leben in
ster zu beschließen. Den 18. jeden M
sie sich einsam ein und weilte stunden
Gruft bei den Kapuzinern an Franzens
ment. Mit besonderer Vorliebe nahm
Wittwen und Waisen an, wie ihr den
die Wohlthätigkeit fast zur Leidensch
war. „Man muß mich tödten,“ so
Joseph gegenüber geäußert haben,
mich hindern will, Wohlthaten zu erz
sie eine treue Gattin war, war sie a
bende Mutter. Von ihren sechs Söhne

lichen Querschiffes mit dem viereckigen Thurm über dessen Mittelraum und ganz besonders die Errichtung des reich verzierten Westchores mit den beiden runden Treppenthürmen zu verdanken. Die Kirche wurde am 12. August 1156 zu Ehren der allerheiligsten Dreifaltigkeit durch Erzbischof Hillin von Trier consecrirt und unter den Schutz der allerseligsten Jungfrau (Maria ad Lacum) und des hl. Nicolaus gestellt. Der Bau der äußerst zierlichen Vorhalle nach Westen mit ihren zwei prachtvoll decorirten Portalen gehört dem Ende des 12., und die Anlage der Kreuzgänge, welche sich an das südliche Seitenschiff anschlossen, leider aber nach Aufhebung des Klosters niedergelegt wurden, wahrscheinlich dem Anfange des 13. Jahrhunderts an. Als die älteste noch vorhandene Basilika in Deutschland, welche von vornherein auf Kreuzgewölbe angelegt ist, wird die Kirche zu Laach als eine Perle der ganzen romanischen Baukunst gepriesen. Hier in diesem majestätischen Gotteshause, in dem einsamen Thalkessel, an den Ufern des waldumkränzten Sees war der rechte Platz für ein beschauliches und zugleich dem Studium und der Arbeit gewidmetes Ordensleben. Der fromme Stifter hatte Benedictiner der Cluniacenser Reform aus der auf seinen Besitzungen in Flandern liegenden Abtei Affligbem berufen. Das anfängliche Priorat wurde 1127 zur Abtei erhoben und erhielt aus Affligbem den ersten Abt Giselbert. Dieser erwarb 1138 von Papst Innocenz II. eine Bestätigungsurkunde für die Abtei nebst dem Rechte freier Abtswahl und vermehrte den Besitzstand des Hauses durch weitere Erwerbungen. Wichtig war der unter ihm eintretende Wechsel der Schirmvögte. Siegfrieds Sohn Wilhelm hatte durch letztwillige Verfügung die Abtei der Kirche des hl. Petrus überwiesen. Erzbischof Arnold von Köln gestattete 1144 den Ordensleuten, sich einen näher wohnenden Schirmvogt jedesmal selbst zu wählen, behielt sich aber die Hoheitsrechte vor, so daß seit dieser Zeit die Abtei in geistlichen Dingen vom Trierer, in weltlichen aber vom Kölner Erzbischof abhängig war. Von dem guten Geiste, welcher unter ihm (bis 1152) die Brüder beseelte, legt seine Grabschrift Zeugniß ab:

Praeclarus genere, meritis praeclarior, Abbas
Gilbertus jacet hic, virtutis regula cunctis.

Dasselbe Lob gebührt der großen Mehrzahl seiner 40 Nachfolger, von welchen hier nur diejenigen hervorgehoben werden, an deren Namen sich bedeutendere Ereignisse knüpfen. Auf Giselbert folgte Fulbert (1152—1177). Er förderte das wissenschaftliche Streben seiner Ordensgenossen durch die Anlage einer Bibliothek und bestimmte nicht weniger als fünfzehn von seinen vierzig Mönchen dazu, werthvolle theologische Werke abzuschreiben. Andere Brüder mußten sich der Pflege der Kranken widmen, welche in dem Hospitale des Klosters Aufnahme fanden. Durch den Ruf der strengen Ordensdisciplin und des wissenschaftlichen Geistes, welche in Laach herrschten, zog er ausgezeichnete und hochstehende Männer in sein Kloster, unter welchen besonders Gerlach, Decan des Bonner Stiftes, und die Brüder Wilhelm und Theoderich von Hochstaden genannt werden. Ein besonderes Verdienst erwarb sich Fulbert, als er durch den Berg einen Stollen trieb, um die oft übertretenden Gewässer des Sees abzuleiten; zugleich gewann er dadurch dem See viele Morgen fruchtbaren Landes ab. Der 5. Abt, Albert (1199 bis 1217), ließ es sich angelegen sein, das Gotteshaus auszuschmücken. Er vollendete das Oratorium des hl. Johannes, welches Erzbischof Johannes I. von Trier 1208 einweihte. Der Ritter Heinrich v. Ulmen übergab ihm eine in Constantinopel erbeutete große Partikel vom heiligen Kreuze; Albert ließ dieselbe in Gold fassen und mit Edelsteinen umkleiden und setzte sie zur öffentlichen Verehrung aus. Von den bisherigen Schirmvögten sehr bedrängt, stellte er sein Kloster unter den Schutz der Erzbischöfe von Köln, mußte aber, wie auch mehrere seiner Nachfolger, von diesen mannigfache Bedrückungen erdulden. Dadurch gerieth das Haus allmälig in Schulden, so daß der 7. Abt, Theoderich von Trier (1235—1247), sich genöthigt sah, bedeutende Güter zu verkaufen und endlich abzudanken. Er trat zu den Franciscanern in Andernach über. Erst dem 11. Abte, Theoderich von Lehmen (1256—1295), gelang es, den Wohlstand der Abtei so vollkommen herzustellen, daß er das Hospital umbauen und neu dotiren konnte. Von ihm rührt das noch heute im Westchor der Kirche stehende reiche Grabdenkmal des Stifters Pfalzgrafen Heinrich her. Dieser ist in liegender Stellung auf dem mit gotischen Ornamenten ausgestatteten Sarcophag dargestellt, in seiner Rechten das Modell der Laacher Kirche tragend. Ueber demselben wölbt sich auf sechs schlanken Monolithen ein baldachinartiger Oberbau, welcher in seiner Construction und ornamentalen Ausbildung die beginnende Entartung des romanischen Stiles zeigt, also dem Ende des 12. Jahrhunderts angehört. Eine befriedigende Erklärung dieses sonderbaren Anachronismus ist den Kunstverständigen bis heute noch nicht gelungen. Unter dem 13. Abt, Johannes I. Winkelin (1328—1333), trat ein Symptom der erschlaffenden Klosterzucht hervor. Am Jahrestag der Einweihung der Kirche, an welchem die Ausstellung der heiligen Reliquien eine große Volksmenge herbeizog, wurde vor den Klostermauern ein Kram- und Viehmarkt gehalten, vielleicht auch, wie das anderwärts mehrfach geschah, von den Mönchen der Ausschank von Wein als Privileg geübt, jedenfalls von ihnen geduldet. Das stand nicht wenig mit der kirchlichen Festfeier und mit der Stille des Ordenshauses in Contrast. Erzbischof Walram von Köln machte 1332 dem Aergerniß ein schnelles Ende, indem er den Jahrmarkt nach Andernach verlegte. Unter den folgenden Aebten machte die Auflösung der Klosterzucht immer mehr Fortschritte, so daß schon zur Zeit des 17. Abtes, Wigands II. von Pannaw (1380 bis

1402), Erzbischof Kuno von Trier dagegen einschreiten mußte, indem er den Mönchen unter Strafe der Excommunication verbot, außerhalb der Clausur zu wohnen oder umherzuschwärmen. Sein Nachfolger, der 18. Abt, Wilhelm von Leudesdorf (1402—1442), strengte sich in derselben Zeit, als der große Abt Rode von St. Matthias bei Trier seine reformatorischen Bestrebungen dort bereits vollendet und die Reform in vielen Benedictinerhäusern eingeführt hatte (Bursfelder Union), vergebens an, auch in Laach eine Verbesserung durchzusetzen. Das Wenige, das er erreichte, zerfiel wieder unter dem 19. Abt, Rudolf von Lehmen (1442—1458). Da griff der Trierer Erzbischof Johannes II. (von Baden) energisch ein und legte dem neugewählten (20.) Abte Johannes III. Reuber die strenge Pflicht auf, die Bursfelder Reform einzuführen. Der Erfolg seiner Bemühungen war, daß acht von St. Martin in Köln dahin berufene Brüder von der strengen Observanz nach sechs Monaten von den Brüdern aus Laach wieder vertrieben wurden. Der Starrsinn der letzteren, welche sich selbst den Befehlen des Papstes Sixtus IV. nicht fügten, konnte nur durch Gewalt gebrochen werden. Der Erzbischof entbot daher unter der Regierung des vortrefflichen (21.) Abtes Johann IV. von Deidesheim (1469—1491) im J. 1474 die Amtmänner der benachbarten Städte, um mit Hilfe der Bürger von Mayen das Kloster zu besetzen, die Widerspänstigen auszutreiben und die acht Brüder von St. Martin wieder einzuführen. So geschah es, und nun erblühte ein wundersam schönes Leben in getreuer Beobachtung der Regel, in Gebetseifer, in gewissenhafter Seelsorge, in der Pflege der Künste und Wissenschaften, und, was mehr ist, dieser gute Geist lebte in Laach fort bis zur Auflösung des Klosters. Auf Johannes IV. folgte als 22. Abt Simon aus dem edlen Geschlechte derer von der Leyen (1491—1512). Von ihm und seinem Walten entwirft ein sehr ansprechendes Bild Johannes Butzbach (s. d. Art.) in seiner von Becker 1869 herausgegebenen Schrift „Chronika eines fahrenden Schülers". Abt Simon hatte Butzbach, als er noch auf der berühmten Schule zu Deventer den Studien oblag, für sein Institut gewonnen. Butzbach und sein Schüler Syberti haben der Abtei Laach den Ruf einer Heimstätte der Wissenschaft eingebracht. Die Regierung des (24.) Abtes Peter von Remagen (1529—1552) fiel in die sturmbewegte Zeit der großen Kirchenspaltung. Das Kloster Laach ist von diesen Stürmen nicht berührt worden. Peter verwaltete viele Jahre mit Ehren das Amt eines Generalvisitators der Klöster seines Ordens in verschiedenen Diöcesen und stand der Bursfelder Union während dreier Jahre als Präsident vor. Er wurde sogar von dem Trierer Erzbischof Johannes von Isenburg zu seinem geistlichen Rath ernannt und zu allen wichtigen Verhandlungen herangezogen. Gleich ihm ein Mann der Wissenschaft, ragte der 25. Abt Johann Augustin Matheis (Machhaus) aus Coblenz durch die Kunst der enkaustischen Malerei hervor. Er versah seine Kirche und die Klosterbibliothek mit den herrlichsten Glasgemälden. Eine noch heute schätzenswerthe Frucht seiner literarischen Thätigkeit ist die Schrift Rituale monasticae hyparchiae coenobii Lacensis. Er hatte ebenso würdige wie tüchtige Nachfolger, gegen welche der 30. Abt Heinrich Lungh (1619—1624) sehr unvortheilhaft absticht. Dieser brachte durch Verschwendung und Eigenmächtigkeit die Verhältnisse der Abtei so in Unordnung, daß er von Erzbischof Philipp Christoph zur Verantwortung gezogen werden mußte. Er wich dieser aber aus und suchte Schutz in Rom, von wo er nicht mehr zurückkehrte. Statt seiner übernahm ein wackerer Professe von St. Maria bei Trier, Christian Schäffgen, auch Schäuffgen genannt, als 31. Abt (1624—1638) die Regierung des Klosters. Ungeachtet der andauernden Kriegswirren wußte er die Schäden aus der Mißverwaltung seines Vorgängers durch weise Sparsamkeit zu heilen. Ihm folgten noch zehn würdige Aebte, deren letzter, Thomas Kupp, „eine Zierde der Genossenschaft", am 18. Juni 1802 erwählt wurde. Unmittelbar danach hob die französische Republik die Abtei auf. Die ehrwürdigen Mönche zerstreuten sich, die werthvolle Bibliothek wurde verschleppt; Kloster und Kirche aber gingen, weil keine annehmbare Verkaufssumme erzielt werden konnte, als Staatsdomäne auf die preußische Regierung über und wurden so erhalten. Noch jetzt gehört letzterer das herrliche Kirchengebäude, welches dem Cultus jedoch verschlossen ist. Das Kloster selbst kam 1820 mit den umliegenden Feldern in den Besitz eines Privaten, welcher es nach dem Brande von 1855 in modernem Stile neu aufführte und seine ganze Besitzung 1863 um den fast sechsfachen Ankaufspreis an den Grafen Schaesberg abließ, worauf die Gesellschaft Jesu daselbst ein Colleg gründete.

Das Institut der Jesuiten in Maria-Laach diente besonders zur Ausbildung der jüngeren Mitglieder des Ordens. Zahlreiche Missionare gingen von dort aus sowohl in die auswärtigen Missionen, als auch zur Abhaltung von Missionen im Inlande. Daneben fanden die bedeutendsten Schriftsteller des Ordens dort ein ruhiges Asyl und eine herrliche Bibliothek. Weithin bekannt wurde jetzt das alte Kloster durch die hier gegründete Zeitschrift „Stimmen aus Maria-Laach". Im J. 1864 hatte Papst Pius IX. die Encyklica Quanta cura mit dem Syllabus, dem Verzeichniß von Irrthümern des modernen Liberalismus, erlassen. Auf Anregung des damaligen Provinzials der deutschen Ordensprovinz, nachmaligen Ordensgenerals P. Anderledy, setzten sich die Patres in Laach zur Aufgabe, in Deutschland für den Erlaß des heiligen Vaters in die Schranken zu treten. Es wurde also ein Cyklus zwangloser Broschüren eröffnet, die erste Serie der Stimmen aus Maria-Laach, bei welcher besonders P. Schneemann thätig war. Während des vaticanischen Concils folgte

eine zweite Serie, an welcher sich vorzugsweise P. Florian Rieß betheiligte. Die Vertagung des Concils führte endlich im Sommer 1871 zur dritten Serie, einer regelmäßig erscheinenden Zeitschrift (jährlich 2 Bände), die den Kampf auf der ganzen Linie gegen den Liberalismus weiterzuführen unternahm. Für die Gebildeten aller Stände geschrieben, überflügelte sie bald andere in Deutschland erscheinende Zeitschriften. Sie umfaßt alle Disciplinen der Wissenschaft und bietet in den Ergänzungsbänden auch größere Untersuchungen über wichtige Erscheinungen des geistigen Lebens. Ein anderes literarisches Unternehmen erstand ebenfalls in dem Laacher Colleg. Es ist die große Sammlung aller Concilien aus den letzten Jahrhunderten seit der Zeit, in welcher die älteren Sammlungen den Faden abgebrochen hatten (Acta et decreta sacr. Conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis, 7 voll., Frib. 1870—1890). Das Verdienst dieser Arbeit gebührt vor Allem dem unermüdlichen P. Schneemann. — Für die nähere Umgegend ward Laach wieder eine Quelle des Segens durch eifrige Aushilfe der Patres in der Seelsorge und durch Förderung einer rationellen Landwirthschaft, für welche die bei der großen Zahl der Bewohner erforderliche ausgedehnte Oeconomie eine Musterwirthschaft bildete. Dem großartigen Wirken des Ordenshauses wurde durch das Gesetz vom 4. Juli 1872 plötzlich ein jähes Ende bereitet. Mit dem 1. Januar 1873 mußte Maria-Laach von den hochverdienten Ordensleuten geräumt sein. (Vgl. Broweri et Masenii Metropolis Trev., ed. Stramberg, I, Confl. 1855, 483 sq.; Wegeler, Geschichte des Klosters Laach, Bonn 1854; Schorn, Eiflia sacra I, Bonn 1888, 723 ff.; Bock, Das monumentale Rheinland, Köln und Neuß 1866, Heft 1; Bau- und Kunstdenkmäler der Rheinprovinz I, Düsseldorf 1886, 394 ff.) [de Lorenzi.]

Mariales, Xantes, O. S. D., theologischer Schriftsteller, wurde um 1580 aus der adeligen Familie der Pinardi zu Venedig geboren, genoß eine sorgfältige Erziehung, machte seine humanistischen Studien in seiner Vaterstadt und trat daselbst noch sehr jung in den Dominicanerconvent von St. Johannes und Paulus. Zur Vollendung seiner Studien sandten die Oberen den talentvollen jungen Mann nach Spanien, an dessen zahlreichen Universitäten, Akademien und Klosterschulen damals die theologische Wissenschaft unter ausgezeichneten Lehrern in höchster Blüte stand. Von Natur mit scharfem Geiste und umfassendem Gedächtnisse ausgestattet und dabei von ausdauerndem Fleiße beseelt, erwarb er sich in kurzer Zeit viele und gründliche Kenntnisse. Nach Italien zurückgekehrt, wurde er zuerst im theologischen Unterrichte seiner Ordensgenossen in Venedig verwendet, sodann durch Beschluß des Generalcapitels zu Rom vom Jahre 1608 als Lector der Theologie an der Universität zu Padua für das Jahr 1610 und bald darauf als Leiter der gesammten Studien daselbst bestellt — ein Amt, das
Jahre 1624 zum dritten Male bekleidete.
Folge zog er sich von allen Aemtern zurü
nur noch den Uebungen der Frömmigkeit
Studium und dem Lehrberufe zu leben.
Biographen heben rühmend hervor, daß e
dieser gänzlichen Abgeschlossenheit nicht in
mürrische, abstoßende Wesen verfiel, wie es
bengelehrten" mitunter eigen ist, sondern m
mer gleicher Freundlichkeit und Gefälligkeit
Besucher aufnahm. Wegen seiner treuen An
lichkeit an den apostolischen Stuhl und wege
unerschrockenen Vertheidigung von dessen R
hatte Mariales manche Verfolgung zu erdu
Wiederholt mußte er in die Verbannung wan
er ging nach Mailand, nach Ferrara, zuletzt
Bologna. Ueberall erwarb er sich durch sein h
mäßiges Leben und durch seine Gelehrsamkei
hohe Verehrung; in Bologna geschah dieß in
Maße, daß der dortige Dominicanerconver
einstimmig als sein Mitglied aufnahm und b
behalten wollte. Als der bescheidene Mönch e
in sein Kloster zu Venedig zurückkehren durf
beitete er an der Vollendung seiner theolog
Werke, bis er, mehr als 80jährig, Ende
1660 vom Schlage gerührt, sein Leben be
Zu seinem Begräbniß sandte selbst der Kön
Spanien einen Vertreter.

Als theologischer Schriftsteller verfolgt M
theils apologetisch-polemische, theils spec
conciliatorische Zwecke. Die Lehre des hl.
mas gilt ihm als die einzig richtige, als di
der Kirche, den Päpsten und von Christus
approbirte; sie will er commentiren, gege
Angriffe vertheidigen, aber auch, wo möglic
den Lehren anderer theologischen Schulen, na
lich des Scotus, versöhnen. Mit umfassende
lehrsamkeit verbindet er großen Scharfsinn
lemische Gewandtheit und eine gewisse Leichti
scheinbar gegensätzliche Ansichten auszugle
Seine Polemik ist nicht ohne Schärfe und B
keit, seine Darstellung ist klar, aber breit; da
tein ist oft holperig und schwerfällig. Der
der einzigen Ausgabe seiner Werke, besonde
Bibliotheca, wimmelt von Druckfehlern.
erste Publication scheint die Wiederherau
eines Werkes seines spanischen Ordensge
Diego Nuño (s. d. Art. Congreg. de auxi
Commentarii ac disputationes in III. Sun
s. Thomae, auctore F. Didaco Nuño Cabe
(von Mariales mit Indices versehen und dem
dinallegaten Maffeo Barberini in Bologna,
maligem Papste Urban VIII., gewidmet), 2
Venet. 1612, gewesen zu sein. Als Mariales
dritten Male Studienrector in Padua war,
öffentlichte er Controversiae ad universam
mam theologiae D. Thomae Aq. necno
4 libros Magistri sententiarum, Venet. 1
Das Werk, ein speculativ-polemischer Comm
zur Summa, ist dem Papste Urban VIII. gew
und sollte nach der Ankündigung des Verfassers

dieſen ſeinen letzten Studien: Ego octuagenarius sum, et ab ineunte aetate in studiis consumptus fateor sincere, his tribus vel quatuor annis, quos in edendis commentariis consumpsi, me longe plus profecisse, quam toto decursu prioris vitae meae. Zwei weitere Bände hatte er zum Drucke vorbereitet; ob ſie wirklich erſchienen, iſt dem Verfaſſer nicht bekannt.

Außer dieſen größeren theologiſchen Werken veröffentlichte Mariales mehrere kleine kirchenpolitiſche Gelegenheitsſchriften in italieniſcher Sprache und unter falſchem Namen und Druckorte. So ſchrieb er unter dem Pſeudonym P. Torelli die Broſchüre Quali presagimenti possano haversi delle presenti sconvolte dell' Austria e della Spagna, e da i progressi degl' Eretici e de' Francesi (Coloniae 1643), eine Antwort auf die Schrift Il Zimbello ovvero l'Italia schernita, an den erſten Miniſter des Kaiſers Ferdinand III. gerichtet, als Aufruf an Italien, ſich zu überzeugen, daß eine Verbindung mit Frankreich gegen Spanien ſein Untergang ſein würde; ferner unter demſelben Namen und Druckorte: Stravaganze seguite nel cristianissimo regno di Francia (Coloniae 1646), und unter dem Namen Sigismund Campeggi: Enormità inaudite, nuovamente uscite in luce nel cristianissimo regno di Francia (Francofurti 1649), eine Vertheidigung der Rechte des apoſtoliſchen Stuhles gegen die Anmaßungen der Gallicaner und Regaliſten. Dieſe Veröffentlichungen waren es, welche für den Verfaſſer die erwähnte nachtheilige Folge hatten, daß er auf Befehl des Senates zu Venedig aus ſeinem Kloſter St. Johannes und Paulus, ſowie aus dem Gebiete der Republik in die Verbannung ziehen mußte (Quétif-Echard, Scriptores O. Pr. II, 600 sq.). [Morgott.]

Mariana, Johannes, S. J., Theologe und Hiſtoriker, war 1536 zu Talavera de la Reina in Caſtilien geboren, trat 1554 in die Geſellſchaft Jeſu ein, kam 1561 nach Rom, empfing daſelbſt die Prieſterweihe und ward ſofort mit der Profeſſur der Exegeſe am Collegium Romanum betraut. Im J. 1567 ward er, weil das römiſche Klima ihm ſchlecht bekam, nach Sicilien (Palermo) geſchickt, wurde jedoch ſchon 1569 nach Paris berufen, um am Collége de Clermont Theologie vorzutragen. Da auch hier ſeine Geſundheit Schaden litt, mußte er 1574 nach Spanien zurückkehren. In Toledo, wo er von nun an ſtändig weilte und am 17. Februar 1624 hochbetagt ſtarb, entfaltete Mariana eine bedeutende ſchriftſtelleriſche Thätigkeit. Wegen ſeiner tiefen und ausgebreiteten Gelehrſamkeit ſowohl als wegen ſeines edeln Charakters ſtand er überall in hohem Anſehen, und ſein Einfluß erſtreckte ſich in die höchſten Stände bis an den königlichen Hof.

Unter ſeinen Werken iſt das erſte und hervorragendſte eine Geſchichte von Spanien (Historiae de rebus Hispaniae libri XXX). Die erſte Ausgabe erſchien zu Toledo 1592 und reichte in 20 Büchern von der älteſten Zeit bis zum Jahre 1428. Weitere 10 Bücher, welche ſich bis zum Tode Ferdinands des Katholiſchen (1516) erſtrecken, ließ der Verfaſſer 1595 und 1601 erſcheinen. Das Werk fand großen Anklang und wurde auch in Deutſchland alsbald nachgedruckt. Er ſelbſt lieferte eine ſpaniſche Bearbeitung (Historia general de España, Toledo 1601), welche ſich von der lateiniſchen Vorlage durch manche Zuſätze und Verbeſſerungen unterſcheidet. Sie wurde ſehr oft, auch noch im 19. Jahrhundert, neu aufgelegt und von verſchiedenen Herausgebern mit Ergänzungen und Fortſetzungen bereichert, auch in's Franzöſiſche und Engliſche überſetzt. Der gediegene Inhalt und die vollendete Form der Darſtellung trugen Mariana den Ehrentitel eines ſpaniſchen Livius ein.

Ein kleineres Werkchen, De Rege et Regis institutione libri III ad Hispaniae Regem Catholicum, erſchien 1599 zu Toledo und machte Mariana's Namen zunächſt mehr berüchtigt als berühmt. Veranlaßt wurde er zur Abfaſſung dieſer philoſophiſch-politiſchen Denkſchrift über die Pflichten der Könige durch die Aufforderung ſeines Freundes Don Garcia Loayſa, dem Philipp II. die Erziehung ſeines Sohnes und Thronfolgers anvertraut hatte. Aus der Geſchichte, beſonders der vaterländiſchen, wollte Mariana die geeigneten Beiſpiele ſammeln und an dieſe anknüpfend dem Infanten einen richtigen Begriff von ſeinen Rechten und Pflichten, beſonders aber einen tiefen Abſcheu gegen Willkür, Gewaltherrſchaft und Tyrannei einflößen. Leider beeinflußte der Ungeſtüm des feurigen Spaniers ſeine Feder dahin, daß er ſich weit über dieſes berechtigte Ziel hinaus fortreißen ließ. Nicht zufrieden damit, die zu jener Zeit allgemein unter Katholiken und Proteſtanten verbreitete Anſicht von der Abſetzbarkeit eines „Tyrannen" auszuſprechen, warf er die Frage auf, ob ein ſolcher auch gewaltſam angegriffen und von einem Privatmann getödtet werden dürfe (ſ. das Nähere im Art. Tyrannenmord). Unter verſchiedenen Einſchränkungen und Vorausſetzungen bejahte er die Erlaubtheit, wie bekanntlich auch Luther und Melanchthon ſich in ähnlichem Sinne ausgeſprochen haben. Mariana meinte, „es ſei ein heilſamer Gedanke, daß der Fürſt wiſſe, was ihm bevorſtehe, wenn er ſein Volk unterdrücke". ... Schlimmer war, daß er die Ermordung Heinrichs III. von Frankreich als Beiſpiel anführte und den Mörder Clément aus dem Grunde rechtfertigen wollte, weil der König ein Tyrann geweſen ſei. Doch fügte er hinzu, dieſes ſei nur ſeine perſönliche Anſicht; er wiſſe wohl, daß gelehrte und gewiſſenhafte Männer entgegengeſetzter Meinung ſeien und Clément als Verbrecher brandmarkten. Als das Buch 1599 erſchien, hatte der Prinz, dem es gewidmet war, bereits als König Philipp III. den ſpaniſchen Thron beſtiegen. Weder der König, noch die königliche Cenſurbehörde, noch die Inquiſition fand an dem Buche

etwas zu tadeln, und wäre der Verfasser nicht ein Jesuit gewesen, so würde man heute kaum noch davon reden. Doch gerade damals lauerten in Frankreich zahlreiche und mächtige Neider der Jesuiten auf jede Gelegenheit, um sie als staatsgefährlich zu denunciren und ihren wachsenden Einfluß zu bekämpfen. Zur Zeit der Ligue hatten zwar die Universität und das Parlament von Paris Heinrich III. als „Tyrannen" der Krone verlustig erklärt, die Unterthanen vom Eid der Treue entbunden und zum Kampf auf Leben und Tod gegen ihn aufgefordert. Nach des Königs Ermordung hatte das Parlament von Bordeaux sogar einen allgemeinen Dankgottesdienst für dieses glückliche Ereigniß angeordnet. Die Jesuiten dagegen hatten sich viel zurückhaltender benommen und dadurch die Achtung und Zuneigung Heinrichs IV. gewonnen. Daher boten nun Universität und Parlamente Alles auf, um wenigstens die Lehre der Jesuiten als staatsgefährlich, aufrührerisch und königsmörderisch darzustellen. Neben Bellarmins und Becanus' Schriften kam ihnen dabei Mariana's Buch sehr gelegen. Zwar hatten die französischen Jesuiten, zunächst die Provinziale von Bordeaux und Paris, sofort nach Erscheinen des Buches bei dem Ordensgeneral Aquaviva sich beklagt. Dieser sprach auch seine ernste Mißbilligung darüber aus, daß man in Spanien ein Werk von dieser Tragweite approbirt und in den Druck gegeben habe, ohne ihm davon Mittheilung zu machen, und verordnete, daß die Auflage eingezogen und die anstößigen Stellen verbessert werden sollten. Diese Absicht wurde jedoch dadurch vereitelt, daß der protestantische Buchhändler Joh. Aubri in Frankfurt a. M., der Erbe des berühmten Wechel, 1605 und 1611 die erste Auflage (allerdings mit einigen eigenmächtigen Aenderungen) wieder abdruckte. Erst dieser Nachdruck wurde in Frankreich verbreitet und veranlaßte die Verurtheilung des Buches durch das Parlament und die Sorbonne (1610), und einen heftigen Federkrieg („Antimariana" u. dgl.) gegen die Jesuiten. Unrichtig ist die oft und bis in die neueste Zeit wiederholte Behauptung, Mariana's Buch De rege habe eine specielle Approbation vom Ordensgeneral selbst erhalten. Nur der Visitator der Provinz Toledo, Stephan Hojeda, hatte, auf das Urtheil einiger spanischen Censoren hin, seine Gutheißung ertheilt. Es liegt auf der Hand, daß aus einer solchen Censur nicht gefolgert werden kann, der ganze Orden übernehme die Verantwortung für jede vorgetragene Ansicht. Ebenso unrichtig ist es, wenn behauptet wird, auch der Neudruck von 1605 (oder von 1611) sei mit erneuter Approbation und Mitwirkung der Jesuiten in Mainz erschienen, weil auf dem Titel stehe: Cum privilegio S. C. Maj. et permissu Superiorum, und weil die Ausgabe von 1605 bei B. Lipp in Mainz gedruckt sei (darum wird dieselbe gewöhnlich als editio Moguntina bezeichnet). Dasselbe Titelblatt nennt neben dem Mainzer Drucker ebenso deutlich die hugenottische Verlagsfirma „Andreas Wechel's Erben" (in Frankfurt a. M.), in deren Auftrag der Neudruck geliefert wurde. Von einer neuen Druckerlaubniß oder Mitwirkung der Jesuiten zu dieser Ausgabe kann also keine Rede sein. Thatsächlich hat Aubri sich auch begnügt, die Approbationen der ersten Auflage mit Einschluß des königlich spanischen Privilegiums gegen Nachdruck seinem Neudrucke voranzusetzen. Durch Decrete vom 6. Juli 1610 und 1. August 1614 verbot dann der Ordensgeneral allen Jesuiten bei strengen Strafen, „öffentlich oder privatim zu lehren oder zu behaupten, es sei irgend jemand unter irgend einem Vorwande der Tyrannei erlaubt, Könige oder Fürsten zu tödten oder ihre Ermordung zu planen" (J. Janssen, Gesch. d. deutschen Volkes V, 541—549; Crétineau-Joly, Histoire de la Comp. d. J., éd. Paris 1859, II, 333—347; Balmes, Protest. u. Kathol., Kap. 51 ff.; Riffel, Aufhebung des Jesuiten-Ordens, 3. Aufl., 270 bis 300).

Im J. 1599 erschien von Mariana noch ein anderes Werkchen De ponderibus et mensuris, eine Erklärung der römischen, griechischen, hebräischen und spanischen Gewichte, Maße und Geldsorten. Bedeutender sind die Tractatus VII tum theologici tum historici, Col. Agripp. 1609, fol. Den Inhalt dieser sieben Abhandlungen bilden: 1. Die Anwesenheit des Apostels Jacobus in Spanien (gegen Baronius wird die Berechtigung der spanischen Tradition zu halten versucht), 2. Die Vulgata, 3. Ueber Schauspiele (worin unter anderem die Stiergefechte streng verurtheilt werden; noch heute lesenswerth), 4. Münzverschlechterung, 5. Todestag und Todesjahr Christi, 6. Das Jahr bei den Arabern, 7. Tod und Unsterblichkeit. — Auch dieses Werk wurde seinem Verfasser zur Trübsal. Eine Zeitlang stand es sogar auf dem Index, höchst wahrscheinlich wegen der in der ersten Abhandlung an Baronius geübten Kritik; in Spanien aber erregten die scharfen Worte über den Eigennutz, die Geldgier und die Unfähigkeit gewisser königlichen Minister, welche sich „vom Blute der Armen bereichern" (De monetae mutatione c. 13), den Zorn des Herzogs von Lerma. Dieser ließ eine Untersuchung wegen Majestätsbeleidigung gegen den freimüthigen Ordensmann einleiten. Mariana wurde in das Franciscanerkloster zu Madrid in Haft gebracht und eine Commission mit der Durchsuchung seiner Papiere beauftragt. Erst nach Ablauf eines Jahres schlug man den Prozeß nieder und gab Mariana die Freiheit wieder. Er sollte die anstößigen Sätze verbessern oder unterdrücken; doch erschien keine neue Ausgabe, wohl aber findet man Exemplare der Tractate, in welchen der Anfang De monetae mutatione (Bogen Q, p. 181—193) fehlt. In neuerer Zeit ist diese Abhandlung von einem französischen Fachmann im Journal des économistes (Paris 1870) mit Auszeichnung gewürdigt worden. Endlich veröffentlichte Mariana noch Lucae Tudensis epi-

scopi De altera vita fideique controversiis adversus Albigensium errores libri III nunc primum in lucem prolati, Ingolstadii 1612, und Scholia in Vetus ac Novum Testamentum, Matriti 1619.

Bei den Verfassungsstreitigkeiten innerhalb der Gesellschaft Jesu, welche unter Aquaviva's Generalat (s. d. Art. I, 1178) von einer spanischen Partei im Sinne größerer Decentralisation und Beschränkung der Gewalt des Ordensgenerals ausgingen, spielte Mariana's Name ebenfalls eine Rolle. Er war bei der Wahl von Delegirten für die fünfte Generalcongregation (1593) in seiner Provinz Toledo als Candidat jener Oppositionspartei aufgestellt, blieb aber weitaus in der Minorität. Bei diesem Anlasse soll er eine Schrift „Ueber die Gebrechen in der Leitung der Gesellschaft Jesu" (De erroribus, qui in forma gubernationis S. J. occurrunt; zuweilen auch De morbis S. J. genannt) abgefaßt haben, nicht um sie zu veröffentlichen, sondern um seine Beschwerden in Rom vorzulegen. Nun wurde nach seinem Tode ein Buch unter obigem Titel als angebliches Werk Mariana's veröffentlicht und zwar zuerst (1625) französisch, lateinisch und italienisch zu Bordeaux; 1631 erschien dann zu Genf das angebliche spanische Original. Ein Beweis für die Aechtheit wurde von den ungenannten Herausgebern nicht einmal versucht. Sie erzählen nur eine Ursprungsgeschichte, welche sehr an die fingirte Auffindung der Monita secreta erinnert. Nach der Verhaftung Mariana's zu Madrid soll der mit Durchsicht seiner Papiere betraute Prälat auf diese Denkschrift gestoßen sein und heimlich eine Abschrift genommen haben; diese wäre dann vervielfältigt worden und so ein Exemplar in die Hände der Herausgeber gekommen. Das Schriftstück ist aber in dieser Form wahrscheinlich ganz unächt oder doch stark interpolirt. Daß Mariana seiner Zeit eine Beschwerdeschrift gegen Aquaviva verfaßt, wird allerdings von seinen Mitbrüdern zugegeben; aber es ist doch selbstverständlich, daß diese für die römische Generalcongregation des Ordens bestimmte Eingabe lateinisch und nicht spanisch abgefaßt war. In dem publicirten Text weist der Kläger auf sein hohes Alter und den nahen Tod hin. Mariana war aber 1593 erst zwischen 50 und 60 Jahre alt und stand in voller Schaffenskraft. Seine Beschwerde war nicht für die Oeffentlichkeit bestimmt, das Gegentheil aber ist bei dem gedruckten Tractat augenscheinlich der Fall. Der Inhalt ist vollends derart, daß man nicht begreift, wie der Verfasser noch eine Stunde länger in einer Gesellschaft hätte bleiben können, die nach seiner Schilderung schlimmer war als eine Räuberbande. Nicht nur der General, sondern alles und jedes, von den Novizen angefangen, erscheint in den schwärzesten Farben. Dabei fehlt es nicht an zahlreichen Selbstwidersprüchen (Huylenbroucq, Vindicationes adv. Tubam Magnam, c. 5; Theod. Eleutherius [Livin. de Meyer S. J.], Historiae Controv. de aux. l. 2, c. 21, p. 158, und Historiae Contr. vindicatae l. 2, c. 15, p. 176; Garzón, Mariana c. 13).

Es ist nicht zu verwundern, daß ein Charakter wie Mariana die verschiedenartigste Beurtheilung gefunden hat: herrliche Geistesgaben, eiserner Fleiß, tiefe und ausgebreitete Gelehrsamkeit waren verbunden mit den schönsten Tugenden, mit uneigennütziger Begeisterung für die Ehre Gottes und das Wohl der Mitmenschen, für Wahrheit, Freiheit und Recht. Dazu kam eine große natürliche Beredsamkeit und eine würdevolle, ehrfurchtgebietende Statur. Aber auch die Schatten fehlten nicht. Die stolze Wahrheitsliebe und Freimüthigkeit wurde herb und herausfordernd und überschritt nicht allein die christliche Klugheit und die dem Ordensmanne geziemende Bescheidenheit, sondern auch die dem geistlichen und weltlichen Vorgesetzten schuldige Unterwürfigkeit. Dadurch hat er der guten Sache, der er zu dienen gedachte, mitunter sehr geschadet und seinem Orden, dem er trotz zeitweiliger Opposition gegen Aquaviva in begeisterter Liebe zugethan war, schwere Verlegenheiten zugezogen. Es erhellt hieraus aber auch, wie verkehrt das Verfahren derer ist, welche für jedes Wort Mariana's die ganze Gesellschaft Jesu verantwortlich machen wollen. Auf der andern Seite hat man den castilianischen Jesuiten sogar für den modernen Liberalismus (Volkssouveränität), ja für den Protestantismus in Anspruch nehmen wollen! Die spanischen Liberalen haben ihm ein Denkmal gesetzt. Mariana selbst hat sich in der Vorrede seiner Geschichte von Spanien folgendes Epigramm gewidmet:

Elbora me genuit; Compluti mystica coepi,
Romae et Lutetiae dogmata quae docui.
Sed fractus coelo duro atque labore Toletum
Conscripsi Hesperiae tempora prisca redux.
Est Mariana domus, Christi inter vita sodales,
Multiplicis sophiae cultus, amica quies.
An dabit exstinctus tarda ut post fata quiescam,
Volvere bis septem qui mihi lustra dedit?

(Vgl. P. Fr. de Paulo Garzón S. J., El Padre Juan de Mariana y las escuelas liberales, Madrid 1889; Cordara, Historia Societatis Jesu, Pars 6, l. 9, p. 517; ferner die Artikel bei Alegambe und de Backer s. v.; Hurter, Nomenclator I, 597; Biogr. génér. XXX, 618; Moréri; Bayle.) [M. Reichmann S. J.]

Marianus Scotus, gemeinschaftlicher Name für zwei iro-schottische Mönche, welche im 11. Jahrhundert in Deutschland wirkten. 1. Der sel. Marianus von Regensburg soll schon in Schottland (Caledonien) Mönch geworden sein. Mit zwei Gefährten unternahm er eine größere Wallfahrt, weilte um 1060 eine Zeitlang auf dem Michaelsberg bei Bamberg und wollte von hier aus nach Rom pilgern. Als er 1064 nach Regensburg kam, bestimmte ihn ein Traumgesicht, sich mit seinen Gefährten neben der kleinen Kirche St. Peter

vor den Mauern niederzulaſſen. Die Abtiſſin Mathilde von Niedermünſter errichtete den Pilgern ein Klöſterchen, in dem bald neue Ankömmlinge aus Irland und Schottland Aufnahme fanden. Marianus, der erſte Vorſtand dieſes Schottenkloſters von Weihſanctpeter, lebte mit den Brüdern von Almoſen und Bücherabſchreiben, legte die heilige Schrift aus und eröffnete eine Knabenſchule. Er ſtarb 1088 im Rufe der Heiligkeit und wurde bei St. Peter begraben. Das fromme Leben der Schottenmönche beſtimmte den Burggrafen Otto von Regensburg, unter Beihilfe der Bürgerſchaft den Brüdern ein größeres Kloſter am Weſtthore der Stadt, das Schottenkloſter St. Jacob, zu erbauen. Biſchof Hartwig weihte 1120 daſelbſt die Kirche ein. Das Kloſter ſammt dem damit verbundenen ſchottiſchen Seminare hielt ſeinen Beſtand bis in unſere Zeit aufrecht. Erſt als kein Zuzug aus dem Heimatlande mehr erfolgte, wurde gegen eine Abfindungsſumme an ſchottiſche Kirchen das Kloſter und das Seminar durch apoſtoliſches Breve vom 2. September 1862 dem biſchöflichen Stuhle von Regensburg überwieſen und 1866 dem Diöceſanſeminar eingeräumt. Ein werthvoller Pergamentcodex, von der Hand des Stifters Marianus und ſeines Schülers Johannes geſchrieben, mit aſcetiſchen Tractaten von Baſilius, Ephräm, Autpertus, Iſidor von Sevilla, Alcuin u. ſ. w., kam bei dieſem Anlaß mit anderen Bibliotheksbeſtänden wieder nach Schottland; eine von Marianus verfaßte Catenenſammlung zu den Pſalmen, welche er in Dankbarkeit dem Stuhle Niedermünſter gewidmet hatte, wurde daſelbſt bis zur Aufhebung des Stiftes (1803) als koſtbares Andenken aufbewahrt. (Vgl. Boll. Febr. II, 361 sq.; Kobolt, Baier. Gelehrten-Lexikon, Landshut 1795, 430.)

2. Der Inclufe Marianus Moelbrigte zu Mainz, in Irland 1028 geboren, hatte in ſeiner Heimat zum Lehrer den Annaliſten Tigernach. Er kam 1056 zu Köln in das Schottenkloſter Groß St. Martin, wanderte aber ſchon 1058 weiter. Am Grabe des hl. Bonifatius, den er als Landsmann betrachtete, ließ er ſich in der Zelle des mehrere Jahre vorher verſtorbenen Inclufen Amunchad (ſ. d. Art. Inclufen VI, 637) einmauern. Nachdem er hier 11 Jahre in großer Abtödtung zugebracht hatte, kam er auf Befehl des Erzbiſchofs Siegfried nach Mainz und lebte hier als Inclufe an der Domkirche bis zum 22. December 1083 (al. 1086). Er erwarb ſich als Chroniſt einen nicht unbedeutenden Namen. Da in den iriſchen Klöſtern ſeit alter Zeit aſtronomiſche und mathematiſche Studien blühten, richtete er ſein Augenmerk beſonders auf Chronologie und kam zu dem Reſultate, daß die dionyſiſche Zeitrechnung um 22 Jahre zu ſpät beginne. Er ſchrieb nun eine Weltchronik in drei Büchern, in welcher er ſeine neue Berechnung neben der gebräuchlichen einfügte. Das erſte Buch umfaßte die alte Geſchichte, das zweite das Leben Jeſu und der Apoſtel, das dritte die chriſtliche Geſchichte bis 1082. Das Werk iſt mit großem Fleiße aus älteren Quellen zuſammengeſetzt und erlangte, beſonders in England, großes Anſehen, ſowie mehrere Fortſetzungen. Der erſte Theil wurde 1559 zu Baſel gedruckt; eine Inhaltsangabe des erſten und zweiten Buches und die vollſtändige Wiedergabe des dritten Buches nach der Originalhandſchrift in der vaticaniſchen Bibliothek, ſowie zwei Fortſetzungen finden ſich in Mon. Germ. Scriptt. V, 495 sq. (danach bei Migne, PP. lat. CXLVII, 623 sq.); ein Stück auch M. G. SS. XIII, 72 sq. (Vgl. die Prolegg. zu SS. V, 481 sq.; ferner X, 476; XVI, 480; Migne l. c. 601; Wattenbach, Geſch.-Quellen, 5. Aufl., II, 103 ff.) [Streber.]

Marienfeſte (festa beatae Mariae Virg.) treten ſeit dem 5. Jahrhundert in die liturgiſche Feier ein. I. Die Marienfeſte im Allgemeinen. Stets ward Maria, ihrer Weiſſagung (Luc. 1, 48) entſprechend, in der Kirche ſelig geprieſen und hoch gefeiert. Wie Chriſtus als neuer Stammvater, als zweiter Adam, das Haupt des erlöſten Geſchlechtes iſt, ſo erſcheint ſeine Mutter, die hochbegnadigte Jungfrau, den heiligen Vätern als zweite Eva, als geiſtliche Mutter des erlöſten Geſchlechtes, durch deren Gehorſam der Ungehorſam Eva's wieder gut gemacht worden. Je mehr das innige Verhältniß Maria's zu dem Gottmenſchen und ihre Beziehung zu dem Erlöſungswerke für die Erkenntniß der Gläubigen hervortrat, je mehr die Häreſien des 4. und 5. Jahrhunderts ihre Würde zu beeinträchtigen verſuchten, deſto größern Aufſchwung nahm ihre Anrufung und Verehrung. Jedoch bevor dieſe ſich in einer eigentlichen und ſtändigen Feſtfeier liturgiſch ausgeſtaltete, hatte die Dichtkunſt und Beredſamkeit Maria verherrlicht und war die Malerei mit Marienbildern der Andacht der Gläubigen entgegengekommen; die Architektur hatte in allen Provinzen der chriſtlichen Welt zahlreiche Kirchen zu Ehren Maria's errichtet: ſo mit den Mitteln, welche Conſtantin zur Verfügung ſtellte, in Alexandrien, Antiochien, Jeruſalem, Rom. Das Concil von Epheſus (431) wurde in einer der Gottesmutter geweihten Kirche gehalten. In Tours wurde um 540 eine Marienkirche errichtet. In Rom wurden 607 das Pantheon unter dem Titel Mariae ad martyres und vor und nach dieſer Zeit kleinere und größere Baſiliken der gebenedeiten Jungfrau und Mutter Gottes geweiht. Die Langobardenkönigin Rodelinde ſtattete 691 Pavia mit einer Marienkirche aus. Die kaiſerliche Reſidenz Conſtantinopel war durch zahlreiche Marienkirchen eine Marienſtadt geworden. Durch dieſe monumentale Verehrung der ſeligſten Jungfrau wurde ihre liturgiſche Verehrung angebahnt und gefördert, wie in der Folge durch die Feier ihrer Feſte unter verſchiedenen Titeln auch die Errichtung von Kirchen zu ihrer Ehre unter den mannigfachſten Bezeichnungen veranlaßt wurde. Im Mittelalter wetteiferten die religiöſen Orden miteinander in der Bereicherung des marianiſchen Feſtcyclus. Dieſe

Erscheinung ist jedoch nicht etwa den Lateinern eigenthümlich; die Orientalen sind ihnen hierin nicht nur vorangegangen, sondern haben sie auch an Eifer übertroffen. Der Cult blieb dabei nicht ohne Einfluß auf die Lehrentwicklung, wie umgekehrt letztere den Cult weiter förderte. Wie überhaupt nicht der kalte reflectirende Verstand das erzeugende und belebende Princip des Cultes ist, derselbe vielmehr aus dem erleuchteten, frommen und tiefsinnigen Gemüthsgrunde sich erhebt und entfaltet, so hat eben dieser in seinem Streben, zu den gegebenen neue Seiten an den Objecten der Verehrung aufzusuchen, vereinzelte Beziehungen daran entdeckt, die er zu seiner innern Befriedigung hervorkehrte und aufstellte. Da nun die Kirche im Culte sowohl das, was dem Dogma angemessen und der Förderung der Frömmigkeit und des religiösen Lebens dienlich ist, selbst hervorhebt und anordnet, als auch das gern gestattet, was von dem frommen Eifer angeregt wird, insofern sie es dem Dogma gegenüber unverfänglich und für das christliche Leben förderlich findet, so hat sie auch im Culte der Heiligen dem marianischen Culte stets einen hervorragenden Rang eingeräumt, wie es die eminente Stellung der heiligen Gottesmutter mit sich bringt, und ihn in jeder angemessenen und ersprießlichen Weise gefördert, zugleich aber auch dabei die Grenze zwischen Dogma und frommer Meinung festgehalten.

Wie die Gedächtnißtage des Todes der Heiligen und der Auffindung und Uebertragung ihrer Reliquien eine officielle kirchliche Festfeier fanden, so boten die in dem Evangelium erwähnten Thatsachen aus dem Leben Maria's und Ereignisse in der Geschichte der Kirche, in welchen der fromme, gläubige Sinn des Volkes Erweise der mächtigen Fürsprache Maria's erblickte, zahlreiche Momente zu einer Gedächtnißfeier und zu eigenen Festen. In denselben erscheint Maria in ihrer doppelten Eigenschaft als Mutter des Erlösers und als Mutter der Menschen. Die Feste der erstern Art sind so in das Kirchenjahr eingeordnet, daß sie in einer unverkennbaren Parallele mit den Festen des Herrn sich bewegen und ähnlich, wie aus jenen die liturgische Jahresfeier sich ausgestaltet, ein eigenes marianisches Kirchenjahr bilden; in historischer Reihenfolge geordnet, feiern sie jene Gottesthaten, in welchen die Theilnahme der sel. Jungfrau an der Vollbringung des Erlösungswerkes in besonderer Weise hervortritt. Es sind dieß zunächst die ältesten Marienfeste, welche sich auf Grund der Berichte der heiligen Schrift an die geschichtlichen Momente des Lebens Maria's anschließen. In den Festen der zweiten Art erscheint Maria in ihrer Theilnahme an der Fortführung des Werkes der Erlösung, als Vermittlerin der Erlösungsgnade an die Menschen. Die nächste Veranlassung dieser Feste boten Ereignisse im Leben der Kirche, deren segensreicher Ausgang der Fürsprache und dem Schutze Maria's zuzuschreiben ist. Zunächst erwuchs eine solche Feier aus der Andacht des Volkes in einer einzelnen Kirche oder Ordensfamilie; nachdem sie allmälig in größeren Kreisen zur Uebung gekommen war, ward sie dann von der kirchlichen Auctorität sanctionirt und mit Officium und Messe ausgestattet, und es fanden diese Feste nunmehr Aufnahme in die Reihe der allgemein geltenden Feste der Kirche. Einzelne blieben auf ein engeres Gebiet und ihre Officien auf die Diöcesan- oder Ordensproprien beschränkt, andere sind als Devotionsfeste weiter verbreitet und ihre Officien deßhalb (als officia ex Indulto pro aliquibus locis) im Anhang zum römischen Brevier und Missale vorgesehen. Während die Präfation der Messe die Feste der erstern Art mit ihrem liturgischen Festtitel bezeichnet, qualificirt sie diese letzteren als solemnitas, festivitas und commemoratio. In einer dritten Kategorie von Festen wird die ausgezeichnete Stellung der hl. Jungfrau in der Gnadenordnung, ihre Würde und Erhabenheit über jede Creatur nach ihren einzelnen Momenten entfaltet; sie gehören mit Ausnahme des Festes der Unbefleckten Empfängniß der neuern Zeit an und werden nicht als allgemeine Kirchenfeste, sondern als festa ex Indulto in einem beschränkten oder weitern Kreise gefeiert. Diesen sind in vierter Reihe als eigentliche Particular- oder Localfeste (festa propria locorum) noch solche Feste beizuzählen, zu deren Feier einzelne Kirchen durch den Besitz von Gnadenbildern oder besondere auf die Fürsprache Maria's erlangte Gnaden veranlaßt wurden; denselben wird in der Präfation die Bezeichnung festivitas beigelegt.

Wie in dem liturgischen Kirchenjahr einzelne Festzeiten charakteristisch hervortreten und einzelne Wochentage, von den einfallenden Festen abgesehen, eine besondere Beziehung zu einzelnen Geheimnissen des Erlösungswerkes und seiner Feier gefunden haben, und wie diese Beziehung in Votivofficien und Votivmessen für diese Tage sich ausspricht, so haben sich auch neben den Marienfesten marianische Zeiten und in der Woche ein Marientag ausgebildet. Der Samstag, Sabbat, ist als Vorfeier des Tages des Herrn, als Tag der Ruhe Gottes, der an die Ruhestätte erinnert, die der Sohn Gottes durch das Geheimniß der Menschwerdung in Maria sich gebaut hat, wohl auch zum Gedächtniß, daß vom Tode des Herrn bis zu seiner Auferstehung der volle Glaube in Maria allein sich erhielt, von Alters her der Gottesmutter geweiht. Als solchem ist demselben das Officium von der seligsten Jungfrau mit ferialem Charakter (Officium S. Mariae in Sabbato) zugewiesen, wenn nicht ein Fest einfällt oder eine feria major zu begehen ist; in der Präfation wird diese Feier als veneratio B. M. V. bezeichnet. Pius V. hat dieses Officium an Stelle des bis dahin neben dem täglichen Officium obligatorischen kleinen marianischen Officiums (Off. parvum B. M. V.) vorgezeichnet. Seitdem Benedict XIII. für die freien Samstage das Votivofficium von der Empfängniß Maria's indulgirt hat, ist jenes feriale

Marienofficium mehr und mehr verdrängt und nur wie eine liturgisch-geschichtliche Erinnerung im Brevier belassen worden. Als marianische Zeit wird zwar nicht in der Liturgie, sondern nur in der Privatandacht der Gläubigen seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts der Maimonat begangen, für dessen Feier Pius VII. im J. 1815 Ablässe gewährt hat. Als zweiter Marienmonat stellt sich der October mit dem seit 1883 für jeden Tag angeordneten öffentlichen Rosenkranzgebete dar. Seit dem hl. Petrus Damiani wurde neben den canonischen Tagzeiten das kleine marianische Officium, der Cursus Marianus (Officium parvum B. M. V.), eine in allen Ständen gepflegte tägliche Gebetsübung; die neueren Congregationen legen ihren Mitgliedern dasselbe als Pflicht auf.

Mit dem kleinen Officium stimmt das canonische Officium der Marienfeste in der Psalmodie für die Vesper und die Matutin nebst den Laudes überein; nur sind die in ersterem nach den Wochentagen wechselnden drei Nocturnen zu einer einzigen Festmatutin vereinigt; die Psalmodie der übrigen Horen ist die allen Festen gemeinsame. Die einzelnen Feste haben eigene Lectionen, zum Theil auch eigene Antiphonen und Hymnen. Das Commune in festis B. M. V. per annum findet sich im Brevier erst seit etwa 1850 als einfach technische Zusammenstellung der Gebetstheile, welche allen Marienfesten gleichmäßig angehören. Der liturgischen Rangordnung nach sollte dasselbe seine Stelle vor dem Commune Ss. Apostolorum haben; es wurde aber bei der Recension der editio typica nicht als eigentliches Commune behandelt und, um weiterhin auch die bestehende Ordnung im Brevier nicht umzugestalten, vor dem Off. S. Mariae in Sabbato belassen. — Ihrem Range nach sind die Feste der ersten Ordnung classificirte Feste: festa duplicia 1. et 2. classis, die übrigen duplicia majora, mit Ausnahme des Festes der unbefleckten Empfängniß und des Rosenkranzfestes, welche in der jüngsten Zeit den höchsten Festen eingereiht wurden. Das Votivofficium von der unbefleckten Empfängniß wurde bisher mancherorts als duplex recitirt; seitdem aber für die einzelnen Ferien der Woche Votivofficien allgemein gestattet worden sind, ist, wie für die übrigen, so auch für jenes semiduplex als Rangstufe vorgezeichnet. Das Off. S. Mariae in Sabbato wird seinem ferialen Charakter entsprechend als simplex behandelt.

II. Die allgemein geltenden Marienfeste. 1. Die Gedächtnißfeier U. L. Fr. vom Berge Carmel (Commemoratio B. M. V. de monte Carmelo) hat Ursprung und Namen vom Carmeliterorden, welcher nach der auch in die Lectionen des römischen Breviers aufgenommenen Legende bereits in der apostolischen Zeit auf dem Berge Carmel um ein der seligen Jungfrau geweihtes Kirchlein seinen Sitz gehabt haben soll (s. d. Art. Carmelitenorden II, 1966 ff.). Dem Orden, welcher im Abendlande 1247 von Innocenz IV. als Ordo B. M. V. de monte Carmelo bestätigt worden ist und die Verehrung Maria's stets als eine seiner Hauptaufgaben gepflegt hat, wurde das Fest als Titularfest 1587 durch Sixtus V. zugestanden und auf den 16. Juli angesetzt. Nachdem dasselbe mit seinem Officium in einzelnen Kirchen und ganzen Ländergebieten als festum ex Indulto Aufnahme gefunden hatte, wurde es 1726 durch Benedict XIII. für die gesammte abendländische Kirche vorgeschrieben. Die Festlectionen des Breviers berichten weiterhin, daß dem sel. Simon Stock, Ordensgeneral in England (gest. 1265), von der sel. Jungfrau als Privileg des Ordens und Zeichen des Schutzes, den sie demselben erweisen wolle, ein Schulterkleid, scapulare, überreicht worden sei. Der Glaubwürdigkeit des Berichtes von der Vision, in welcher der sel. Simon jenes Gnadenzeichen mit der Verheißung empfing, daß, wer in diesem Kleide sterbe, das ewige Feuer nicht zu leiden haben werde, stehen gegründete Bedenken nicht entgegen. Benedict XIV. spricht sein Urtheil dahin aus: Visionem veram credimus veramque ab omnibus habendam arbitramur (De Festis 2, 6, n. 8); dagegen ist das sogen. privilegium sabbatinum, welches 1322 Johannes XXII. den Trägern des Scapuliers verliehen haben soll, schon darum nicht nachzuweisen, weil die betreffende Bulle sich weder im römischen Bullarium findet, noch auch von den Päpsten, sei es in forma speciali oder communi, approbirt worden ist (Bened. XIV. l. c. n. 5. 9). Die Streitigkeiten über die Aechtheit der Bulla sabbatina hat Paul V. durch ein Decret vom 20. November 1613 beigelegt, welches inhaltlich in die von demselben Papste genehmigten Festlesungen des Breviers aufgenommen worden ist; danach „ist es den Carmeliten gestattet, zu predigen, daß das christliche Volk den frommen Glauben an die Hilfe für die Seelen der Brüder und Mitbrüder der Sodalität von U. L. Fr. vom Berge Carmel hegen könne: es werde nämlich die sel. Jungfrau den in der Liebe hinscheidenden Seelen, welche in ihrem Leben das Scapulier getragen, die standesmäßige Keuschheit bewahrt, das kleine Officium gebetet, oder, wenn sie dieß nicht zu beten verstehen, die kirchlichen Fasten beobachtet und am Mittwoch und Samstag (falls auf diese nicht das Weihnachtsfest einfällt) sich der Fleischspeisen enthalten haben, durch ihre beständige Fürbitte, ihre Gebete, Verdienste und ihren besondern Schutz nach ihrem Hinscheiden, vor allem am Samstage, der von der Kirche der sel. Jungfrau geweiht ist, zu Hilfe kommen" (s. Schneider, Rescripta authentica S. C. Indulgentiis ... praepositae, 475). Wie das Scapulier nicht wenig zur schnellen Verbreitung des Carmelitenordens in Europa von der Mitte des 13. Jahrhunderts an beitrug, so gab dasselbe auch in Deutschland dem Feste den volksthümlichen Namen „Scapulierfest". Mit der römischen Kirche feiern das Fest am 16. Juli auch die Italo-Griechen und als Fest „des Kleides der

Jungfrau Maria vom Carmel" die Syro-Chaldäer (ſ. Nilles, Kalendarium manuale II, 548. 665). Der Gegenſtand der Feſtfeier iſt neben und mit der vom Carmelitenorden gepflegten Verehrung der ſel. Jungfrau im Allgemeinen die beſondere Huld Maria's gegen diejenigen, welche durch ihre Andacht und äußerlich durch ihr Kleid als ihre Diener ſich bekennen.

2. Mariä Empfängniß (Immaculata conceptio B. M. V.) iſt als Feſt im Orient 675 ſicher bezeugt und bei den Lateinern zuerſt in dem dem 9. Jahrhundert angehörigen Marmorkalender von Neapel aufgeführt. Von dem Kloſter S. Saba zu Rom aus, wo das Feſt frühzeitig gefeiert wurde, ward dasſelbe durch Anſelm, den Neffen des heiligen Kirchenlehrers Anſelm (geſt. 1149 als Abt von Edmundsbury), in England und der Normandie eingeführt und verbreitet. Seiner Einführung im ſüdlichen Frankreich trat der hl. Bernard 1140 mit ſeinem berühmten Briefe an die Canoniker von Lyon entgegen. Die verſchiedenen Auffaſſungen des Gegenſtandes dieſer Feſtfeier im Orient und im Occident, ſowie die Bedeutung und der Verlauf der dogmatiſchen Controverſe ſind in dem Art. „Empfängniß, unbefleckte" (IV, 456 ff.), eingehend erörtert; es ſind darum hier zunächſt nur die hiſtoriſchen Daten bezüglich der weitern Entwicklung und Ausbreitung der Feſtfeier nachzutragen. — Der Widerſpruch des hl. Bernard gegen das neue Feſt hatte keinen unmittelbaren Erfolg; vierzehn Jahre ſpäter iſt dasſelbe in Frankreich, im folgenden Jahrhundert in Rom recipirt. Der Franciscanerorden nahm das Feſt auf dem Generalcapitel zu Piſa 1263 an, während die Pariſer Univerſität (um 1275) es in einigen franzöſiſchen Diöceſen wieder zum Falle brachte. Sixtus IV. hat dasſelbe ſodann (1476 oder 1483) mit einem Officium verſehen. Bei der durch das Tridentinum veranlaßten Reviſion des römiſchen Breviers unter dem hl. Pius V. wurden zwar neue Lectionen feſtgeſetzt, jedoch mit Rückſicht auf die Adventszeit die Feſtoctav aufgehoben. Veranlaßt durch die dogmatiſche Controverſe, traf 1622 Gregor XV. die Beſtimmung, daß in dem Officium und der Meſſe nur die Bezeichnung „Empfängniß", Conceptio B. M. V. immaculatae, nicht aber immaculata Conceptio B. M. V. gebraucht werden dürfe. Nachdem Clemens VIII. den Rang des Feſtes auf duplex majus erhöht hatte, ſetzte Alexander VII. in der Bulle Sollicitudo omnium ecclesiarum (1661) feſt, daß der Cult der Empfängniß der makelloſen Jungfrau Maria, nachdem er einmal in der römiſchen Kirche eingeführt ſei, fortwährend beibehalten werden ſolle, und erklärte weiterhin, daß der Gegenſtand der Feſtfeier die Heiligung Mariens im erſten Augenblicke ihres Daſeins ſei. Die Octav wurde dem Feſte 1665 für Venedig und 1667 für den Kirchenſtaat indulgirt. Dieſelbe dehnte Innocenz XII., indem er dem Feſte den Rang eines duplex 2. classis gab, 1693 auf das ganze Abendland aus; Clemens XI. erhob 1708 das Feſt zu einem allgemein gebotenen Feiertage. Benedict XIII. bewilligte zunächſt für den öſterreichiſchen Kaiſerſtaat, daß ein Votiv-Officium von Mariä Empfängniß an allen freien Samstagen vom Säcular- und Regularclerus recitirt werden könne. Gregor XVI. geſtattete auf das Erſuchen franzöſiſcher Biſchöfe für ihre Diöceſen, in der Präfation der Meſſe dem Feſte den Titel Immaculata Conceptio beizulegen. Nach der dogmatiſchen Entſcheidung vom 8. December 1854 concedirte Pius IX. vorerſt ein dem Glaubensſatze von der unbefleckten Empfängniß entſprechendes Officium und ſchrieb ſodann am 25. September 1863 unter Aufhebung aller bis dahin gebrauchten Officien und Meſſen ein neues Officium und eine neue Meſſe und als Feſttitel die Bezeichnung Immaculata Conceptio vor. Leo XIII. gab am 30. November 1879 dem Feſte den höchſten Rang (dupl. 1. classis) und fügte demſelben eine Vigil bei. In die lauretaniſche Litanei wurde am 24. December 1883 die Anrufung Regina sine labe originali concepta eingefügt. Das 1891 einigen Diöceſen im ſüdlichen Frankreich unter dem Titel Apparitionis B. M. V. Immaculatae für den 11. Februar gewährte (Particular-) Feſt und Officium bezieht ſich auf die Erſcheinungen der ſel. Jungfrau in Lourdes (ſeit 1858). Durch das Feſt der Geburt Maria's iſt der 8. December als feſter Termin für das Feſt der unbefleckten Empfängniß gegeben. Unter dem Titel σύλληψις τῆς θεοπρομήτορος Ἄννης feiern die Griechen das Feſt am 9. December.

3. Mariä Geburt iſt in der heiligen Schrift nicht erwähnt. Die Tradition nennt die Eltern der ſel. Jungfrau Eli (Eliakim = Joachim) und Anna. Nach Baronius (In appar. ad annal. eccl. § 48) war Nazareth die Geburtsſtadt Maria's; dorthin hatten ſich auch wirklich, als in Herodes ein dem Volke fremder König aufkam, die Nachkommen der faſt vergeſſenen davidiſchen Königsfamilie in gerechter Beſorgniß zurückgezogen. Der hl. Johannes Damascenus dagegen (De fid. orth. 4, 15) iſt der Meinung, Maria habe zu Jeruſalem das Licht der Welt erblickt. Wenn im Gegenſatz zu der Anſchauung der alten Kirche, daß als dies natalis eines Heiligen ſein Todestag, der Tag ſeines Eintritts in das ewige Leben zu feiern ſei, bereits im 4. Jahrhundert der eigentliche Geburtstag des Vorläufers Chriſti gefeiert wurde, ſo war eine ſolche Feier dadurch gerechtfertigt, daß der hl. Johannes bereits im Mutterſchoße geheiligt und vor ſeiner Geburt von der Erbſünde befreit worden iſt. Ein Feſt der Geburt Maria's wäre demgemäß gleichfalls bereits im Alterthum zu erwarten. Während nun aber im Abendlande zur Zeit des hl. Auguſtin, wie er ſelbſt hervorhebt (Serm. 289. 292 de Sanctis), neben der Geburt Chriſti einzig die Geburt des hl. Johannes als Feſt begangen wurde, iſt im Orient um die Mitte des 5. Jahrhunderts durch eine Rede des Patriarchen Proclus von Conſtantinopel (geſt. 447), wenn nicht eine

eigentliche Festfeier, so doch eine Verehrung der Geburt Maria's bezeugt. Für die Ansicht, daß in der Epoche zwischen den allgemeinen Concilien von Ephesus und Chalcedon (431—451) die Festfeier der Geburt Mariä ihren Anfang im Orient genommen habe, spricht der Umstand, daß eine solche Feier vor Allem geeignet war, die kirchliche Lehre von der Würde und Mutterschaft der sel. Jungfrau lebendig zum Ausdruck zu bringen und die nestorianische Lehre zurückzuweisen, Maria sei nicht Θεοτόκος, sondern Χριστοτόκος, und der von ihr Geborene nicht θεὸς σὰρξ γενόμενος, sondern θεοφόρος oder θεοδόχος. Im 7. Jahrhundert war Mariä Geburt, wie eine Rede und ein Gedicht von Andreas von Creta erweisen, ein nicht mehr neues, sondern allgemein unter den Griechen bekanntes Fest (Migne, PP. gr. XCVII, 805). Unter den Kirchen des Abendlandes ist es jedenfalls die römische, in welcher Mariä Geburt zuerst gefeiert wurde. Bei Leo I. (440—461) findet sich zwar noch keine Spur davon; ein sicheres Zeugniß aber für diese Festfeier bietet bereits das gelasianische und das gregorianische Sacramentarium. Papst Sergius I. (687—701) hat, wie das Papstbuch berichtet, nicht nur das Fest gekannt, sondern auch Anordnungen über dessen Feier, namentlich über eine von der Hadrianskirche nach der liberianischen Basilika (ad S. Mariam majorem) zu führende Procession getroffen (Bened. XIV., De fest. 2, 9, n. 8). In dem Festkalender des hl. Bonifatius, welcher auf sein Pönitentiale folgt, wie auch in dem des Concils von Mainz (813), ist das Fest noch nicht aufgeführt. Dennoch aber scheint Thomassin zu weit herabzugehen, wenn er sagt (De Fest. 2, 20), erst um das Jahr 1000 habe man Mariä Geburt in Frankreich zu feiern angefangen; denn es ist davon bereits in den Statuten des Bischofs Sonnacius von Reims aus dem 7. Jahrhundert, in den Statuten Walthers von Orleans aus dem 9. Jahrhundert und in dem Kalendarium desselben Jahrhunderts bei Gerbet die Rede. Für Spanien bezeugt unsere Festfeier Ildephons von Toledo im 7. Jahrhundert und für Britannien Beda der Ehrwürdige im 8. Jahrhundert. Die allgemeine Feier dieses Festes kann aber nicht über den Anfang des 11. Jahrhunderts hinaufgeschoben werden. Der hl. Petrus Damiani ist der erste Zeuge für die Allgemeinheit dieser Feier im Occidente. In den drei Geburtsfesten, welche die Kirche begeht, erkennen die mittelalterlichen Liturgiker eine tiefere Symbolik; so z. B. W. Durandus: Joannes fuit lucifer . . ., Maria fuit aurora, Nativitas Christi ortus solis (Rationale divinorum Officiorum 7, 28, 4). — Das Fest wird, seitdem es eine kirchliche Feier gefunden hat, im Abendlande, von den Griechen, den Syrern, welche damit zugleich das Fest von Joachim und Anna verbinden, von den Armeniern, bei denen dasselbe zu den wenigen unbeweglichen Festen ihres Kalenders gehört, allgemein am 8. September begangen; die Kopten feiern es am 10. September, der dem 19. September der lateinischen Zählung entspricht. Ungewiß ist, aus welchem Grunde das Fest auf diesen Tag gelegt wurde. Die Annahme, die Veranlassung dazu habe die Vision eines Eremiten gegeben, der alle Jahre, und zwar nur am 8. September, Engelsharmonien vernommen habe, entbehrt der historischen Begründung. (Vgl. d. Art. Marienlegenden.) Von der Vigil dieses Festes, welche an manchen Orten beobachtet wurde und von Gregor IX. angeordnet sein soll, sagt Durandus: Non habet festum hoc jejunium institutionis, potest tamen habere devotionis (l. c. n. 3). Ueber die Veranlassung zur Einführung der Octav berichtet derselbe als Zeitgenosse: Als nach dem Tode Gregors IX. die durch Friedrich II. vielfach bedrängten Cardinäle zu einer neuen Papstwahl schritten und sich nicht einigen konnten, nahmen sie ihre Zuflucht zur Fürbitte Maria's und verbanden sich durch ein Gelübde, zur Erhöhung ihrer Geburtsfeier nach glücklich vollzogener Wahl die Einführung einer Octave zu veranlassen. Der gewählte Cölestin IV. starb schon nach 18 Tagen; sein Nachfolger Innocenz IV. (1243—1254) erfüllte das Gelübde.

4. Das Fest Mariä Heimsuchung (Visitatio B. M. V.) hat seine historische Grundlage in dem vom Evangelisten Lucas (1, 39 ff.) berichteten Besuche Maria's bei Elisabeth. Da diese Heimsuchung nicht bloß der Beobachtung einer Höflichkeit und der Berücksichtigung verwandtschaftlicher Beziehungen galt, sondern durch die Heiligung des Vorläufers Christi im Mutterleibe, die erste menschliche Seligpreisung der Gottesgebärerin und den wunderbaren Lobgesang Mariä als geheimnißvolles, gnadenreiches Ereigniß im Leben der sel. Jungfrau ausgezeichnet ist, so bietet sie zu einer Festfeier einen tiefsinnigen und paränetisch fruchtbaren Gegenstand. Obwohl die Thatsache, welche der Festfeier zu Grunde liegt, in der heiligen Schrift nicht bloß erwähnt, sondern in ihren einzelnen Momenten dargelegt ist, trat das Fest selbst verhältnißmäßig spät in den Kreis der marianischen Feste ein. Wegen der engen Verbindung der Heimsuchung mit der Geburt des hl. Johannes wurde in früheren Zeiten die auf jene sich beziehende evangelische Erzählung in die Liturgie der Vorfeier des Geburtsfestes des Täufers verflochten. Als eigenes Fest aber wird Mariä Heimsuchung nur in der abendländischen Kirche gefeiert; die griechische Kirche begeht an demselben Tage, an welchem die lateinische die Heimsuchung feiert, die Uebertragung des Kleides der sel. Jungfrau in die Blachernä-Kirche zu Constantinopel (J. Nilles, Kalendarium manuale I, 200). Mariä Heimsuchung wird zum ersten Male in dem zweiten Festverzeichnisse des Concils von Le Mans in Frankreich im J. 1247 und zwar als ein Fest „neuer Institution" erwähnt (Mansi, Supplem. Concil. II). Der hl. Bonaventura erwirkte auf dem Generalcapitel des Franciscanerordens in Pisa 1263, daß das Fest für diesen Orden angenommen

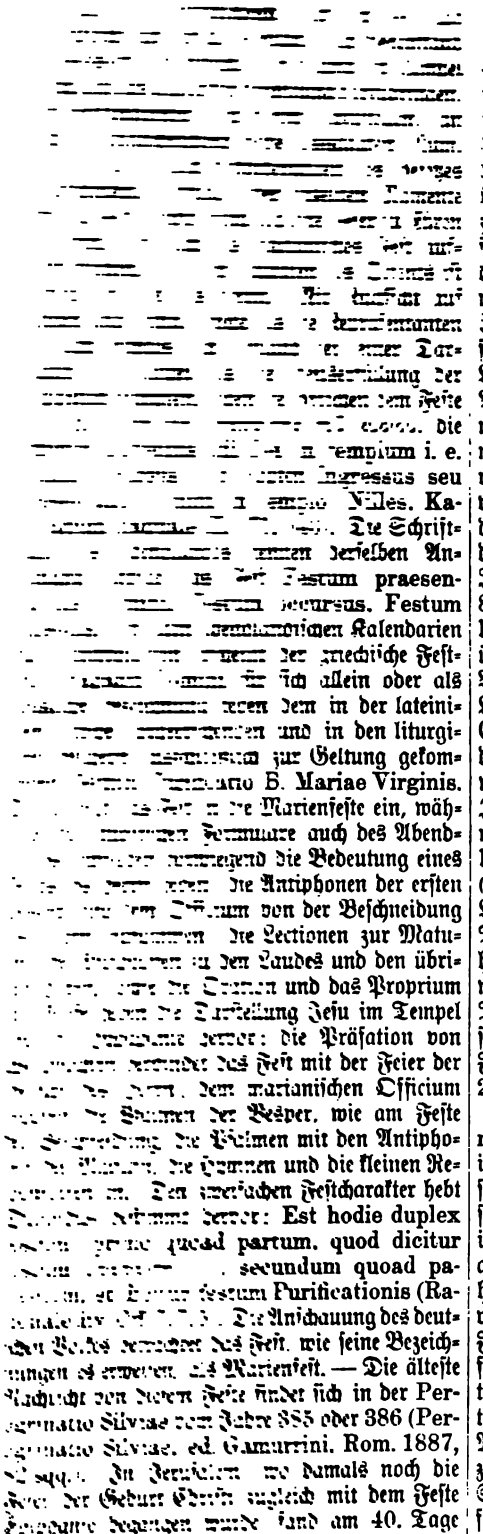
wurde. Infolge deſſen, und zumal, da das Brevier der Franciscaner in den weiteſten Kreiſen Aufnahme fand, verbreitete ſich die Feier des neuen Feſtes in vielen Diöceſen. Allgemeines Kirchenfeſt aber ward es erſt unter Papſt Urban VI., der im Hinblicke auf die Bedrängniſſe der durch das damalige Schisma zerklüfteten Kirche und im Vertrauen auf die Macht der Fürbitte Maria's ein Officium behufs der allgemeinen Einführung des Heimſuchungsfeſtes verfaſſen ließ; zugleich gab er dem Feſte eine Vigil und eine Octav (Schulting, Biblioth. eccles. II, 2). Die Publication des Decretes geſchah, da Urban vom Tode übereilt ward, im J. 1390 durch Bonifaz IX., ward aber von den Anhängern der damaligen Gegenpäpſte nicht in Ausführung gebracht. Mit Köln und Lüttich, welche das Feſt bereits 1396 feierten, nahm der größte Theil von Deutſchland daſſelbe an. Im J. 1441 wurde die allgemeine Feier des Feſtes durch das Baſeler Concil auf's Neue eingeſchärft. „Weil in dieſen Tagen", ſagt das Concil (Sess. XLIII, Mansi XXIX, 211), „die Chriſtenheit überall beängſtigt iſt, und allenthalben Krieg und kirchliche Trennungen wüthen, und ſomit die ſtreitende Kirche auf verſchiedene Weiſe bedrängt wird: ſo erachtet es die heilige Verſammlung für Pflicht, daß die Feier, welche die Heimſuchung der heiligen Jungfrau genannt wird, in allen Kirchen begangen werde, damit die Mutter der Gnade, wenn ſie von frommen Gemüthern wahrhaft geehrt wird, ihren gebenedeiten Sohn durch ihre Fürbitte verſöhne, und ſo der Friede wieder über die Gläubigen ſich ergieße." Der ſchismatiſche Charakter des Concils that der Feſtfeier keinen Eintrag, da dieſelbe von den Päpſten durch Aufnahme des Officiums und der Meſſe in die liturgiſchen Bücher approbirt wurde. Clemens VIII. gab dem Feſte den Rang eines duplex majus; Pius IX. erhob es zum duplex 2. classis, „zum beſtändigen Denkmal des Dankes gegen die glorwürdige Jungfrau, welche ihm und dem chriſtlichen Volke wunderbar zu Hilfe kam, ſo daß er (von Gaeta) in das vom Joche der Feinde befreite Rom zurückkehren konnte" (Decret vom 31. Mai 1850). In der alten trieriſchen Feſtordnung hatte das Feſt eine Octav; mit einer ſolchen wird es noch jetzt in der Erzdiöceſe Köln gefeiert. — Seit Urban VI. iſt das Feſt auf den 2. Juli angeſetzt. Da die ſel. Jungfrau nach ihrer Verkündigung ſich zu Eliſabeth begab und ungefähr drei Monate bei derſelben verblieb, Johannes aber ſechs Monate vor Jeſus empfangen wurde und ſein Geburtsfeſt demgemäß am 24. Juni begangen wird, ſo dauerte der Beſuch Maria's im Hauſe der Eliſabeth von Ende März bis Ende Juni oder Anfangs Juli. Als das Feſt der Heimſuchung in Uebung kam, ließ die Faſtenzeit die Feier von Heiligenfeſten noch nicht zu; es konnte darum das Feſt der Heimſuchung nicht wohl in die Jahreszeit gelegt werden, welche dem Anfang des Beſuches Mariä bei Eliſabeth entſpricht; der Ausgang dieſes Beſuches, das Ende der gnadenreichen Heimſuchung wurde als Termin für das Feſt gewählt, und zwar, entſprechend der Anſicht, daß Maria erſt nach der Geburt des hl. Johannes das Haus der hl. Eliſabeth verlaſſen habe, der erſte Tag nach der Octav des Johannesfeſtes.

5. Mariä Himmelfahrt wird in der abendländiſchen wie in der morgenländiſchen Kirche als das Hauptfeſt unter den Marientagen am 15. Auguſt, von den Armeniern an dem Sonntage gefeiert, der um den 15. Auguſt einfällt. Der liturgiſche Feſttitel iſt Assumtio B. M. V.; bei den kirchlichen Schriftſtellern und in alten Kalendarien wird das Feſt auch Pausatio, Dormitio, Mors, Depositio S. Mariae genannt; in der Liturgie der Griechen trägt daſſelbe den Namen κοίμησις τῆς θεοτόκου καὶ ἀεὶ παρθένου Μαρίας, hin und wieder auch μετάστασις, ἀνάληψις τ. ἁ. θεοτόκου. Dieſe Bezeichnungen weiſen auf einen zweifachen Gegenſtand des Feſtes hin, auf das ſelige Hinſcheiden und die himmliſche Verherrlichung Mariä. Beide wurden auch zeitweilig getrennt gefeiert, der Todestag am 18. Januar und der Tag ihrer Aufnahme in den Himmel am 15. Auguſt; in mehreren alten Kalendarien iſt jedoch nur ein Feſt, und zwar am 18. Januar, vorgeſehen (Martène, De ant. Eccles. disciplina 562). Nach Nicephorus (Hist. eccles. 17, 28) hat Kaiſer Mauricius (582—602) die Anordnung getroffen, daß der Tod Mariä am 15. Auguſt begangen werden ſolle, ſei es nun, daß im Oriente, wo es nach dem Concil von Epheſus (431) eingeführt worden ſein ſoll, damals nur Ein Feſt für beide Ereigniſſe gefeiert wurde und er daher daſſelbe vom 18. Januar auf den 15. Auguſt verlegte, oder daß er das erſte mit dem zweiten vereinigte. Hieraus geht aber hervor, daß es ſchon lange vorher von der Kirche eingeführt worden war. Nach Einigen ſoll Papſt Damaſus I. (366—384) daſſelbe eingeführt haben; im Sacramentarium des Papſtes Gelaſius I. (geſt. 496) iſt es bereits vorgezeichnet; unter Papſt Sergius I. (687—701) wurde es, wie Mariä Verkündigung und Mariä Geburt, mit einer Proceſſion von der St. Hadrianskirche aus und mit einer Vigil begangen. Nach einem Synodalbeſchluß von Reims aus dem Jahre 625 oder 630, nach der Regel Chrodegangs, dem Pönitentiale des hl. Bonifatius und den Beſtimmungen der Synoden von Mainz (813) und Aachen (818) war das Feſt ein gebotener Feiertag. Für England erklärte ein Geſetz des Königs Alfred die ganze, an dieſes Feſt ſich anſchließende Woche zu einer freien oder Feierwoche. Die Octav erhielt das Feſt durch Papſt Leo IV. im J. 847; in Deutſchland ſcheint dieſe erſt ſpät Aufnahme gefunden zu haben, da in den Kalendarien bis zum 14. Jahrhundert die Octav nicht allgemein eingeſetzt iſt. Nach Durandus (Rationale div. Off. 7, 24, 9) hat unter den Marienfeſten das der Himmelfahrt allein ein Vigilfaſten und eine Octav. Ueber die von demſelben gleichfalls erwähnte Kräuterweihe, welche dieſes Feſt auszeichnet, die

aber dem römiſchen Miſſale fremd iſt, vgl. d. Art. Feſte IV, 1420.

Von dem Gegenſtande dieſer Feſtfeier, dem Hinſcheiden der ſel. Jungfrau und ihrer Verherrlichung nach dem Tode, berichtet die heilige Schrift nichts; die älteren Kirchenväter geben gleichfalls keine Auskunft; wie das Leben Maria's, ſo iſt auch das Ende ihres Lebens geheimnißvoll verborgen. Einige behaupteten, unter Berufung auf Luc. 2, 35, Maria ſei den Martertod geſtorben, dem aber die meiſten Alten widerſprechen; Andere, ſie ſei nicht geſtorben. Nach Einigen ſoll ſie ſchon frühe, zwiſchen 45 und 47, in Jeruſalem geſtorben ſein; Andere laſſen ſie dem Apoſtel Johannes nach Epheſus folgen und nach elfjährigem Aufenthalte daſelbſt im Alter von 59 Jahren ſterben, eine Meinung, welche manchen Bedenken unterliegt. Die Grundlage des Glaubens an die leibliche Aufnahme Maria's in den Himmel hat man gewöhnlich in der Schrift Εἰς τὴν κοίμησιν τῆς ὑπεραγίας δεσποίνης, welche dem heiligen Apoſtel Johannes zugeſchrieben wurde, aber dem Ende des 4. oder Anfang des 5. Jahrhunderts angehört, und in der Melito von Sardes beigelegten Schrift De transitu Virginis geſucht. Die Tradition der Kirche von Jeruſalem, wie ſie ſchon frühe aufgezeichnet war, iſt jedoch von dem Inhalt dieſer Apocryphen ganz verſchieden (vgl. Hergenröther, Handb. der allgemeinen Kirchengeſchichte, 3. Aufl., I, 116, Anm. 1). Dieſelbe iſt nach Nicephorus Calliſti (Hist. eccles. 15, 14) folgende: Juvenalis, Biſchof von Jeruſalem, welcher mit den übrigen Biſchöfen Paläſtina's auf der Synode zu Chalcedon (im J. 451) war, habe dem Kaiſer Marcianus auf die Frage, ob der heilige Leib der Mutter Gottes noch in Paläſtina in dem Grabe liege, wohin er gelegt worden ſei, da er denſelben in die neue, von ſeiner Gemahlin Pulcheria zu Conſtantinopel in den Blachernen der heiligen Jungfrau Maria zu Ehren gebaute Kirche übertragen wolle, zur Antwort gegeben: „In der heiligen Schrift werde zwar der Tod Maria's nicht erwähnt, aber gemäß einer ſehr alten und ganz zuverläſſigen Tradition (antiquissima autem et verissima omnino traditione) ſeien die Apoſtel, als der Tod Maria's herangenaht, aus den verſchiedenen Ländern, in welchen ſie das Evangelium predigten, nach Jeruſalem gekommen . . . und ihr Sohn (Jeſus) ſei dazu gekommen und habe ihren Geiſt aufgenommen; ihr heiliger Leib aber ſei in Gethſemane unter dem Geſange der Engel und Apoſtel begraben worden; als aber am dritten Tage das Grab wieder geöffnet worden, habe ſich ihr heiliger Leib nicht mehr vorgefunden, ſondern nur die Leichentücher, welche einen unbeſchreiblichen Wohlgeruch verbreitet hätten; die Apoſtel hätten alsdann das Grab wieder verſiegelt und über dieſes große Wunder erſtaunt bloß das gedacht, daß der Herr den unbefleckten heiligen Leib Maria's vor der allgemeinen Auferſtehung mit der Unſterblichkeit geehrt und durch Engel in den Himmel habe bringen laſſen". Nachdem Juvenalis dieſes geſagt, hätten Marcianus und Pulcheria von ihm verlangt, daß er dasſelbe heilige Grab mit den heiligen Kleidern wohlverſiegelt ihnen nach Conſtantinopel ſchicken möge. Juvenalis habe dann auch das heilige Grab nach Conſtantinopel geſchickt, und es ſei in die Blachernä-Kirche neben den heiligen Tiſch geſtellt worden. Das Schulterkleid der ſel. Jungfrau aber ſei ſpäter unter Leo I. dorthin gebracht und in die runde Kirche, welche dieſer Leo erbaut habe, gelegt worden. Dieſelbe Tradition bezeugen im 7. und 8. Jahrhundert Modeſtus von Jeruſalem (Migne, PP. gr. LXXXVI, 3277 sq.), Andreas von Creta (ib. XCVII, 1046. 1072 sq.), Germanus von Conſtantinopel (ib. XCVIII, 340 sq.). Den Glauben an die leibliche Aufnahme Maria's in den Himmel hat die griechiſche Kirche auf der Synode der armeniſchen Biſchöfe zu Sis im J. 1342 (Mansi XXV, 1185 sq.) und auf der gegen die Calviniſten im Jahre 1672 unter dem Patriarchen Doſitheus zu Jeruſalem gehaltenen Synode (Harduin XI, 171 sq.) ausgeſprochen. Im Abendlande erſcheint als erſter Zeuge für denſelben Gregor von Tours (De gloria mart. 1, 4). Die dem hl. Hieronymus zugeſchriebene Rede De Dominae assumptione wurde von Hincmar gegen einen Mönch von Corvey, der die Aechtheit beſtritt, vertheidigt. Auch exiſtirt eine dem hl. Auguſtin unterſchobene Rede auf die Aſſumtio Mariä; der ſeinen Werken angehängte Liber de Assumtione B. M. V. gehört wahrſcheinlich Fulbert von Chartres (11. Jahrhundert) an, der, wie Ildephons von Toledo, Petrus Damiani, Petrus von Blois, Hugo von St. Victor, der hl. Thomas von Aquin und die folgenden Scholaſtiker, die Ueberlieferung vertrat (vgl. Hergenröther a. a. O.). Petrus Caniſius hat in ſeinem großen Werke De Maria Virgine incomparabili 5, 5 die verſchiedenen Zeugniſſe und Beweiſe für dieſelbe zuſammengeſtellt. Die in der Kirche geltende Anſchauung iſt nach Benedict XIV. folgende: „Die leibliche Aufnahme der ſel. Jungfrau in den Himmel iſt zwar kein Glaubensartikel, wohl aber eine pia et probabilis opinio, von welcher abzuweichen nicht bloß gottlos und läſterlich, ſondern auch thöricht und unvernünftig iſt" (l. c. 8, n. 18). — Der Unterſchied zwiſchen Chriſti und Mariä Himmelfahrt wird ſchon in der kirchlichen Bezeichnung beider Feſte dadurch angezeigt, daß jenes Ascensio (Auffahrt), dieſes aber Assumtio (Aufnahme) genannt wird, und beſteht, wie Benedict XIV. (l. c. n. 13) ſagt, darin, daß Chriſtus durch eigene Macht (propria virtute) in den Himmel aufſtieg, Maria aber nach ihrer Wiedererweckung zum Leben durch eine beſondere Gnade Gottes (peculiari privilegio) mit Leib und Seele in den Himmel aufgenommen wurde.

6. Mariä Lichtmeß oder Reinigung ſchließt ſich durch das Ereigniß, welches ſeiner Feier zu Grunde liegt, an das Feſt der Geburt Chriſti an und fällt, dem moſaiſchen Geſetze der [illegible]



mania, als deren Datum der 14. Februar ausdrücklich bezeichnet ist, eine feierliche Processiion zur Auferstehungskirche statt, wo das Evangelium von der Darstellung des Herrn im Tempel vorgetragen und erklärt wurde. Um die Mitte des 7. Jahrhunderts war daselbst das Hypapante-Fest durch den Gebrauch von Kerzen ausgezeichnet; der Ort selbst, wo Simeon den Herrn als das Licht zur Erleuchtung der Völker begrüßte, legte eine solche symbolische Feier nahe. In Antiochien ist das Fest 526 bezeugt; für die griechische Kirche wurde dessen allgemeine Feier 541 durch Kaiser Justinian I. infolge einer in Constantinopel herrschenden Seuche angeordnet. Die Einführung der Lichterprocession in die römische Kirche wird dem Papst Gelasius zugeschrieben, der im J. 494 damit den Lupercalien, welche als Lustrationsumzüge mit brennenden Lichtern durch Rom und den äußeren Stadtbering in den ersten Tagen des Februar veranstaltet wurden, eine christliche Feier zu Ehren des Herrn entgegensetzte, wozu der 40. Tag nach dem Weihnachtsfeste die geschichtliche Unterlage bot. Im 7. Jahrhundert ist die Feier in Spanien, im 8. Jahrhundert in Frankreich und Deutschland in Uebung; nach dem hl. Ildephons von Toledo gilt übrigens der Umgang mit brennenden Kerzen der Verherrlichung Maria's. Im Missale hat die Lichterprocession ihre ausschließliche Beziehung auf Christus bewahrt; in der Antiphon zum Schluß der Procession wird die selige Jungfrau zwar erwähnt, aber nur insofern, als die Feier mit der Zeit ihrer Reinigung zusammentrifft. Die Segnung der Kerzen scheint im 11. Jahrhundert in Uebung gekommen zu sein; der hl. Bernhard (Serm. 2 de Purific.) spricht von einem gesegneten Lichte, an welchem die Kerzen angezündet würden. Die Procession mit der vorhergehenden Segnung haftet am 2. Februar und wird nicht verlegt, auch wenn das Fest Mariä Reinigung auf einen spätern Tag verschoben werden muß; es waltet hier dasselbe Verhältniß zwischen der Procession und der Festfeier, wie zwischen der Bittprocession am 25. April und dem Marcusfeste.

7. Mariä Namensfest (Festum Ss. Nominis B. M. V.) wird als selbständiges Fest gefeiert, insofern die Erinnerung an die Gnadenvorrechte der seligsten Jungfrau sich an den Namen knüpft. Dasselbe wurde zuerst in der Stadt und Diöcese Cuenca in Spanien, und zwar, da jüdische Mädchen erst am 14. Tage nach der Geburt ihren Namen erhielten, am 22. September begangen und 1513 vom apostolischen Stuhle gebilligt. Nachdem das Fest infolge der Revision des Breviers unter Pius V. fortgefallen war, wurde es für Cuenca durch Sixtus V. wieder hergestellt und auf den 17. September, den ersten freien Tag nach der Octav von Mariä Geburt, angesetzt. Dessen Feier fand dann zunächst in Toledo und unter Gregor XV. in ganz Spanien Aufnahme. Zum Dank für die Befreiung der Christenheit von der Türkennoth durch den von Sobieski unter der Anrufung Maria's

über Kara Mustapha vor Wien errungenen Sieg dehnte Innocenz XI. im J. 1683 das Fest mit dem im folgenden Jahre genehmigten Officium und dem Range eines duplex majus auf die ganze Kirche aus und wies demselben den Sonntag in der Octav vor Mariä Geburt an. — Die dem Feste zu Grunde liegende Ehrfurcht gegen den Namen der seligsten Jungfrau reicht in das christliche Alterthum hinauf. Hat auch die fromme Meinung, daß der Name Maria durch eine Offenbarung deren Eltern kundgegeben wurde, nur vereinzelte Vertreter gefunden (s. Benedictus XIV., De Festis 2, 10, n. 1), so haben doch schon die heiligen Väter sich mit der Deutung des Namens beschäftigt. Nach Hieronymus heißt Maria: Leuchte, Erleuchtung. Andere leiten das Wort von Mirjam (מִרְיָם, מַר und יָם), Bitterkeit des Meeres, ab; so sei die Schwester des Moses genannt worden, weil sie geboren wurde, als Pharao anfing, die neugeborenen israelitischen Knaben zu tödten; als aber die Israeliten trockenen Fußes durch das rothe Meer gegangen, sei der Name der Schwester des Moses in Maria, Stern des Meeres, verändert worden. Als Meeresstern dolmetschen auch viele Andere diesen Namen. Allein sprachlich richtiger ist es, Maria von מָרַר, vehemens, fortis, oder von רוּם abzuleiten, wonach es bedeuten würde: Mächtige, Starke, oder Erhebene, Frau, Herrin (S. Joannes Damasc., De fide orthod. 4, 14).

8. Mariä Opferung (Praesentatio B. M. V.) wird am 21. November als duplex majus gefeiert; an demselben Tage begehen das Fest auch die Armenier und die Griechen; letztere geben ihm den Titel ἡ ἐν τῷ ναῷ εἴσοδος τῆς ἁ. θεοτόκου. Einer alten Tradition zufolge, und das ist der Gegenstand des Festes, wurde Maria in früher Jugend, nach apocryphen Zeugnissen im Alter von drei Jahren, im Tempel aufgeopfert und Gott geweiht und verblieb daselbst unter den dem Tempeldienst obliegenden Frauen bis zu ihrer Vermählung. Zwar verlangte das Gesetz nur, daß die männliche Erstgeburt dem Herrn aufgeopfert und losgekauft werde; es konnten jedoch auch Frauen dem heiligen Dienste geweiht werden, wie denn auch Flav. Josephus (Antiqq. 5, 10, 1) eine solche Weihe in Verbindung mit dem Gelübde der Jungfräulichkeit andeutet (vgl. 1 Sam. 2, 22. Ex. 38, 8 und d. Art. Jephte). Nach Simeon Metaphrastes kam das Fest im J. 730 in Constantinopel in Uebung; Kaiser Emmanuel Comnenus, der 1143 den Thron bestieg, führt dasselbe unter den im ganzen Reiche bekannten Festen auf. Bei Papst Gregor XI. in Avignon bemühte sich der König von Cypern um Aufnahme des Festes in das Abendland; in Navarra veranlaßte dessen Feier König Karl III. im J. 1374; für Sachsen gestattete dieselbe Pius II. im J. 1460. Auch in Rom scheint das Fest Aufnahme gefunden zu haben; nachdem aber Pius V. bei der Revision des Breviers dasselbe hatte fallen lassen, sah sich Sixtus V. veranlaßt, das „seit langer Zeit allenthalben gefeierte Fest" in das römische Kalendarium einzusetzen und dessen Feier mit Officium und Messe allgemein vorzuschreiben. Um die Wiederaufnahme des Festes hat sich der Jesuit Franz Turrianus besonders verdient gemacht (Benedictus XIV., De Festis 2, 14, n. 9). Der Text des Officiums im römischen Brevier, in welchem übrigens nur die Oration die Opferung Mariä erwähnt, ist von Clemens VIII. revidirt. Das Fest wird in vielen geistlichen Genossenschaften durch die Erneuerung der Gelübde ihrer Mitglieder ausgezeichnet.

9. Das Rosenkranzfest (Solemnitas Ss. Rosarii B. M. V.) ist ähnlich, wie Mariä Namensfest, durch glorreiche Siege veranlaßt, welche unter der Anrufung der seligsten Jungfrau errungen wurden und die Christenheit im Abendlande vor der Vergewaltigung seitens des Mohammedanismus retteten. Als nämlich am 7. October 1571 unter Don Juan von Oesterreich bei Lepanto die entscheidende Schlacht gegen die Türken an eben dem Tage, dem ersten Sonntage im October, war gewonnen worden, an welchem die Rosenkranzbruderschaften zu Rom ihre Bittgänge um Erlangung des Sieges über die Ungläubigen hielten, verordnete Pius V., daß ein Dankfest als „Gedächtniß U. L. Frau vom Siege" gehalten werde. Gregor XIII. gestattete am 1. April 1573, daß das Fest in Zukunft in allen Kirchen, in welchen ein Altar oder eine Kapelle sub invocatione B. Virginis Rosarii sich befände, als „Rosenkranzfest" am ersten Sonntag im October gefeiert werde. Clemens X. dehnte im Jahre 1671 das Fest ohne die erwähnte Bedingung auf ganz Spanien aus, bis endlich Clemens XI. infolge des von Prinz Eugen bei Peterwardein in Ungarn am 5. August 1716 über die Türken erfochtenen Sieges sich bewogen fand, die Feier in der ganzen Christenheit einzuführen, „damit die Herzen der Gläubigen dadurch um so mehr zur Verehrung der heiligen Jungfrau entflammt würden und das Andenken an die schuldige Dankbarkeit für die damals empfangene Hilfe niemals erlösche". Benedict XIII. gab dem als duplex majus zu feiernden Feste eigene Lectionen zur zweiten Nocturn. Im Vertrauen auf den Schutz Maria's bei den fortdauernden Bedrängnissen der Kirche ordnete Leo XIII. am 1. September 1883 in seiner ersten Encyklica über das Rosenkranzgebet an, daß dieses den ganzen Monat October hindurch täglich in allen Cathedral-, Pfarr- und Marienkirchen öffentlich abgehalten werde; diese seitdem öfters erneuerte Bestimmung hat zu dem Feste einen Rosenkranzmonat hinzugefügt, dessen Feier jedoch keinen Einfluß auf die Liturgie hat. Nachdem schon Pius V. bei der Einsetzung des Festes Mariä vom Siege in die Lauretanische Litanei die Anrufung Auxilium Christianorum eingesetzt hatte, fügte Leo XIII. am 24. December 1883 zum Schlusse derselben die Anrufung an Regina sacratissimi Rosarii; 1887 erhöhte er den Rang des Rosenkranzfestes auf duplex 2. classis und schrieb am 5. August 1888 dem Da-

mitgenommen eigene Officium unter Beibehaltung der bisher geltenden historischen Lectionen, sowie eine eigene Messe als allgemein verpflichtend vor.

10. Das Fest der sieben Schmerzen Mariä (Festum septem dolorum B. M. V.) soll zunächst jene Leidensmomente aus dem Leben Maria's vergegenwärtigen, da sie unter dem Kreuze des sterbenden Sohnes stand, dann aber auch das gesammte geistige Martyrium der Gottesmutter, das sie zur Königin der Martyrer adelte, der gläubigen Betrachtung vor Augen stellen. Die Verehrung der um Jesu willen leidenden und mit Jesus um unserentwillen mitleidenden Mutter war längst volksthümlich; der Orden der Diener Mariä war zur Pflege dieser Verehrung gestiftet, die bildlichen Darstellungen ihrer Schmerzen waren weit verbreitet, und das Stabat mater des Jacopone da Todi (gest. 1306) war Gemeingut der Christenheit geworden, bevor das Fest der Schmerzen Mariä in die Liturgie Eingang gefunden hatte. Angeordnet wurde dasselbe zuerst auf der Kölner Provinzialsynode vom Jahre 1423 zur Sühne für die Bilderstürmerei der Hussiten als Commemoratio angustiae et doloris B. M. V. und, da nach den damals geltenden Normen Feste in der Fastenzeit nicht gefeiert werden sollten, für den Freitag nach dem Sonntag Jubilate, dem dritten nach Ostern, bestimmt (Hartzheim V, 221). Nachdem das Fest zunächst in Deutschland Verbreitung gefunden hatte, wurde es von Benedict XIII. im J. 1725 für den Kirchenstaat vorgeschrieben, 1727 auf die ganze Kirche ausgedehnt und seinem Charakter entsprechend auf den Freitag der Passionswoche, acht Tage vor den Charfreitag, gelegt. Der Passionszeit gehört es so eigenthümlich an, daß seine Feier für das betreffende Jahr dann gänzlich ausfällt, wenn es an dem bestimmten Freitag oder dem nächstfolgenden Tage nicht gehalten werden kann (Rubr. spec. Festi). Durch seine Stellung in der liturgischen Zeit erscheint das Fest seiner Idee nach hauptsächlich als compassio der seligsten Jungfrau mit dem Leiden des Erlösers. Der in der Liturgie wie im Volksmund vorwaltende Festtitel erwähnt sieben Schmerzen, die aber im Officium selber nicht näher angegeben sind. Daß das geistige Martyrium Maria's in sieben Hauptmomenten zusammengefaßt und diesem entsprechend von der bildenden Kunst Maria als Schmerzensmutter von sieben Schwertern durchbohrt dargestellt wird, ist nach einer von Benedict XIV. (De Festis 2, 4, n. 9) erwähnten Angabe auf die Stifter des Ordens der Diener Mariä zurückzuführen, deren Fest 1888 für den 11. Februar allgemein vorgeschrieben worden ist. Die volksthümliche Andacht findet diese Leidensstationen im Einzelnen in den Schmerzen Maria's: 1. bei der Weissagung Simeons, 2. bei der Flucht nach Aegypten, 3. bei dem dreitägigen Suchen nach dem zwölfjährigen Knaben, 4. bei dem Anblicke des kreuztragenden Heilandes, 5. bei seiner Kreuzigung, 6. bei der Abnahme seines Leichnams vom Kreuze und 7. bei seinem Begräbniß. Andere lassen die sieben Schmerzen mit der Flucht nach Aegypten beginnen und heben anderweitige Momente aus dem bittern Leiden des Herrn hervor; wieder Andere beschränken die sieben Schmerzen Mariä auf den Charfreitag und den Vorabend in folgender Reihenfolge: 1. da Christus von seiner Mutter Abschied nahm; 2. da er mit der Dornenkrone vorgestellt wurde; 3. da er an das Kreuz geschlagen, und 4. da er mit Essig getränkt wurde; 5. da er ausrief: „Mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ 6. da er starb, und 7. da sein Leichnam auf ihrem Schoße ruhte. Weiterhin werden auch sieben Schmerzen Mariä in der siebenfachen Lästerung gefunden, welche der Herr am Kreuze über sich ergehen ließ, sowie endlich in den sieben Worten, die der Herr am Kreuze sprach (vgl. J. Veith, Die Leidenswerkzeuge Christi 303 ff.). — Neben diesem vom Volke Schmerzensfreitag genannten Feste ist durch Pius VII. im Jahre 1814 eine zweite Feier zu Ehren der Schmerzen Maria's auf den dritten Sonntag im September angesetzt worden, weil, wie die Einführungsbestimmung andeutet, zur Zeit der Passionstrauer eine festliche Feier weniger zur Geltung kommen kann. Eine solche zweite Feier bestand bereits länger im Orden der Diener Mariä und in manchen Diöcesen. Während das Festofficium in der Passionszeit sich mehr an das Leiden des Herrn anlehnt, erscheint in dem zweiten Feste Maria als Königin der Martyrer; statt der transfixio et passio Mariae, welche die Oration am Schmerzensfreitag hervorhebt, werden in der Oration der Feier im September einfach die dolores Mariae betont. In beiden Festen ist (nach Amberger) Maria die Schmerzensmutter, jedoch im zweiten Feste als Königin der Martyrer, die immer im Himmel für uns bittet und deren auf Erden mit Jesus für uns ertragene Leiden wir von ihrem höchsten Punkte aus, unter dem Kreuze, überschauen. Am Schmerzensfreitage sehen wir in Maria, wie in Jesu, bloß die tiefste Schmerzensfülle; es tritt das Leiden Jesu in den Vordergrund, und Maria ist Repräsentantin der mitleidenden, zu erlösenden Menschheit; am zweiten Feste aber betrachten wir das Leiden der heiligen Jungfrau selbst, für welches sie nun die Glorie des Himmels zunächst ihrem Sohne besitzt. Aber Maria ist Königin der Martyrer nur durch ihr Mitleiden mit ihrem göttlichen Sohne; daher ist die Feier beider Feste nur wenig verschieden (Pastoraltheologie, 4. Aufl., II, 772) und der Rang beider Feste duplex majus.

11. Mariä Schneefeier ist, wie die Bezeichnung des Festes Dedicatio S. Mariae ad nives im römischen Kalendarium besagt, das Gedächtniß der Weihe der Marienkirche auf dem Esquilin in Rom, die nach ihrem Erbauer liberianische Basilika, nach der daselbst aufbewahrten Krippe des Herrn S. Maria ad Praesepe, im Verzeichniß der Stationskirchen des römischen Missals wegen ihres

Vorranges vor den übrigen Marienkirchen Maria major und im Festtitel S. Mariae ad nives genannt wird. Dieser hat seinen Grund in der auch in das römische Brevier aufgenommenen Legende von der Gründung dieser Kirche. Derselben zufolge hatten unter dem Pontificate des Liberius im 4. Jahrhundert der römische Patricier Johannes und dessen Gemahlin, weil kinderlos und ohne Erben, ihr Vermögen der hl. Jungfrau gelobt und sie gebeten, sie möchte ihnen offenbaren, wie sie zu ihrer Ehre ihr Vermögen verwenden könnten. Da fiel am 5. August zur Nachtzeit auf der Spitze des Esquilin Schnee, und an dieser Stelle ließen sie, der in einer Vision ihnen ertheilten Mahnung entsprechend, eine Basilika zu Ehren der Gottesmutter erbauen. Diese wunderbare Begebenheit gab Veranlassung zu dem Feste, welches zunächst nur in jener Kirche gefeiert, im 14. Jahrhundert auf die ganze Stadt Rom ausgedehnt und durch Pius V. zu einer allgemeinen Feier der ganzen Christenheit erhoben wurde (Benedictus XIV., De Festis 2, 7, n. 15 sq.). Clemens VIII. gab dem Feste den Rang eines duplex majus; das Officium desselben war im römischen Brevier das Normalofficium der Marienfeste, bis das praktische Bedürfniß in den neueren Brevierausgaben ein Commune in festis B. M. V. per annum zusammenstellte.

12. Mariä vom Siege, s. Rosenkranzfest.

13. Mariä Verkündigung (Annuntiatio B. M. V.) ist die liturgische Bezeichnung sowohl des Geheimnisses, welches das nicänische Symbolum mit [Filius Dei] descendit de coelis et incarnatus . . . et homo factus est nach seinen einzelnen Momenten entfaltet, als auch des Festes, welches jenes Geheimniß vergegenwärtigt. Dem Geheimnisse selbst wird in der Liturgie die höchste Verehrung erwiesen; die Erwähnung desselben im Symbolum und im Johannes-Evangelium wird jederzeit mit einer Kniebeugung begleitet; die in der Verkündigung Maria's vollzogene Menschwerdung des Sohnes Gottes wird durch das dreimalige Angelusläuten und Angelusgebet an jedem Tage, mit Ausnahme des stillen Triduums in der Charwoche und der österlichen Zeit, verherrlicht, so daß die Feier von Mariä Verkündigung sich über alle Tageszeiten und über das ganze Jahr erstreckt. Das Fest kann seiner Bedeutung nach als eine Feier zu Ehren des Herrn, wie auch zu Ehren der seligsten Jungfrau aufgefaßt werden. Da jedoch die Festfeier der Menschwerdung, insofern diese als die volle Hingabe des Herrn an die Menschheit erscheint, zu Weihnachten begangen wird, so erscheint diese Feier in der Verkündigung Mariä als Marienfest und schließt den Inbegriff aller Vorzüge in sich, welche Maria von der Kirche beigelegt werden, weßhalb sie Θεοτόκος, Dei genitrix heißt. Je nachdem nun in verschiedenen Zeiten die eine oder die andere Bedeutung des Festes mehr hervorgehoben wurde, führte es auch verschiedene Bezeichnungen: Annuntiatio B. M. V., Annuntiatio angeli ad Mariam, Mariae salutatio; aber auch Annuntiatio Christi, Annuntiatio dominica, Initium redemtionis, Conceptio Christi, Festum incarnationis; bei den Griechen ἑορτὴ τοῦ ἀγγελισμοῦ, ἑ. τοῦ εὐαγγελισμοῦ, χαριτισμός. Die Beziehung beider Feste zu einander ist auch chronologisch in dem jährlichen Festcyklus dadurch gewahrt, daß entsprechend der Feier der Geburt des Herrn das Fest Mariä Verkündigung am 25. März begangen wird. Durch die Aeußerung des hl. Augustinus (De trin. 4, 5), daß nach der allgemeinen Ueberlieferung Jesus Christus am 25. März empfangen worden sei und gelitten habe, ist für das Abendland oder Afrika eine Festfeier von der Verkündigung Mariä in seiner Zeit nicht erwiesen. Wir haben keinen frühern, kritisch unantastbaren Beweis für das Vorhandensein unseres Festes als die Reden des Patriarchen Proclus von Constantinopel (Migne, PP. gr. LXV, 680; vgl. PP. lat. LIV, 473), der noch vor Ablauf der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts starb. Da derselbe in einer dieser Reden bemerkt, „während des ganzen gegenwärtigen Jahrhunderts" werde das Fest von der ganzen Kirche gefeiert, so sind wir berechtigt, den Beginn desselben mindestens an's Ende des 4. Jahrhunderts zu setzen, aber auch nicht weiter hinauf; denn zur Zeit der Laodicäer Synode (372) bestand dasselbe, wie es scheint, noch nicht. Den auf der trullanischen Synode im Jahre 692 versammelten orientalischen Bischöfen aber war das Fest etwas bereits Bekanntes, denn sie verordnen c. 52 (Mansi XI, 968), daß während der ganzen Quadragesimalzeit, mit Ausnahme der Sonnabende und der Sonntage, sowie des Festes Mariä Verkündigung, die Messe in Praesanctificatis gefeiert werde. — Auch im Abendlande war das Fest Mariä Verkündigung um diese Zeit bekannt. Im Sacramentarium des hl. Gregorius ist es erwähnt und auf den 25. März angesetzt. Da ihm derselbe Tag auch in den Salzburger Statuten vom Jahre 799, im Festverzeichnisse von St. Gallen aus dem 9. Jahrhunderte und anderen Urkunden dieser Zeit angewiesen ist, so führt es in alten deutschen Kalendarien auch den Namen „Mariä in der Fasten". In Spanien verlegte die Synode zu Toledo vom Jahre 656 unser Fest auf den achten Tag vor Weihnachten (18. December), weil seine Feier mit der Quadragesimalzeit überhaupt unvereinbar sei und der Feier seines Todes nicht so nahe gerückt sein dürfe (Harduin, Conc. III, 978). Auch die mailändische Kirche beging es im December, und zwar am vierten Adventsonntage. In der römischen Kirche wurde dasselbe stets am 25. März begangen; eine Verlegung muß allerdings stattfinden, wenn es in die Char- oder Osterwoche einfällt. In diesem Falle wird das Officium mit der Messe dem Montag nach dem weißen Sonntage zugewiesen, die Feier selbst aber bleibt, mit der Verpflichtung, der heiligen Messe beizuwohnen, und der Enthaltung von knechtlichen Arbeiten, am 25. März bestehen und

wird auf jenen Montag nur dann verschoben, wenn der Charfreitag oder der Charsamstag auf den 25. März fällt. In einzelnen Diöcesen Deutschlands wird das Fest pro choro et foro aus der Charwoche auf den Samstag vor Palmsonntag und aus der Osterwoche auf den Montag nach dem weißen Sonntage verlegt; in anderen Diöcesen wird dasselbe, mag es in die Charwoche oder in die Osterwoche fallen, als Feiertag, ohne die Feier in foro und in choro zu trennen, an dem genannten Montag begangen. Die mannigfaltige Observanz, welche bezüglich dieser Festfeier in den deutschen Kirchen bis in die neuere Zeit bestand, s. bei Binterim, Denkwürdigkeiten V, 1, 356, Anm.

III. Von den marianischen Particularfesten können hier nur diejenigen in Betracht kommen, welche nicht bloß in einzelnen Kirchen, Diöcesen oder Ordensfamilien begangen werden, die vielmehr über ihre locale Bedeutung hinaus als Festa ex Indulto celebranda Gemeingut der Gläubigen in weiteren Kreisen geworden sind. 1. Mariä Erwartung (Exspectatio B. M. V., genauer Exspectatio partus B. M. V., Erwartung der Niederkunft der seligsten Jungfrau) wurde als Fest zuerst in Spanien begangen. Entsprechend der in vielen Kirchen bis zur neuern Zeit geltenden Regel, in der Quadragesimalzeit keine Heiligenfeste zu feiern, hatte 656 das zehnte Concil von Toledo das Fest der Verkündigung Mariä vom 25. März auf den achten Tag vor dem Weihnachtsfeste, den 18. December, verlegt. Damit war die letzte Vorfeier dieses Festes, welche mit den sogen. großen oder O-Antiphonen zum Magnificat gleichsam wie eine Octav vor Weihnachten sich darstellt, festlich eingeleitet. Als aber Spanien in der Feier der Verkündigung Mariä der römischen Festordnung sich anschloß und dieses Fest in der Folge am 25. März zu begehen war, behielt der frühere Termin immerhin einen festlichen Charakter und blieb der heiligen Gottesmutter geweiht; zur Verehrung des Geheimnisses der Menschwerdung sollte die Tagesfeier Maria in jenen Tagen verherrlichen, welche der Geburt Christi unmittelbar vorangingen. Eine ähnliche Feier besteht von Alters her noch in der Festordnung des ambrosianischen Ritus. Hier tritt am letzten (6.) Adventssonntage das Officium von der Menschwerdung des Herrn (mit der ersten Vesper „von der Verkündigung Mariä") ein; das Officium für diese letzte Woche und die einzelnen Ferien tragen im ambrosianischen Brevier den Titel De exceptato, eine Bezeichnung, welche als mundartliche Verstümmelung von exspectato zu betrachten ist und die Woche unmittelbar vor Weihnachten als „Woche der Erwartung" charakterisirt. Der Eintritt der großen Antiphonen mit der ersten Vesper des Festes der Erwartung gab diesem auch den Namen Festum B. M. V. de O. Das Festofficium schließt sich durchaus an das Adventsofficium an und sieht von den kleinen textlichen Aenderungen ab, welche dem marianischen Officium eigen sind. Das Fest selbst wurde 1573 für Spanien von Gregor XIII. approbirt, 1695 auf die Republik Venedig, 1725 auf den Kirchenstaat und in der Folge auf viele Kirchen, Orden und ganze Kirchenprovinzen ausgedehnt.

2. Das Fest, welches Maria unter dem Titel „Helferin der Christen" verherrlicht (Maria-Hilf, Festum B. M. V. titulo Auxilium Christianorum), hat Pius VII. zum Dank für seine Erlösung aus der fünfjährigen Gefangenschaft in Savona im J. 1814 angeordnet und auf den Jahrestag seines Einzuges in die Stadt Rom (24. Mai) angesetzt. Der Name des Festes schließt sich an die Anrufung an, welche Pius V. zum Dank für den Sieg über die Türken bei Lepanto der lauretanischen Litanei eingefügt hatte. Wegen seiner historischen Bedeutung und localen Beziehung schrieb Pius VII. das Fest für den Kirchenstaat vor; als Fest des Dankes für den hilfreichen Schutz, welchen Maria der gesammten Kirche und ihrem Oberhaupte insbesondere erwiesen hat, fand dasselbe bald in Italien und dann auch in nicht wenigen Diöcesen außerhalb Italiens Aufnahme.

3. Eine Festfeier vom reinsten Herzen Mariä (Festum purissimi Cordis B. M. V.) wurde zuerst von Joh. Eudes, dem eifrigen Förderer der Verehrung des heiligsten Herzens Jesu (gest. 19. August 1680, s. d. Art. Eudisten IV, 954), angeregt und von dem Bischof von Coutances in der Normandie im J. 1688 genehmigt. Ein eigenes Officium mit eigener Messe hatte zwar der Cardinallegat in Frankreich 1668 gutgeheißen, die Ritencongregation aber verweigerte im folgenden Jahre die Approbation. Zugleich mit dem Cult des heiligsten Herzens Jesu fanden jedoch die Verehrung des Herzens Mariä und die diese pflegende Bruderschaft die kirchliche Genehmigung und ein stetiges Wachsthum sowohl in der Laienwelt, als auch vor Allem in religiösen Genossenschaften. Infolge dessen wurde einzelnen Diöcesen, zunächst der von Palermo, und Ordenscongregationen von 1799 an gestattet, das Fest vom reinsten Herzen Mariä mit dem gewöhnlichen Officium der Marienfeste und besonderen Lectionen zur zweiten Nocturn zu begehen. Ein eigenes Officium mit eigener Messe (Omnis gloria) approbirte die Ritencongregation am 21. Juli 1855. Seitdem ist das Fest zahlreichen Diöcesen und Kirchen für den dritten Sonntag nach Pfingsten oder den Sonntag nach der Octav von Mariä Himmelfahrt, hin und wieder auch mit einer Octav, bewilligt worden. Näheres s. bei N. Nilles, De rationibus festorum Ss. Cordis Jesu et purissimi Cordis Mariae libri IV, ed. 5 (1885), I, 539 sqq., die verschiedenen Officien und Messen II, 366 sqq.

4. Mariä Schutzfest (Festum Patrocinii B. M. V.) wurde zunächst für alle Ländergebiete des Königs von Spanien im J. 1679 bewilligt; es sollte an einem Sonntage im November gefeiert, aber übergangen werden, wenn es an demselben durch ein höheres Fest verdrängt würde. Bene-

dict XIII. schrieb dessen Feier für den Kirchenstaat auf den dritten Sonntag im November vor. Das Officium ist das gewöhnliche marianische ohne irgend ein dem Feste eigenes Stück, die Festmesse ist gleichfalls die gewöhnliche Votivmesse Salve. Von den Orientalen feiern dieses Fest die Ruthenen am 1. October. Der Gegenstand des Festes ist die Fürsprache und der Schutz, welchen die seligste Jungfrau der streitenden Kirche, den einzelnen Ständen und Gliedern derselben angedeihen läßt, wie das dem hl. Augustinus zugeschriebene Gebet Sancta Maria, succurre miseris etc., welches als Antiphon zum Magnificat an den Marienfesten gesprochen wird, im Einzelnen darlegt.

5. Die Uebertragung des heiligen Hauses von Loreto (Translatio almae Domus Lauretanae), welche am 10. December als duplex majus begangen wird, stellt sich im Officium und Meßformular zunächst als Kirchweihfest dar; es handelt sich dabei jedoch nicht um die Gedächtnißfeier einer Weihe, welche dem Hause der sel. Jungfrau durch eine rituelle Consecration gegeben worden wäre; geweiht wurde dasselbe durch die Geheimnisse, welche sich darin vollzogen. In der sechsten Lection wird das heilige Haus bezeichnet als ipsius Virginis natalis domus, divinis mysteriis consecrata. Es wird denn auch in der Liturgie das Fest zugleich als Marienfest betrachtet, und es findet infolgedessen die Commemoration der Octav von der unbefleckten Empfängniß im Officium und der Messe nicht statt. (Die Geschichte des Festes s. im Art. Loreto.)

6. Das Fest Mariä Vermählung mit dem hl. Joseph (Desponsatio B. M. V.) hat in der bei Matth. 1, 20 ff. berichteten Thatsache seine biblische Grundlage. Die erste Anregung, diese Thatsache zum Gegenstande einer Festfeier zu machen, soll von dem Kanzler Gerson (gest. 1429) ausgegangen sein, der um die seit seiner Zeit sich enthaltende Andacht zum hl. Joseph sich besonders bemühte. Ihm wird auch die Abfassung eines Officiums von der Vermählung Mariä zugeschrieben (Benedictus XIV., De Festis 2, 1, n. 14). Den Minoriten gestattete Paul III., ein Officium von der Vermählung zu beten; es sollte dazu das von Mariä Geburt mit wenigen, durch den Festtitel nothwendig gemachten Aenderungen dienen, bis das auf Geheiß desselben Papstes von dem Dominicaner P. Doré verfaßte Officium an dessen Stelle trat. Seitdem Benedict XIII. dasselbe 1725 für den Kirchenstaat vorschrieb, wurde dessen Feier durch Indulte zahlreichen Diöcesen gestattet. Das Fest, welches dem 23. Januar als duplex majus zugewiesen ist, „dürfte vor Allem das Verhältniß des hl. Joseph zu dem sich offenbarenden Erlöser und seine Stellung im Reiche Gottes zur Darstellung bringen. Denn die Vermählung U. L. Frau hatte zunächst den Zweck, daß dem göttlichen Kinde und seiner Mutter ein Schützer zur Seite stände; und eine Folge dieser Vermählung ist, daß der hl. Joseph für immer ein Schatzmeister im Reiche des Erlösers geworden" (Amberger, Pastoraltheologie II, 732). Die Commemoration des hl. Joseph in dem Officium von der Vermählung Mariä findet übrigens nach den Decreten der Ritencongregation vom 23. Juni 1736 und 16. Februar 1737 nur statt, wo sie speciell bewilligt ist. [(J. B. Kraus) Schrod.]

Marienklage ist der gemeinschaftliche Name für eine Klasse mittelalterlicher Gedichte, welche in allen europäischen Literaturen vertreten ist. Gegenstand dieser Dichtungen sind die Erwägungen und Empfindungen, wovon die vielgeliebte Gottesmutter in den ergreifendsten Augenblicken ihres Lebens, nämlich als sie unter dem Kreuze stand und als sie den todten Sohn im Schoße hielt, durchdrungen sein mußte. Der Ausdruck dieser inneren Vorgänge ist ursprünglich lyrisch und monologisch der allerseligsten Jungfrau in den Mund gelegt, bald aber durch Zwischenreden Jesu, Magdalena's und Johannes' dramatisirt; auch in den geistlichen Passionsspielen ist die Klage Mariä immer lyrisch oder dramatisch besonders ausführlich behandelt. Nicht hierher gehörig ist also das Stabat mater oder der Dialogus de passione des hl. Anselm, in welchem der Verfasser und die hl. Jungfrau mit einander reden. Als älteste Quelle der eigentlichen Marienklagen muß eine Prosadarstellung gelten, welche in mittelalterlichen Handschriften nicht selten ist und bald dem hl. Augustinus, bald dem hl. Anselm, bald dem hl. Bernhard zugeschrieben wird; sie führt hie und da die Aufschrift Incipit compassio beate Marie circa crucem, sicut ab ipsa revelatum fuit beato Augustino. Das Nähere darüber steht im Bulletin de la société des anciens textes français, Paris 1875, I, 61. Abgedruckt ist dieser Prosatext von W. Foerster im Anhange zu Nr. 3 von dessen Romanischer Bibliothek, Heilbronn 1890, 41; dort sind S. 51 auch vier alte Incunabeln angegeben, in welchen der lateinische Text gedruckt vorliegt. Die Quelle jüngerer Marienklagen bilden lateinische Sequenzen, namentlich die aus dem 12. Jahrhundert stammende, welche mit den Worten Planctus ante nescia beginnt und zuerst von Mone, Schauspiele des Mittelalters, Karlsruhe 1846, II, 362, auch von Kehrein, Lat. Sequenzen des Mittelalters, Mainz 1873, n. 223, abgedruckt worden ist, sowie einige Gedichte ähnlicher Art, abgedr. bei Mone I, 37 und bei Kehrein n. 229. Von den in den Landessprachen abgefaßten Marienklagen sind die ältesten bloße Prosaübersetzungen des angegebenen lateinischen Textes: zuerst drei provençalische, deren Anfänge P. Meyer im Bulletin (l. c. 63) mittheilt; dann eine catalanische bei Bofarull, Colección de Documentos inéditos del archivo general de Aragon XIII, 131, und eine italienische, welche Hain, Repertorium 2910, anführt und Zambrini in den Opere vulgari a stampa dei sec. XII e XIII, Firenze 1837, mittheilt. Unter den dichterisch bearbeiteten Marienklagen ist zuerst eine provençalische des

13. Jahrhunderts zu nennen, welche theilweise von P. Meyer im Bulletin l. c. 65, vollständig von Mushacke in Nr. 3 der Romanischen Bibliothek abgedruckt ist. Ein jüngeres altfranzösisches Gedicht steht bei Arbaud, Chants populaires de la Provence II, 22, eines aus dem Ende des 14. Jahrhunderts bei P. Meyer, Recueil d'anciens textes, Paris 1877, I, 131, unter der Ueberschrift Incipit planctus ob reverenciam passionis Domini nostri Jhesu Christi et dolorem sue sanctissime matris. In Spanien gehört die Marienklage zu den ersten Stoffen, welchen sich die im 13. Jahrhundert aufblühende Poesie zuwandte. Das schöne Gedicht von Gonzalo de Berceo, welches den obengenannten, hier in der Einleitung als Offenbarung Maria's an den hl. Bernhard bezeichneten Prosatext in 210 Strophen von vier gereimten Langzeilen wiedergibt, steht unter dem Titel El duelo que fizo la virgen Maria el dia de la pasion de su fijo Jesu Christo in Sanchez' Poetas Castellanos anteriores al siglo XV, bei Ribadeneyra 131. Ueber ein ähnliches Gedicht von Tallante s. Clarus, Geschichte der spanischen Literatur im Mittelalter, Mainz 1846, II, 213. Unter den deutschen Gedichten dieser Art ist das bedeutendste um die Mitte des 13. Jahrhunderts unter dem Namen „Der Spiegel [der Geduld]" von einem unbekannten Dichter verfaßt worden. Es ist zuerst von Mone a. a. O. I, 210 abgedruckt und gebührend gewürdigt worden. Gerade in Deutschland hat das christliche Gemüth an den Schmerzen Mariä besonders innigen Antheil genommen; 29 dichterische Marienklagen bespricht Schönbach, Ueber die Marienklagen, ein Beitrag zur Geschichte der geistlichen Dichtung in Deutschland, Graz 1874, und noch andere nennt Gödeke, Grundr. I, 229. 470. Aus dem spätern Mittelalter (14. und 15. Jahrhundert) sind vier dichterische Marienklagen in czechischer Sprache, welche auf deutschen Vorbildern beruhen, an verschiedenen Stellen abgedruckt und von Knieschek (Die czechischen Marienklagen, im Archiv f. slavische Philologie IX, 1886, 36) näher bekannt gemacht worden. Gewiß entzieht sich noch ein großer Theil dieser anziehenden Literatur aus Mangel an Veröffentlichung der nähern Kenntniß; aber auch so gewinnen wir aus den Marienklagen einen neuen Beweis für die Gemüthstiefe und dichterische Begeisterung, womit die katholischen Völker des Mittelalters die christlichen Thatsachen aufzufassen verstanden haben. [Kaulen.]

Marienleben heißen nach feststehendem Sprachgebrauch mittelalterliche Dichtungen, welche die Lebensgeschichte der Gottesmutter Maria und im Zusammenhang damit die Geschichte der Kindheit Jesu darstellen. Da die canonischen Evangelien über diese beiden Gegenstände, auf welche sich naturgemäß die fromme Wißbegierde der Christen richten mußte, nur sehr wenige Mittheilungen enthalten, so wurden schon seit frühen Zeiten in der Kirche Versuche gemacht, die Lücken durch erfundene Berichte auszufüllen (vgl. darüber d. Art. Apocryphen-Literatur I, 1068). Diese meist unschuldigen und naiven Erzählungen fanden im Mittelalter großen Beifall, wurden aber wohl kaum für wirkliche Geschichte hingenommen; denn sie finden sich mit wenigen Ausnahmen nur als Dichtungen in gebundener Rede vor. Den Bearbeitungen in den einzelnen Landessprachen sind, der Bildung des Mittelalters entsprechend, lateinische Dichtungen voraufgegangen, welche auch den Schöpfungen in neueren Sprachen als Quelle gedient haben. Den Reigen derselben eröffnet im 10. Jahrhundert Roswitha's in lateinischen Hexametern abgefaßte Historia nativitatis laudabilisque conversationis intactae Dei genitricis (in Barack's Ausgabe S. 7), wozu die Verfasserin die Bemerkung macht: quam scriptam repperi sub nomine Sancti Jacobi fratris Domini, d. h. welche sie aus dem sog. Protevangelium Jacobi oder dem Pseudo-Matthäus genommen hat. Im 12. Jahrhundert entstand, wahrscheinlich in Istrien oder Friaul, eine lang ausgesponnene Vita B. Mariae Virginis et Salvatoris metrica oder rhythmica, welche in vielen Handschriften vorhanden, aber noch nicht gedruckt ist. Eine Anzahl lateinischer Legenden über Maria's Geburt und Leben, sowie über Jesu Kindheit sind in einer um 1300 angefertigten Handschrift zu Gießen vorhanden und von O. Schade als Narrationes de vita et conversatione beatae Mariae Virginis et de pueritia et adolescentia salvatoris, Halis Sax. 1870, herausgegeben worden. (Vgl. auch desselben Liber de infantia Mariae et Christi Salvatoris, ib. 1869.) Das erste Marienleben in deutscher Sprache ward von dem bayerischen „Pfaffen" Wernher, gewöhnlich irrig „von Tegernsee" genannt, im J. 1172 gedichtet, erhielt aber schon zu Ende des 12. Jahrhunderts eine Umgestaltung, in welcher es noch vollständig erhalten und zuerst 1802 von Oetter unter dem Titel „Wernher, eines Geistlichen im 12. Jahrhundert, Gedicht zur Ehre der Jungfrau Maria", Nürnberg und Altdorf, dann 1837 von Hoffmann von Fallersleben als „Wernhers Maria" im Iter austriacum (Fundgruben II), 145 ff., zu Breslau, endlich 1860 von Feifalik unter dem Titel „Des Priesters Wernher driu Liet von der Maget" zu Wien herausgegeben worden ist. In's Neudeutsche ward es übersetzt von Weißbrodt in dessen „Marienminne", Münster 1858, 1 ff. Gegen Ende des 13. Jahrhunderts dichtete ein Meister Heinrich von unser vrouwen ein liet, welches verloren gegangen ist. Nur unvollständig erhalten ist ein am Niederrhein im 13. Jahrhundert entstandenes Gedicht van unser vrowen bodescaph unde van der bort sente Marie der juncvrowen, welches O. Schade (Geistl. Gedichte des 14. und 15. Jahrh., Hannover 1854) bekannt gemacht hat. Das Kindheitsevangelium Konrads von Fußesbrunn, herausgegeben von Kochendörffer, Straßburg 1881, und das von Bartsch u. d. T. „Die

Erlöſung", Quedlinburg 1858, herausgegebene Gedicht gehören nur uneigentlich hierher. Das erſte Buch des im 13. Jahrhundert entſtandenen Paſſional, herausgegeben von Hahn, Frankfurt 1845, enthält auch das ganze Leben Mariä in Verbindung mit der Geſchichte des Herrn. Nach der Mitte des nämlichen Jahrhunderts dichtete ein Karthäuſer Philipp ein ausführliches Marienleben, in welchem alles vereinigt iſt, was die patriſtiſche Literatur ſammt den apocryphen Evangelien bieten konnte; es iſt eigentlich nur eine Umarbeitung der oben genannten Vita rhythmica (H. Rückert, Bruder Philipps des Karthäuſers Marienleben, Quedlinburg 1853, in's Neuhochdeutſche überſ. von W. Sommer, Münſter 1859). Ein kurzes Gedicht mit den Hauptlegenden aus Maria's Leben aus dem 13. Jahrhundert veröffentlichte A. Schönbach in der Zeitſchr. für deutſches Alterthum XVII, 1874, 519 ff. Gegen Anfang des 14. Jahrhunderts dichtete der Schweizer Walter von Rheinau in 4 Büchern ein Marienleben nach derſelben lateiniſchen Vorlage wie Wernher, herausgegeben von A. v. Keller unter dem Titel „Walthers von Rheinau Marienleben", vier Hefte, Tübingen 1849—1855. Auch ein Alamanne Wernher ſchrieb um dieſelbe Zeit ein Gedicht gleichen Inhaltes, welches noch ungedruckt in einer Heidelberger Handſchrift von 1381 vorhanden iſt und ebenfalls auf der Vita rhythmica beruht. Dazu kommt endlich Der maget krone, ein Legendenwerk aus dem 14. Jahrhundert, welches J. Zingerle (Sitz.-Ber. der Wiener Akademie XLVII, 1864, 489 ff.) bekannt gemacht hat. (Vgl. außerdem Gödeke, Grundr. zur Geſch. der deutſchen Dichtung I, 1884, 228. 470.) Die größeren unter den genannten Dichtungen wurden ſpäter auch wohl in Proſa umgeſchrieben und in dieſer Geſtalt gedruckt (J. Görres, Die teutſchen Volksbücher, Heidelb. 1807, 250 ff.). Das letzte deutſche Gedicht dieſer Art iſt „Marienleben, Legenden-Epos und Marien-Legenden von Chr. Stecher S. J.", Graz 1885.

Aus dem nordiſchen Alterthum hat ſich nur in Proſa eine ausführliche Darſtellung von Maria's Lebensgeſchichte erhalten; dieſelbe iſt auf Island im 12. Jahrhundert angefertigt und zuſammen mit den ſpäter zu nennenden Marienlegenden (ſ. d. Art.) von C. R. Unger unter dem Titel Mariu Saga, Christiania 1871, herausgegeben worden. Auf dieſer Quelle beruhen altſchwediſche und däniſche Volksbücher, welche zum Theil ſchon im 13. Jahrhundert geſchrieben und noch im 15. Jahrhundert gedruckt worden ſind. In England hatte die frühzeitige Einführung des Chriſtenthums auch eine frühe Bekanntſchaft mit den Apocryphen zur Folge. Doch findet ſich erſt im Cursur o werld des 14. Jahrhunderts das Protevangelium Jacobi in die Darſtellung der heiligen Geſchichte verflochten. Im 15. Jahrhundert ward auf Anregung Heinrichs V. von John Lydgate The Life of Lady gedichtet und fand weite Verbreitung, ſo daß es auch um 1480 von Caxton gedruckt wurde.

Unter den romaniſchen Ländern iſt es beſonders Frankreich, deſſen Literatur frühzeitige Bearbeitungen von Marienleben aufzuweiſen hat. Schon in der erſten Hälfte des 12. Jahrhunderts verfaßte Hermann von Valenciennes, ein ſonſt unbekannter Mann, ein größeres Gedicht, welches den Titel La vie Nostre Dame führt. Es iſt bis jetzt ungedruckt, aber in der Hist. littér. de la France XVIII, 830 inhaltlich mitgetheilt. Ein anderes Marienleben iſt von dem Bayeuxer Canonicus Maiſtre Wace (1100—1175) gedichtet. Es ward zuerſt von Mancel und Trebutien unter dem Titel L'Établissement de la fête de la Conception Nostre Dame, dite la fête aux Normands par Wace, Caen 1842, ſpäter unter dem Titel La vie de la vierge Marie de maître Wace, Tours 1859, von V. Luzarche gedruckt; die Handſchrift nennt es La vie Nostre Dame. Ein Gedicht Gautiers de Coincy unter dem Titel Nativité Nostre Dame gab Reinſch in Herrigs Archiv 1882, LXVII, 73, heraus. Zu nennen ſind hier auch die mittelalterlichen Gedichte, welche die Himmelfahrt Maria's zum Gegenſtand haben; ſo aus Deutſchland des ſchwäbiſchen Prieſters Konrad von Heimesfurt Gedicht Von unser vrouwen hinfart, von Pfeiffer in Haupts Zeitſchrift VIII, 1851, 156 abgedruckt, aus dem Ende des 12., zwei andere ebd. V, 1845, 515 und in Rhode's Liber de infant. 8° mitgetheilte aus dem 13., die von Schönbach in Herrigs Archiv LIII, 1874, 121 herausgegebene Marienhimmelfahrt aus dem 14., das von Hoffmann von Fallersleben in Pfeiffers Germania XV, 1870, 369 veröffentlichte niederdeutſche Gedicht Van der himmelvart unser leven vrouwen aus dem 15., endlich das in Gödeke's Grundriß I, 319 genannte Schauſpiel aus dem 14. Jahrhundert. In Frankreich iſt der Stoff als Mort Nostre Dame von Hermann von Valenciennes (12. Jahrhundert) in zehnſilbigen Tiraden und von einem Ungenannten in Achtſilben behandelt; ſ. Romania XVI, 1887, 55. 230. Von einzelnen ungedruckten Gedichten des franzöſiſchen Mittelalters gibt Reinſch (ſ. u.) 31. 42. 76. 78 Nachrichten und Proben. (Vgl. auch Romania XVI, 218 ss. und Notices et Extraits des Manuscrits de la Biblioth. nationale XXXIII, 48.)

Ein altböhmiſches Marienleben macht Feifalik in den Sitzungsberichten der Wiener Akad. XXXII, 300 ff. bekannt.

Im Morgenlande waren die Apocryphen ſelbſt ſehr bald durch Ueberſetzungen verbreitet, ſo daß hier keine Umdichtungen zu nennen ſind. (S. das Nähere im Art. Apocryphen-Literatur.) Nur die koptiſche Literatur, welche an Legenden beſonders reich iſt, beſitzt auch eine Anzahl von Marienleben; ſ. Zoega, Catal. Codd. Copt. msc. Mus. Borg., Romae 1810, III, n. CXVI—CXIX; n. CXX mit der Obdormitio Mariae. Es kann noch hinzugefügt werden, daß eine äthiopiſche Handſchrift

jüngern Datums, welche Zotenberg im Catal. des Manuscr. éthiop. de la Bibl. nation., Paris 1877, als n. 60 aufführt, unter einer großen Zahl von Marienlegenden auch von n. 179—199 diejenigen Erzählungen aufführt, welche die Hauptbestandtheile der mittelalterlichen Marienleben bilden. (Vgl. Reinsch, Die Pseudo-Evangelien von Jesu und Maria's Kindheit in der romanischen und germanischen Literatur, Halle 1879.) [Kaulen.]

Marienlegenden, im Allgemeinen fromme Erzählungen zum Beweise von der Macht und Güte der allerseligsten Jungfrau, heißt nach besonderem Sprachgebrauch eine Anzahl mittelalterlicher Berichte über wunderbare Wirkungen, welche das Vertrauen auf Mariä Fürbitte und die Andacht zu ihr hervorgerufen hat. Diese „Wunder Unserer Lieben Frau" haben bei allen Völkern des Abendlandes und auch bei einigen des Morgenlandes seit dem 11. Jahrhundert Bearbeitungen sowohl in ungebundener als in gebundener Rede gefunden und haben in neuerer Zeit die Aufmerksamkeit der Literatoren fast ebenso beschäftigt, wie sie früher der Andacht als Nahrung dienten. Von diesen Legenden sind drei ältern und hauptsächlich morgenländischen Ursprungs, nämlich die von Theophilus, von einem Judenknaben und von Bischof Bonus. Die erste davon stammt aus einem griechischen Bericht, welcher als seinen Verfasser Eutychianus, einen Cleriker der Kirche zu Adana in Cilicien, nennt. Derselbe war um 538 lange Zeit in der nächsten Umgebung des Mannes, von welchem er berichtet, und erzählt demgemäß Folgendes. Theophilus war Vicedominus (οἰκονόμος) der bischöflichen Kirche und war unter dem Volke so beliebt, daß er beim Tode des Bischofs zu dessen Nachfolger erwählt wurde. Aus demüthiger Gesinnung schlug er die Würde aus. Der neue Bischof jedoch ließ sich durch Verleumder gegen Theophilus einnehmen, so daß er ihn seiner Stellung als Vicedominus enthob. Hierüber fühlte Theophilus sich so unglücklich, daß er durch Vermittlung eines Juden beim Teufel Hilfe suchte. Der böse Geist erschien ihm bei dunkler Nacht, nahm ihn zu unbedingtem Dienst an, ließ ihn Jesu und Mariä absagen und verlangte über dieß alles eine schriftliche, untersiegelte Urkunde. Nachdem Theophilus dem Teufel willfahrt hatte, ward er schon am folgenden Tage vom Bischof wieder in sein Amt eingesetzt und zu hohen Ehren erhoben, und seitdem strömten ihm alle Güter zu, welche der Fürst dieser Welt auszutheilen vermag. Eine Predigt jedoch von der Barmherzigkeit Gottes gegen die Sünder machte einen solchen Eindruck auf ihn, daß er sich zu bitterer Reue und zur Buße wandte. Vierzig Tage und Nächte hindurch hörte er nicht auf, Maria um ihre Fürbitte anzurufen, bis diese ihn endlich erhörte. Sie bewog ihren göttlichen Sohn, ihr Verzeihung für ihn zuzusagen, und zwang den Teufel, Theophilus' Verschreibung herauszugeben; letztere legte sie ihm, während er in der Kirche eingeschlafen war, auf die Brust. Voll Freude machte nun Theophilus der ganzen Gemeinde sein Verbrechen, sowie die Güte der ihm dreimal erschienenen Gottesmutter bekannt, verbrannte die Teufelsurkunde und starb drei Tage später eines seligen Todes. Dieser griechische Text ward zuerst von Lambecius, der entschieden für seine Aechtheit eintrat, als in einem Manuscript der Wiener k. k. Bibliothek befindlich signalisirt (Comment. de Biblioth. Caes. Vindob., ed. Kollar, VIII, Vind. 1782, l. 8, cod. 11, 9, p. 156) und sowohl nach der letztern als nach einer davon abweichenden coslinischen Handschrift zu Paris von L. v. Sinner bei A. Jubinal, Oeuvres de Rutebeuf II, Paris 1839, 332—357, herausgegeben. In's Lateinische übersetzte ihn ein Diacon Paulus aus Neapel, dessen Zeitalter dadurch bestimmt ist, daß er seine Arbeit Karl dem Kahlen oder nach Anderen Karl dem Dicken widmete (Fabricius-Mansi, Bibl. lat. II, 199); dieselbe ist gedruckt bei den Bollandisten (AA. SS. Febr. I, 483 sq.). Den Text des Eutychianus nahm Simeon Metaphrastes wörtlich auf, so daß die nach letzterem von Gentianus Hervetus (gest. 1584) angefertigte Uebersetzung bei Surius (De probb. Sanctt. hist. ad 4. Febr.) auch als Uebertragung des Originals gelten kann. Der lateinische Text des Diacons Paulus ist als Quelle der gesammten Kenntniß anzusehen, welche das Abendland von Theophilus besaß und in unzähligen Darstellungen bekundete. Zu letzteren gehört vor allen ein Gedicht der bekannten Roswitha in Hexametern (Ausgabe von Barack, Nürnberg 1858, 79), dann eine ähnliche Darstellung des Bischofs Marbod Evanz von Rennes (gest. 1123), abgedruckt AA. SS. Febr. I, 487, und ein lateinisches Reimgedicht des (zuletzt 1170 erwähnten) Geschichtschreibers Radewin von Freising (herausg. von W. Meyer, Sitz.-Ber. der Akad. zu München, hist.-phil. Kl. 1873, 49). Auch den Erzählungen bei Fulbert von Chartres, Sigebert von Gembloux, Vincenz von Beauvais liegt der Text des Diacons Paulus zu Grunde (Sommer, De Theophili cum diabolo foedere, Berol. 1844, 13). Anziehender als diese lateinischen Bearbeitungen sind für uns die in den einzelnen Volkssprachen abgefaßten Darstellungen, welche bei der literarischen Entwicklung der mittelalterlichen Völker keine unbedeutende Rolle spielen. Wenn von den später zu nennenden Legendensammlungen, in welche auch Theophilus Eingang gefunden hat, vorerst abgesehen wird, so gehört an die Spitze die althochdeutsche dichterische Erzählung, welche Hartmann in seine Rede vom heiligen Glauben (V. 1926 ff.) aufgenommen hat (herausgegeben von Maßmann, Gedd. des 12. Jahrh., Quedlinb. 1837, I, 1—42). Eine niederdeutsche Darstellung aus dem Jahre 1276 steht in der noch ungedruckten dichterischen Umschreibung des Hohenliedes von Brun von Sconebeck (Sommer l. c. 35). Aus dem 14. Jahrhundert stammt ein niederländisches Gedicht, das von Ph. Blommaert, Gent 1836 und 1858, und von J. Verdam, Am-

sterdam 1882, herausgegeben worden ist. Französische Bearbeitungen finden sich bei A. Weber, Zwei ungedruckte Versionen der Theophilussage, in der Zeitschrift für roman. Philologie I, Halle 1877, 531 ff., und bei K. Bartsch, La langue et la littér. franç., Paris 1887, 461 ss. Zwei englische gereimte Bearbeitungen aus dem 11. und 12. Jahrhundert, wozu noch eine dritte von 1572 kommt, beschreibt E. Kölbing, Beiträge zur vergleichenden Gesch. der romant. Poesie und Prosa des Mittelalters, Breslau 1876, 1 ff.; die jüngere derselben hat er später in seinen Englischen Studien I, Heilbronn 1877, 16 ff. herausgegeben. Selbst aus dem Morgenlande ist eine syrische Bearbeitung der Theophilus-Legende in einer Handschrift des Britischen Museums aus dem 12. Jahrhundert (Wright, Catal. of the Syriac Manuscripts in the Brit. Mus. III, London 1872, DCCCCLIX) und eine arabische in einer Handschrift der Pariser Nationalbibliothek aus dem 13. Jahrhundert zu verzeichnen (de Slane, Catal. des manuscr. arabes de la Bibl. nat., Paris 1883, 276). Die Beliebtheit, welcher sich diese Erzählung im Mittelalter erfreute, zeigt sich besonders auch noch in der Häufigkeit der dramatischen Bearbeitung, welche dieselbe gefunden hat. Ein altfranzösisches Miracle de Théophile verfaßte schon im 13. Jahrhundert Rutebeuf (herausgeg. von Jubinal a. a. O., Ausg. von 1874, II, 231 ff.; vgl. Petit de Julleville, Les Mystères, Paris 1880, I, 107. II, 223); zwei niederdeutsche Spiele wurden wiederholt herausgegeben von Bruns, Romantische und andere Gedichte in altplattdeutscher Sprache, Berlin u. Stettin 1798, 289, von Ettmüller Quedlinburg 1849, von Hoffmann von Fallersleben Hannover 1853 und 1854, und von Bohn in den Monatsheften für Musikgeschichte IX, 1877, 1. Die Texte, welche G. W. Dasent unter dem Titel Theophilus in Icelandic, Low German and other [engl., altschwed., anglonorm.] tongues, London 1845, mittheilt, sind sämmtlich größeren Sammlungen entnommen und nicht als selbständige Bearbeitungen zu betrachten.

Die zweite der oben genannten Legenden erzählt, wie zu Constantinopel ein jüdischer Knabe, der in die christliche Schule ging, mit den übrigen Kindern auch in die Kirche kam. Hier zog das schöne Bild der allerseligsten Jungfrau besonders seine Augen auf sich; er bewies demselben große Aufmerksamkeit und reinigte es von den Spinngeweben, die sich daran setzten. Am Ostertage nun, als die ganze Gemeinde mit dem Leibe und dem Blute des Herrn gespeist wurde, empfing auch er mit den Christenkindern die heilige Communion. Zu Hause erzählte er ahnungslos, welche köstliche Speise er genossen habe, und erregte dadurch in der ganzen Judenschaft einen solchen Sturm von Unwillen, daß der Vater gezwungen wurde, das Kind in einen brennenden Backofen zu werfen. Allein hier erschien ihm Maria, löschte das Feuer, erhielt ihn ganz unversehrt und ermahnte ihn, sich taufen zu lassen. Als der Vater sich überzeugen wollte, ob die Marter des Kindes vollendet sei, fand er dasselbe heil und gesund in dem Ofen sitzen und wollte es in die offenen Arme aufnehmen; allein der Knabe weigerte sich, herauszukommen, bis man den Christenbischof geholt. Dieser kam mit Clerus und Volk, und Alle überzeugten sich von dem geschehenen Wunder. Der Bischof trug selbst das Kind zur Kirche, taufte es und behielt es in seiner Obhut; aber auch viele Juden nahmen infolge davon den Christenglauben an. Diese Erzählung stammt aus der griechischen Kirchengeschichte des Evagrius Scholasticus (s. d. Art.) 4, 35, und ist jedenfalls nach dieser Quelle auch von Gregor von Tours (De gloria Martt. 1, 10) unter der Ueberschrift De puero Judaeo valde memorandum miraculum mitgetheilt. Von hier fand sie ihren Weg in Sigeberts von Gembloux Chronicon (Mon. Germ. Scriptt. VI, 317) und Honorius' von Autun Speculum Ecclesiae (Migne, PP. lat. CLXXII, 852), in Vincenz' von Beauvais Speculum historiale 21, 78, in Jacobs a Voragine Legenda aurea (ed. Graesse 1850, 515) und in die gesammte Literatur des Abendlandes, meist mit den später zu nennenden Legenden zusammengestellt. Von Einzelbearbeitungen dieser Legende erwähnt E. Wolter, Der Judenknabe (in Suchier's Biblioth. Normannica II, Halle 1879), eine lateinische in Hexametern von Petrus Rossetus (um 1500), eine französische in den Vies des anciens pères (13. Jahrh.) und eine arabische, wie es scheint, von jüngerem Datum, nach Assemani's Biblioth. apost. codd. vatic. catal. I, 2, 342. Eine deutsche Bearbeitung unter dem Titel Daz Jüdel, aus dem 12. Jahrhundert, ist herausgegeben in Hahns Gedichten des 12. und 13. Jahrhunderts, Quedlinburg 1840, 129.

Die dritte, etwas jüngere Legende knüpft sich an den Namen des hl. Bonus oder Bonitus, der im Anfang des 8. Jahrhunderts Bischof von Clermont-Ferrand in Frankreich war. Er pflegte manche Nacht in der Kirche unter eifrigem und demüthigem Gebete zuzubringen. Als er nun auch einmal in der Mariä-Himmelfahrts-Nacht vor dem Altar auf seinem Angesicht lag, füllte sich das Chor mit Schaaren der Engel und Heiligen, welche die allerseligste Jungfrau geleiteten, und es ward gefragt, wer das Amt zur Feier von Mariä Himmelfahrt halten solle. Die heilige Jungfrau bezeichnete Bonus als den dazu Würdigen, und obgleich er bei diesen Worten sich zu verstecken suchte, ward er doch von zwei Engeln herbeigeführt und mit den heiligen Gewändern bekleidet. Die himmlische Versammlung sang selbst das Amt und respondirte dem demüthigen Celebranten. Nach Schluß der Feier schenkte die Gottesmutter ihm als Andenken das Meßgewand, welches er getragen, und da Bonus dasselbe nicht verheimlichen konnte, so blieb es bei der Kirche von Clermont lange Jahre als Beweis für das geschehene Wunder. Die Case

war ungenäht, aus Einem Faden gewirkt, von wunderbarer Weichheit und Zartheit. Bonus' Nachfolger glaubte, obwohl er an Tugend dem heiligen Vorgänger sehr weit nachstand, doch auch auf eine ähnliche Gnade rechnen zu können und ließ sich in der Nacht vor Mariä Heimsuchung in der Cathedrale einschließen. Kaum hatte er aber sich niedergekniet, so sank er in tiefen Schlaf, und als er aus demselben wieder erwachte, fand er sich in seinem Bette liegend, wie an jedem Morgen. Da verstand er, welcher Unterschied zwischen seinem Vorgänger und ihm bestehe, und fortan bemühte er sich, ein so demüthiger Bischof wie Bonus zu werden. Diese Legende findet sich nicht in der alten Lebensbeschreibung des Heiligen, welche von unbekannter Hand vorhanden ist, wohl aber in dem Speculum historiale des Vincenz von Beauvais (7, 79), sowie in einem lateinischen Reimgedicht, welches nach eigener Angabe kurz nach 1119 geschrieben ist und die vorhandene Casel als argumentum anführt. Letzteres wird schon von dem Cistercienser Alberich von Trois-Fontaines (gest. 1241) erwähnt und ist wiederholt abgedruckt worden: zuerst von den Bollandisten (AA. SS. Jan. I, 1077), dann von Du Meril in dessen Poésies populaires latines antérieures au douzième siècle, Paris 1843, 190, endlich von Haupt in der Zeitschrift für das deutsche Alterthum III, 1843, 300, und zwar hier als Quelle für das ebd. II, 208 mitgetheilte deutsche Gedicht aus dem Ende des 12. Jahrhunderts. Nach Alberichs Bemerkung jedoch ist auch dieses Gedicht nur ein Bestandtheil einer der größeren Sammlungen, von welchen nunmehr zu reden sein wird.

Sehr früh nämlich tauchen im Mittelalter, zunächst in lateinischer Prosa, Sammlungen von Wundererzählungen auf, welche die Macht Mariä und die Wirksamkeit der Andacht zu ihr illustriren sollen. Solche Zusammenstellungen finden sich zunächst nur gelegentlich und klein angelegt in anderweitigen Schriften, namentlich bei Gregor von Tours (De gloria martyrum 1, 9—10), bei Petrus Damiani (De bono suffragiorum 2—4), Guibert de Nogent (De laude S. Mariae 10—12), Gautier von Clugny (De miraculis B. V. Mariae 1—4), Cäsarius von Heisterbach (Dial. Mirac. Dist. 7) und manchen Anderen (nachgewiesen bei Mussafia, Studien zu den mittelalterlichen [bis jetzt lateinischen und französischen] Marienlegenden I—IV, abgedruckt aus den Sitzungsber. der Wiener Akademie, Wien 1887—1891); auch das gleichzeitig geschriebene Leben des sel. Hermann Joseph (s. d. Art.) gehört hierher (Boll. AA. SS. 7. Apr.; Nachbildung von Kaulen, Legende v. d. sel. Hermann Joseph, 2. Aufl. Mainz 1880). Sehr früh aber wurden eigene Bücher verfaßt, in welchen die anderswoher bekannten „Marienlegenden" gewöhnlich unter dem Titel Miracula Beatae Mariae Virginis lateinisch zusammengestellt wurden. Den Anfang bildet eine Sammlung von 17 Legenden aus dem 11. Jahrhundert, welche nirgends gesondert nachgewiesen werden kann, welche aber unter Hinzufügung der Legenden von Theophilus, dem Judenknaben und Bonus den Grundstock aller anderen Sammlungen bildet. Letztere werden von Jahrhundert zu Jahrhundert an Einzelerzählungen immer reicher, so daß deren Zahl zuletzt weit über hundert hinausgeht. Die Darstellung ist fast in jeder Sammlung selbständig, bald kürzer, bald ausführlicher, letzteres besonders bei den Erzählungen, welche aus den „Predigtmärlein" genommen sind. Neben den prosaischen Sammlungen kommen solche vor, welche ganz in Hexametern oder ganz in doppelreimigen Lateinversen abgefaßt sind, und wieder solche, welche Erzählungen in gebundener und in ungebundener Rede zusammenstellen. Es gibt kaum eine größere Bibliothek, welche solche handschriftliche Sammlungen nicht enthielte. Sechsundsiebenzig derselben weist nach und beschreibt Mussafia a. a. O. III, 63 ff. IV, 5 ff. 18 ff. Die Aufzählung ließe sich unschwer vermehren, z. B. durch die Handschrift Nr. 32 248 im Britischen Museum (13. Jahrhundert, lateinische Reimverse), Catal. of Addit. to the Manuscr. in the Brit. Mus., London 1889; schon aus der Pariser Nationalbibliothek sind 22 weitere nachgewiesen im Catalogus Codd. hagiographicorum latinorum antiquiorum saec. XVI., qui asserv. in biblioth. nat. Parisiensi, edd. Hagiographi Bollandiani, Bruxellis 1889, I, 601. II, 639. Die Verfasser solcher Sammlungen haben sich nur in seltenen Fällen genannt; in einem Erfurter Codex von 1327, der die Marienlegenden in elegischem Versmaß enthält, nennt sich der Dichter Doctor Volpert von Ahaus (Mussafia III, 19); die in einer Handschrift zu Salisbury aus dem 13. Jahrhundert befindliche Sammlung bezeichnet als ihren Urheber den Mönch Wilhelm von Malmesbury. Als einer der frühesten Sammler galt sonst Botho oder Potho, ein Mönch in dem Benedictinerkloster Priesling bei Regensburg, aus dem 11. Jahrhundert. Stephan de Borbone (Echard et Quétif I, 190) nennt als Verfasser der meisten Marienlegenden Petrus von Tarantasia, den spätern Papst Innocenz V. Manche Legenden sind in der lateinischen Form, in welcher sie erscheinen, wörtlich aus älteren Schriften ausgehoben. Die von Botho hergeleitete Sammlung ward zuerst von Pez als Anhang zu der Schrift Venerabilis Agnetis Blannbekin vita et revelationes, Viennae 1731, 303—456 gedruckt; das Buch ward aber unterdrückt und ist äußerst selten geworden. Eine ähnliche lateinische Sammlung ist (irrthümlich) zu einem besondern Zweck herausgegeben unter dem Titel: Die lateinischen Vorlagen zu den altfranzösischen Adgar'schen Marien-Legenden, ges. und herausgeg. von C. Neuhaus, Heilbronn 1887. Eine kürzere von Gautier, dem Prior von St. Martin bei Chartres, aus dem Anfang des 12. Jahrhunderts, steht unter dem Titel De miraculis B. M. V. auctore Gauterio monacho [non] Cluniacensi in Labbe's Nova Bibliotheca libro-

rum manuscriptorum I, 650 (vgl. Hist. littér. de France XII, 491). Nicht hierher gehören die oft genannten Hermann von Laon und Hugo Farsit; denn ihre „Marienwunder" (Migne, PP. lat. CLVI, 961. CLXXIX, 1777) sind nicht legendarischer, sondern localgeschichtlicher Natur. Sonst sind nur einzelne Legenden in ihrer lateinischen Form gedruckt worden, z. B. in Pfeiffers Marienlegenden, Wien 1863, 267 ff. (hierüber gibt Mussafia I, 22, Anm. 2, weitere Nachweise). Als der letzte Ausläufer dieser Art von Literaturwerken kann ein äußerst seltenes, auf der Bonner Universitätsbibliothek befindliches Buch gelten, welches den Titel führt Mariae Virginis sacratiss. miracolorum libri tres, ab Hercule Vincemala latine scripti, Mediolani MDLXXIX. Der Verfasser gibt zwar an, nur die Miracoli di Maria Vergine des Camaldulensers Silvano Razzi lateinisch bearbeitet zu haben; indessen enthält auch so sein Buch die traditionellen Bestandtheile der bezeichneten mittelalterlichen Sammlungen.

Was nun den Inhalt dieser Legenden betrifft, so fällt derselbe unter wenige Kategorien. Einige enthalten Gründe für die kirchliche Verehrung der Gottesmutter, wie daß ein frommer Mann in jedem Jahr an dem nämlichen Tage einen herrlichen Engelgesang hörte; daß auf seine Bitten ihm ein Engel verkündete, an diesem Tage feiere der Himmel das Geburtsfest Maria's; daß er dieß dem Papst gemeldet, und daß so, weil es in der alten Schrift begründet gefunden, das Geburtsfest Maria's am 8. September eingesetzt wurde. Aehnliche Legenden erzählen von dem Ursprung des Empfängnißfestes. Am Samstag soll Maria besonders geehrt werden wegen eines Wunders, das zu Constantinopel geschieht. Dort befindet sich im Frauenmünster ein herrliches Marienbild, das mit einem seidenen Vorhang verhüllt ist. An jedem Freitag nach der Non hebt sich der Vorhang ohne alle menschliche Hilfe in die Höhe, und das herrliche Bild kann betrachtet werden, bis am Samstag die Vesper beginnt; dann läßt sich der Vorhang wieder von selbst herab. — In einer Stadt war ein Schüler, der lieber umherschweifte als studirte; dabei aber hatte er die Gewohnheit, jeden Tag einen Kranz zum Schmuck eines schönen Marienbildes mitzubringen; selbst im Winter sammelte er etwas Grünes dazu. Endlich aber rührte ihn die göttliche Gnade, und er entschloß sich, in's Kloster zu gehen. Hier lebte er glücklich, bis ihm beim Anblick eines Marienbildes seine frühere Gewohnheit einfiel; da betrübte er sich sehr, sein Versprechen nicht mehr halten zu können, und wollte das Kloster wieder verlassen. Ein alter Bruder aber rieth ihm, der heiligen Jungfrau täglich 50mal das Ave Maria zu beten; damit flechte er ihr einen Kranz, der ihr lieber sei als Lilien und Rosen. So that er und war getröstet und ward ein vorzüglicher Ordensmann. Als er nun einmal in Geschäften über Land reiten mußte, hielt er in wonnigem Waldesgrün still, um seine Ave Maria zu sprechen. Es hatten ihm aber zwei Wegelagerer aufgelauert, die ihn des Pferdes berauben wollten. Während er nun kniete und betete, sahen die bösen Schächer, wie eine wunderschöne Frau mit einem Goldreif vor ihn trat; sie brach ihm bei jedem Ave eine Rose vom Munde, flocht alle zusammen auf den Reif und schwebte davon. Dieß ward Ursache, daß sie in sich gingen und ihre Sünden dem Mönch bekannten; derselbe nahm sie mit sich in sein Kloster, und dort führten sie ein bußfertiges Leben. Das Gebet von 50 Ave aber heißt seitdem Unserer Frauen Rosenkranz. — Eine andere Klasse solcher Erzählungen soll darthun, mit welcher Liebe und Erbarmung Maria jeden ihr geleisteten Dienst erwiedert. Zur Zeit des Papstes Bonifatius erheben die Juden in Rom einen Streit gegen die christliche Lehre und lästern die Gottesmutter, als sei sie nicht Jungfrau geblieben. Ein Blindgeborner, der die heilige Schrift vom Hören auswendig weiß, tritt gegen sie auf, vertheidigt die Ehre Maria's und verheißt zum Unterpfand der von ihm vertretenen Wahrheit, daß er in drei Tagen sehend sein werde. Die Juden entgegnen, dann wollen sie sich alle taufen lassen. Er aber läßt sich am Lichtmeßtag in die Marienkirche führen und hebt an, ein schönes Responsorium zu singen, das er zur Ehre Maria's gedichtet; sogleich hat er zwei schöne Augen, und die Juden müssen entweder sich taufen lassen oder die Stadt verlassen. — Ein Ritter, den Cäsarius von Heisterbach (Dial. mirac. 7, 38) Walther von Birbach nennt, reitet auf's Turnier, läßt aber unterwegs bei einer Frauenkirche seine Gefährten weiter ziehen, um die Messe von Unserer Lieben Frau singen zu hören und der Süßigkeit des Gebetes zu pflegen. Darüber verstreicht so viel Zeit, daß das Turnier inzwischen geendigt sein muß. Nichtsdestoweniger wird er überall als Sieger auf demselben gefeiert, und es stellt sich heraus, daß Maria seine Gestalt angenommen und an seiner Statt in die Schranken geritten ist. — Ein Mensch geht auf schlimmen Wegen, bleibt aber der Gewohnheit treu, tagtäglich zu Maria zu beten; als er an den Galgen gehängt wird, hält Maria drei Tage lang ihn empor, bis Leute kommen, die ihn noch lebend finden, ihn herunternehmen und ihm so Zeit zur Buße und Besserung verschaffen. — Ein armer Pfarrer singt täglich nur die eine Messe Salve sancta parens; dieß wird dem Bischof angezeigt, und er verurtheilt deßwegen den Pfarrer, er solle wegen Unwissenheit seine Stelle verlieren. Da erscheint dem Bischof in der Nacht die allerseligste Jungfrau und droht ihm schwere Strafe, wofern er gegen ihren treuen Diener angehe, so daß er ihn nicht nur bei seiner Pfarre läßt, sondern ihm ausdrücklich befiehlt, mit der Messe Salve sancta parens täglich fortzufahren. — Ein edler Mann faßt den Entschluß, der Welt zu entsagen, und tritt in den grauen Orden. Man will ihn seines Standes wegen nicht Laienbruder werden lassen, sondern er soll die Schrift lernen und erhält einen Meister,

der ihn unterweise. So viel Mühe sich dieser aber auch gibt, bleibt der Schüler doch zum Lernen unfähig, und sein einfacher Sinn behält nur die zwei Worte: Ave Maria. Aber diese bleiben so tief in sein Herz geschrieben, daß er sie wiederholt, wo er geht und was er thut. Als er nun gestorben ist, wächst auf seinem Grab eine Lilie mit herrlichen Blüten, welche auf jedem Blatt mit erhabenen goldenen Buchstaben die Worte „Ave Maria" trägt. Wie man nachgräbt, findet man die Lilie aus seinem Munde entsprossen und erkennt, wie wohlgefällig Gott seine Liebe zu Maria gewesen ist. — Rührend wegen ihrer wunderbaren Einfalt nach Inhalt und Darstellung ist die altfranzösische Legende vom Tombeor Nostre Dame, welche W. Foerster aufgefunden und Romania II, 1873, 315 veröffentlicht hat. Ein Spielmann entschließt sich, dem weltlichen Umhertreiben ein Ende zu machen, und wird zu Clairvaux in's Kloster aufgenommen. Da er aber für alles und jedes Lernen untauglich geworden, empfindet er selbst am schwersten, daß er nicht, wie die übrigen Brüder, psalliren, nicht einmal Maria grüßen kann. Voller Angst, schließlich noch weggeschickt zu werden, wirft er sich vor einem Bilde der allerseligsten Jungfrau nieder und klagt ihr seine Noth. Da kommt ihm der Gedanke, er könne wenigstens das Einzige, das er verstehe, ihr zu Ehren üben, und nun schleicht er sich oft einsam in die Kirche, so daß die Neugierde einiger Brüder rege wird. Wie sie ihn heimlich beobachten, sehen sie, daß er vor dem Bilde Unserer Lieben Frau alle die Turnkünste und schwierigen Sprünge ausführt, welche ihm in der Welt den Beifall der Menge gewonnen haben, bis er ermattet vor dem Altar niedersinkt. Da sehen die Lauscher aber auch, wie Maria zu ihm tritt, mit ihrem Schleier ihm den Schweiß von der Stirne trocknet und ihn wieder zu sich bringt — nicht für lange, denn er findet bald einen seligen Tod. — Der Zweck einer weitern Klasse von Legenden ist, die Macht der Fürbitte Maria's und die Wirksamkeit des Gebetes zu ihr in's Licht zu stellen. Ein Schiff mit Wallfahrern geht unter; einige retten sich in die Barke, andere versinken mit dem Schiff; einer, der noch in die Barke springen will, stürzt in's Meer. Die Geretteten harren am Strande, ob nicht das Meer die Leichen an's Land spülen wird; da taucht aus den Fluten ein Mann empor, und sie erkennen in ihm denjenigen, der im Sprung die Barke verfehlt hat. Er erzählt ihnen, wie er im Augenblick des Untersinkens die heilige Jungfrau angerufen hat und von ihr an's Land gerettet worden ist. — Eine Frau, die ihrer Niederkunft entgegensieht, will vorher noch nach einer Kirche wallfahrten, welche auf einem Felsen im Meere liegt. Sie verunglückt auf der Fahrt und verschwindet in den Fluten. Als aber ihre Gefährten bei der Wallfahrtskirche ankommen, finden sie die Todtgeglaubte lebend mit einem neugeborenen Kinde auf dem Arm und hören von ihr, wie sie sich bei dem Sturz in's Wasser der heiligen Gottesmutter anempfohlen, und wie diese sie gerettet und ihr in der schweren Stunde beigestanden habe. — Eine Wittwe erhält die Nachricht, daß ihr einziger Sohn von seinen Feinden gefangen und in den Kerker geworfen worden ist. Tag für Tag ruft sie nun zu Maria, aber ihr Gebet wird nicht erhört. Da geht sie in wildem Schmerz in die Kirche, wo Maria mit dem Jesuskinde steht, nimmt der heiligen Mutter das Kind aus den Armen, trägt es heim und legt es, in schöne Tücher gehüllt, in eine Truhe, um es so lange als Geisel zu behalten, bis ihr das eigene Kind wiedergegeben ist. In der nächsten Nacht erscheint Maria dem Gefangenen, löst seine Fesseln, öffnet ihm den Kerker und läßt ihn heimziehen mit dem Bedeuten, nun möge seine Mutter auch ihr ihren lieben Sohn wiedergeben. — Ganz besonders endlich wird in den besprochenen Legenden auch Maria's Macht über den Teufel hervorgehoben. Ein Ritter führt ein so ausschweifendes Leben, daß er, um sich aus seinen Schulden zu retten, sich dem Teufel ergibt. Dieser fordert als Bedingung, daß er ihm zu bestimmter Zeit seine Gemahlin ausliefere, die er wegen ihrer Andacht zu Maria grimmig haßt. Als nun die Zeit gekommen, läßt der Ritter zwei Pferde satteln und befiehlt seiner Frau, mit ihm zu reiten. Sie kommen an einer Kapelle vorbei, und die von dunkler Ahnung Gequälte steigt ab und geht hinein, um sich Maria anzuempfehlen. Bald ist sie eingeschlafen; da steigt Maria in ihrer Gestalt zu Pferde und reitet mit dem Ritter zur Teufelsstätte im dunkeln Walde. Als der Teufel des Ritters Begleiterin erblickt, fährt er vor Schreck zurück und verwünscht den Ritter, der ihm die allgewaltige Himmelskönigin bringe. Maria aber bannt ihn in weite Ferne und verbietet ihm, ihren Verehrern Leides anzuthun, so daß er heulend davonflieht. Da fällt der Ritter Unserer Lieben Frau zu Füßen und bittet sie um Verzeihung; sie vergibt ihm um seiner frommen Frau willen und ermahnt ihn, sich zu bessern. Seine Gemahlin findet er noch in der Kapelle schlafend, bekennt ihr Alles und befleißigt sich fortan, ihr ähnlich zu werden. — Am Gewölbe einer Kirche bringt ein Maler auf hohem Gerüst ein Bild an, worin er Maria mit aller erdenklichen Schönheit, den Teufel aber in allergrößter Häßlichkeit darstellt. Da tritt der Teufel zu ihm, stellt ihn zur Rede und will ihn vom Gerüst hinabstürzen. Er aber ruft zur Himmelskönigin, und diese streckt aus dem Bilde den Arm aus und hält ihn, daß der Teufel zagend davonflieht.

Es entspricht dem ritterlichen Geist des Mittelalters, daß Bearbeitungen der „Wunder Unserer Lieben Frau" fast überall zu den ersten Blüten gehören, welche die Poesie in den Landessprachen getrieben hat. In Spanien war es schon um 1240 der Priester Gonzalo von Berceo, der in vierzeiligen Strophen mit Versen von sechs Hebungen 25 Milagros de nuestra Sennora behandelte und damit der poetischen Entwicklung seines Volkes einen mäch-

tigen Anstoß gab. Sie wurden zuerst 1780 von Sanchez im zweiten Bande der Coleccion de poesias castellanas anteriores al siglo XV herausgegeben, welche von Ribadeneira im LVII. Bande der Biblioteca de autores españoles wiederholt wurde. Einige stehen auch in Schuberts Biblioteca castellana portuguesa y provenzal, Altenburgo 1805, sowie im II. Band von Böhl de Fabers Floresta n. 372—378. Der Inhalt aller einzelnen Erzählungen ist in Clarus' Darstellung der spanischen Literatur im Mittelalter, Mainz 1846, I, 254 ff., mitgetheilt. Aus der provençalischen Literatur ist, den eigenthümlichen Schicksalen derselben entsprechend, nur eine prosaische Bearbeitung unter dem Titel Dels miracles de Sainhta Maria Vergena nachgewiesen, welche sich im Ms. addit. 17 920 des Britischen Museums findet (Catalogue of Additions to the Manuscripts in the Brit. Mus. 1878; herausgegeben bei J. Ulrich, Miracles de N. D. en provençal, Romania VIII, Par. 1879, 12 ss.). Desto zahlreicher sind die dichterischen Bearbeitungen der Marienlegenden, welche in altfranzösischer Sprache erhalten sind. Die wichtigste derselben, welche nicht weniger als 30 000 Verse umfaßt, rührt von Gautier de Coinci her. Dieser war Mönch zu St. Medard in Soissons, ward später Prior zu Vic-sur-Aisne und starb im J. 1236 im Alter von 59 Jahren. Seine kunstreichen und für die Culturgeschichte des 13. Jahrhunderts sehr lehrreichen Dichtungen sind herausgegeben unter dem Titel Miracles de la S. Vierge, traduits et mis en vers par Gautier de Coinsy, publiés par l'abbé Poquet, Paris 1857. Weniger bedeutend ist eine ähnliche Sammlung von Jehan le Marchant, der um 1240 lebte; sie feiert hauptsächlich die von Unserer Lieben Frau zu Chartres gewirkten Wunder, verlegt aber dahin auch Ereignisse, welche sonst anderswoher berichtet werden (Jehan le Marchant, Le livre des mir. de N. D. de Chartres, écrit en vers au XIIIe siècle, ed. G. Duplessis, Par. 1855). Das lateinische Original hierzu wurde von A. Thomas in der Vaticana gefunden und in der Bibliothèque de l'école des chartes XLII, Par. 1881, 505 ss. herausgegeben. Von zwei anderen französischen Sammlungen aus dem 13. Jahrhundert spricht G. Paris, La littér. franç. au moyen âge, Par. 1888, 143. Noch zwei andere, beide in achtsilbigem Versmaß abgefaßte Sammlungen von Marienlegenden rühren von anglonormannischen Verfassern her und zeigen auch die entsprechenden Eigenthümlichkeiten der Sprache und des Metrums. Die eine, sehr einfach und kunstlos, ist noch vor 1200 gedichtet; als ihr Bearbeiter aus dem Lateinischen nennt sich der Mönch Adgar. Sie ist herausgegeben von Neuhaus im IX. Bande der Altfranzösischen Bibliothek von W. Foerster unter dem Titel Adgars Marienlegenden nach der Londoner Handschrift Egerton 612, Heilbronn 1886; dem Text der einzelnen Legenden sind ausführliche Inhaltsangaben und weitere Literaturangaben beigefügt. Die andere, sehr umfangreiche Sammlung ist einstweilen nur handschriftlich (Ms. Roy. 20 B, XIV im Brit. Mus.) bekannt und von Mussafia a. a. O. IV, 15 beschrieben worden. Dieser Reichthum der altfranzösischen Literatur an dichterischen Marienlegenden wird noch erhöht durch 40 dramatische Bearbeitungen meist schon anderweitig bekannter Marienwunder, welche im 14. Jahrhundert für die Kirchenfeste irgend einer Bruderschaft oder Innung (puy) gedichtet und außerhalb der Kirche aufgeführt wurden. Sie sind alle von einer kurzen, durch einen Schauspieler vorzutragenden Predigt begleitet und liefern die wichtigsten Beiträge zur Culturgeschichte; zu letzteren gehört auch die Ausschmückung der Legenden mit mancherlei Thatsachen, welche offenbar der Gegenwart den Spiegel vorhalten sollen und deßwegen den ursprünglichen Charakter der Legenden nicht selten entstellen. Sie sind herausgegeben von G. Paris und U. Robert seit 1876 unter dem Titel Miracles de Nostre-Dame par personnages, Paris (pour la Société des anciens textes français); manche stehen bei Monmerqué et Michel, Théâtre français au moyen âge, Paris 1839; von A. Keller ist in der Tübinger Sammlung herausgegeben Un miracle de Nostre-Dame d'un enfant qui fu donné au dyable, quand il fu engendré, 1865. Weitere Angaben s. bei Petit de Julleville, Les Mystères, Paris 1880, I, 115. II, 226, wo auch ausführliche Inhaltsangaben stehen. Aus Italien sind mittelalterliche Bearbeitungen der Marienlegenden in der Landessprache nicht bekannt geworden; dort blieb zu lange gerade in den Kreisen, in welchen die Miracula Beatae Mariae Virginis beliebt waren, die Kenntniß des Lateinischen allgemein. Daß es aber Sammlungen von Marienlegenden auch in italienischer Fassung gegeben hat, muß aus dem Vorhandensein mehrerer an der Grenze des Mittelalters stehenden Wiegendrucke geschlossen werden, welche Brunet (Manuel du Libraire, III, Paris 1862, 1744) namhaft gemacht, und welche sämmtlich den Titel führen Miracoli de la gloriosa verzene Maria, Mediolani, Phil. de Lavagna, 1469. 1480; Vicenza 1475; Bressa 1480. 1495; Hain (Repertor. n. 11 222 ad 11 237) führt noch eine Reihe von anderen Drucken der nämlichen Miracoli aus dem 15. Jahrhundert an. Auch in Großbritannien bemächtigte sich die aufblühende Poesie des dankbaren Stoffes, welchen die Marienlegenden boten, und hier wurden sie, so lange die katholische Religion blühte, ebenso fleißig bearbeitet und gelesen wie in anderen Ländern. In der Reformationszeit jedoch wüthete der puritanische Eifer auch gegen diese Denkmale der katholischen Vorzeit und zerstörte sie, wo sie nur ausfindig gemacht werden konnten. Fanden sie sich in Sammelbänden, so wurden auch aus den prachtvollsten Handschriften diejenigen Blätter, welche die Wunder Unserer Lieben Frau enthielten, ausgerissen und verbrannt. Da die Inhaltsanzeigen solcher Bände nicht mit zerstört

wurden, so kann man jetzt ermessen, daß auch auf englischem Boden die nämlichen Erzählungen, welche anderswo umgingen, dichterisch behandelt wurden. Das Ms. Vernon in der Bodlejanischen Bibliothek, aus dem 13. Jahrhundert, enthält nach dem Inhaltsverzeichniß 42 Miracles of vre Lady; von diesen sind aber fol. 123 nur noch neun, das letzte unvollständig, in Versen mit sieben Hebungen vorhanden, da fol. 127—166 ausgerissen sind. Die erhaltenen Texte sind mit der Inhaltsangabe der ganzen Sammlung zum ersten Male herausgegeben von C. Horstmann in Herrigs Archiv LVI, Braunschweig 1876, 221 ff. (Vgl. Horstmann, Altengl. Legenden, Paderborn 1875, XIX.) Eine um die Mitte des 14. Jahrhunderts auf schottischem Boden angefertigte Legendensammlung enthielt, wie der Prolog in dem Ueberrest der Handschrift zu Cambridge Univ. libr. Gg. II, 6 angibt, außer dem Leben Maria's noch 66 Marienlegenden, welche mit jenem zerstört sind. Außerdem stehen noch 15 Marienlegenden in Prosa, kurz skizzirt, in dem Ms. Lamb. 432; die Texte derselben sind in der Anglia 1880 veröffentlicht. Einzelne der genannten Legenden stehen bei Horstmann, Altengl. Leg., neue Folge, Heilbronn 1881, 220. 329. 499. (Vgl. das. S. LXV.)

Im Gegensatz zu dieser Armut hat die nordische Literatur einen sehr großen Schatz an Bearbeitungen von Marienlegenden aufzuweisen. Auf der Universitätsbibliothek zu Kopenhagen und in der königlichen Bibliothek zu Stockholm befinden sich in Handschriften seit dem 14. Jahrhundert, zusammen mit dem Leben Maria's, drei verschiedene Sammlungen in Prosa, welche natürlich im Inhalte vielfach übereinstimmen. Von diesen ist die älteste mit 51 Legenden schon im 12. Jahrhundert auf Island übersetzt; die zweite, viel ausführlichere, scheint ein Jahrhundert jünger zu sein; die dritte, aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts, enthält eine Auslese aus den beiden früheren Sammlungen. Viele von den sonst bekannten Legenden haben hier eine local nordische Färbung erhalten; andere sind erst nordischen Ursprungs. Der ganze Schatz dieser Texte ist in der Sammlung Det norske Oldskriftselskabs Samlinger n. 11—16 herausgegeben unter dem Titel Mariu Saga. Legender om Jomfru Maria og hendes Jertegn, efter gamle handskrifter udgivne af C. R. Unger, Christiania 1871, und enthält 219 einzelne Erzählungen, welche wegen mehrfacher Bearbeitung der nämlichen Stoffe 92 Legenden repräsentiren. In deutscher Sprache sind die Marienlegenden nur dichterisch behandelt worden. Schon aus dem 12. Jahrhundert gibt es einzelne Ueberbleibsel von Bearbeitungen solcher Erzählungen (veröffentlicht von Keinz, Germania XXV, 1880, 82 ff.; Hasenjäger, Zeitschr. f. deutsche Philol. X, 1878, 468); eine größere Anzahl aber stammt von dem Dichter des Passionals, der sie, wie es scheint, selbständig behandelt hatte und sie erst später in das genannte Buch einreihte. Sie wurden im Mittelalter gern herausgehoben und besonders abgeschrieben. (Handschriften nennt Gödeke, Grundriß zur Gesch. der deutschen Dichtung I, Dresden 1884, 231.) Da in der Ausgabe des Passionals von Hahn, Frankfurt 1845, die Marienlegenden nicht aufgenommen waren, wurden dieselben besonders von F. Pfeiffer (Marienlegenden. Dichtungen des 13. Jahrhunderts, Wien 1845, neue Ausg. 1863) mit großer Liebe zur Sache herausgegeben. Eine neudeutsche Uebersetzung derselben lieferte mit gleicher Liebe W. Sommer (Unserer Lieben Frauen Wunder, Bonn. Borromäus-Verein, 1860); selbständig umgedichtet sind sie von Chr. Stecher S. J. (Marien-Leben und Marien-Legenden, Graz 1885).

Von morgenländischen Literaturen sind es die arabische, die äthiopische und die syrische, in welche die Marienlegenden Eingang gefunden haben. Man darf annehmen, daß dieß von den Arabern in Spanien vermittelt worden ist; einzelne der betreffenden Sammlungen nämlich nennen als ihren Verfasser den Erzbischof Ildefons von Toledo (Zotenberg, Catal. des Manuscr. éthiopiens de la Bibl. nat., 1877, n. 60). Gedruckt ist von diesen Texten noch keiner. Näher bekannt sind zwei handschriftliche arabische Sammlungen auf der Pariser Nationalbibliothek, Anciens fonds n. 143 und Supplém. 94. Ebendaselbst liegt eine syrisch-karschunische Handschrift, welche 64 Wunder der allerseligsten Jungfrau erzählt (Zotenberg, Catal. des manuscr. syriaques de la Bibl. nat., 1874, n. 232). In großer Zahl aber enthalten die europäischen Bibliotheken äthiopische Handschriften mit den Ta' âmra Mârjâm, den „Wundern Maria's", und zwar solche aus dem 12. bis zum 18. Jahrhundert (Catal. Codd. Manuscr. orient. qui in Mus. Brit. asserv. III, Londini 1847, n. IX [add. 11, 293], 41; A. Abbadie, Catal. raisonné des manuscr. éthiop., appartenants à lui, Par. 1859, n. 165. 196. 222; Dillmann, Verz. der abess. Handschr. der königl. Bibliothek zu Berlin, 1878, n. 68; Zotenberg l. c. n. 60. 61). Die letztgenannten Legendarien variiren außerordentlich in der Zahl der aufgenommenen Wundererzählungen. In den jüngeren Handschriften sind viele Legenden neuern Ursprungs meist nach Aegypten verlegt und, dem Geschmack der monophysitischen Abessinier gemäß, höchst abenteuerlich gefärbt; allein auch so verläugnen die äthiopischen „Marienwunder" ihren Zusammenhang mit den abendländischen Sammlungen des Mittelalters nicht. Die Handschriften n. 60 und 62 bei Zotenberg enthalten die Legende von dem Maler mit dem Zusatz, daß das Wunder in einer französischen Stadt geschehen sei (Pfeiffer XVI), die von dem Kranken mit amputirtem Fuß (Adgar n. 12), von der Entbindung im Meere, von dem zur Hölle verurtheilten Mönch, von dem durch einen Juden besudelten Marienbild (Adgar n. 37), von dem Judenknaben, von dem gefährdeten Schiff (Pfeiffer XII), von dem ertrunkenen Glöckner u. a.

Es leidet keinen Zweifel, daß das christliche Mittelalter alle diese Legenden als geschichtliche Berichte von wirklichen Thatsachen betrachtet hat. Dieß zeigt schon die Treue, womit die nämlichen Erzählungen jahrhundertelang bewahrt und fortgepflanzt worden sind. Für uns liegt natürlich die Frage nach der Wirklichkeit der berichteten Vorfälle anders. Zwar braucht an dieser Stelle nicht hervorgehoben zu werden, daß der wunderbare Charakter der erzählten Ereignisse kein Grund ist, die Geschichtlichkeit derselben zu läugnen. Da aber auch nach der strengen Vorschrift der Kirche für solche Wundergeschichten nur menschliche Glaubwürdigkeit beansprucht werden darf, und da der Grad der letztern sich nach der Beschaffenheit der jedesmaligen Quelle richtet, so müssen wir uns bescheiden, hier auf historischen Glauben zu verzichten, weil uns die Quellen zu geschichtlicher Kritik nicht zu Gebote stehen. Allein selbst die innere Wahrheit würde geläugnet werden müssen, wenn die Behauptung richtig wäre, daß der Inhalt der besprochenen Legenden mit der gesunden Vernunft oder auch mit der katholischen und überhaupt der christlichen Sittenlehre in Widerspruch stehe. Es soll die Andacht zu Maria hier als ein Freibrief dargestellt sein, mit welchem man trotz aller Laster und Sünden die ewige Seligkeit erlange. Gerade das Entgegengesetzte ist richtig. In sämmtlichen Marienlegenden ist die Seligkeit des Sünders von dessen Bekehrung, Beicht und Buße abhängig gemacht, und nur die Gnade, diese noch bewirken zu können, wird der Vermittlung Maria's zugeschrieben. Undogmatisch soll auch die Angabe sein, daß einzelne Sünder durch die Dazwischenkunft Maria's im Gericht nach dem Tode noch die Gnade erlangt hätten, in's Leben zurückzukehren und Buße zu üben. Der gläubige Sinn der mittelalterlichen Schriftsteller hat nicht für nöthig gefunden, jedesmal beizufügen, daß das Gericht Gottes nur in der Erscheinung oder im Traum vor sich gegangen ist, und daß nur die Erkenntniß von der Nothwendigkeit der Lebensbesserung Wirklichkeit gehabt hat. Bei der Erzählung von dem Schüler aus Sicilien, dem Maria im Gericht eine neue Lebensfrist zur Buße erbittet, oder bei der von dem Sünder, in dessen Gericht die Wagschale für die guten Werke leer in der Höhe flattert, bis Maria die Hand darauf legt und sie niederzieht, ist ausdrücklich gesagt, daß dieß Traumvorgänge waren und die Sündigen nach dem Erwachen ein besseres Leben begannen. Bei dem ertrunkenen Glöckner, der wieder zu sich kommt, als man ihn im Wasser gefunden hat, und nun bekennt, er sei im Gericht Gottes gewesen und zur Hölle verurtheilt worden, habe aber auf Maria's Verwendung Ausstand zu leben erhalten, um Buße zu wirken, liegt es nahe, statt einer Störung der ewigen Ordnung Gottes natürliche Vorgänge anzunehmen. Wenn endlich von solchen, die in ihren Sünden umgekommen sind, nach dem Tode offenbart wird, sie seien gerettet, weil sie Maria nicht vergessen, so ist dieß nur eine Bestätigung der christlichen Wahrheit, daß auch im letzten Augenblick des Lebens ein Act vollkommener Reue die Seligkeit bewirken kann. Die Erzählung von dem betenden Ritter, für den Maria im Turnier streitet, stammt aus einer Zeit, in welcher diese Ritterspiele noch nicht ausgeartet und noch nicht von der Kirche verboten waren. Immerhin aber muß zugegeben werden, daß auch die mittelalterlichen Marienlegenden dem Schicksal der Weiterbildung, welcher jede im Volksbewußtsein lebende Erzählung unterliegt, nicht entgangen sind. Die späteren Fassungen der in Rede stehenden Erzählungen sind den früheren gegenüber gewöhnlich um einzelne, oft wunderbare Züge bereichert. Es ist dabei die pädagogische Rücksicht maßgebend gewesen, daß Beispiele um so mehr Eindruck machen, je auffallender und augenscheinlicher sie sind. In den dramatisirten Legenden erhält die Schnelligkeit, womit Sünde und Buße abwechseln, für unser Gefühl eine andere Bedeutung, sobald wir festhalten, daß der Dichter hier seine Zeit abbildete. Bei den bloß erzählenden Legendarien macht sich später auch das Bestreben bemerkbar, die Zahl der vorhandenen Stoffe zu mehren, so daß die Auswahl der Legenden nicht nach strengen Rücksichten angestellt erscheint. Auch sonst werden Veränderungen erkennbar, indem die nämlichen Vorgänge später mit Verschiedenheit der Personen, des Ortes und der Zeit berichtet werden. So ist der Militarius Gottfrieds von Thienen, den Mone im Anzeiger für Kunde des deutschen Mittelalters III, 1834, 159. 266 veröffentlicht hat, eine Weiterbildung der Theophilus-Legende. Einzelne Gnadenerweisungen, welche in früheren Zeiten der Fürbitte des einen oder andern Heiligen zugeschrieben worden, erscheinen später von der Vermittlung der allerseligsten Jungfrau hergeleitet. Daß aber auch heidnische Mythen bei Ersetzung einer Göttin durch Maria zu christlichen Legenden geworden seien, ist eine Behauptung, welche dem gegenwärtigen Geschmack zusagt, auf deren Nachweis aber noch gewartet werden muß. Offenbar liegen den Marienlegenden wirkliche Vorgänge zu Grunde, welche im Lauf der Zeit mehr und mehr idealisirt und dichterisch-gläubig dargestellt worden sind. Die höchste Glaubwürdigkeit hat indeß der Gedanke, welcher sämmtlichen Marienlegenden zu Grunde liegt, nämlich daß die Milde und Barmherzigkeit der Gottesmutter unbeschränkt ist, und daß die höchsten Güter des Menschen durch ihre Vermittlung zu erlangen sind. Dabei bleibt es eine historische Thatsache von größter Wichtigkeit, daß das christliche Mittelalter den Marienlegenden eine so andauernde Beachtung und Verehrung bewiesen und dadurch für die Berechtigung der Verehrung Maria's ein so allgemeines Zeugniß abgelegt hat. [Kaulen.]

Marienwallfahrtsorte sind unter allen Wallfahrtsorten der ganzen Christenheit die zahlreichsten und gnadenbringendsten. Viele derselben entstanden durch das unmittelbare Eingreifen der allerseligsten

Jungfrau Maria, indem sie entweder durch ihre sichtbare Erscheinung oder durch innere Offenbarung bald in einsamen Wäldern und Thälern oder auf Felshöhen, bald an bewohnten Plätzen eine Stelle als den Ort bezeichnete, den sie zu ihrer besondern Verehrung und zu einer Gnadenstätte für ihre Diener auserwählt habe. Andere Wallfahrtsorte empfingen ihre Gründung infolge eines Gelübdes, das von einem Einzelnen oder von einer ganzen Gemeinde zur Zeit schwerer Bedrängniß der Gottesmutter dargebracht wurde, oder sie sind ein Ausdruck inniger Dankbarkeit für empfangene äußere oder innere Gnaden. Wieder andere nahmen ihren Ausgangspunkt von der Andacht, welche zuerst einer Privatperson vor einem Marienbilde eingeflößt wurde und dann auf geheimnißvolle Weise immer weitere Kreise ergriff, bis sie zuletzt in begeisterten Wallfahrtszügen sich ausprägte. Die in den Wallfahrten zum Ausdrucke kommende Verehrung Maria's hat ihre Grundlage in dem, was der Glaube über die gnadenreiche Auserwählung der Jungfrau und Gottesmutter lehrt (vgl. d. Art. Maria), und ist nur die Erfüllung des prophetischen Wortes: Siehe, von nun an werden mich selig preisen alle Geschlechter (Luc. 1, 48); zugleich ist sie aber auch die nothwendige Folge aus den vielen Gnadenerfahrungen, welche das christliche Volk in diesem marianischen Culte einsammelt, weil in ununterbrochener Reihenfolge an solchen Orten die offenkundigsten Wunder sowohl im Gebiete des irdischen Lebens wie im Reiche der Seelen vor sich gehen. Gegenstand der Verehrung an diesen Stätten ist Maria theils als Mutter des Erlösers in den einzelnen Begebenheiten ihres begnadigten Lebens, so daß der Kranz der freudenreichen, schmerzreichen und glorreichen Mysterien desselben durch die verschiedenen Wallfahrtsorte zum Abschlusse kommt; theils werden daselbst die Gnadenerweise gefeiert, welche die Mutter der Christenheit als Zuflucht der Sünder, Trösterin der Betrübten und Heil der Kranken über ihre Kinder ausgießt. An die Wallfahrtsorte schließt sich die Entstehung vieler Orden und Congregationen an (s. oben d. Art. Maria, Orden), sowie der Bruderschaften vom Scapulier (1251), vom Rosenkranze (1212 zu Toulouse), von den Schmerzen Mariä (um 1260 in Florenz), von Maria-Trost (1495 in Bologna), von Maria-Verkündigung (1584 in Rom), von Maria-Hilf (1648 in München), vom unbefleckten Herzen Mariä (1836 in Paris) u. s. f. Gleicherweise gaben Wallfahrtsorte Anlaß zu marianischen Festen theils particulärer Art, wie das Fest Mariä vom guten Rathe am 26. April, das von Genazzano ausging (bestätigt von Pius VI. 1777); das der Erscheinung Mariä und der Krönung ihres Bildes auf dem heiligen Berge bei Görz am dritten Sonntag nach Pfingsten (Benedict XIV. 1748); das der Erscheinung der unbefleckt Empfangenen am 11. Februar, das durch Lourdes in's Leben gerufen wurde (Leo XIII. am 7. Juni 1891); theils werden solche Feste in der ganzen römischen Kirche gefeiert, wie das von der Liberianischen Basilika ausgehende Fest Maria-Schnee am 5. August (durch Pius V. 1568); das der Uebertragung des heiligen Hauses von Loreto am 10. December (Innocenz XII. 1699); das der Erwartung der allerseligsten Jungfrau am 18. December (durch Gregor XIII. 1578), unter anderem Titel 656 zu Toledo eingeführt; endlich alle an obengenannte Orden und Bruderschaften sich anschließenden Feste, wie das der sieben Schmerzen (Freitag nach dem Passionssonntage und dritten Sonntag im September); der Helferin der Christenheit (24. Mai); der Königin des Friedens (9. Juli); vom Berge Carmel (16. Juli); vom reinsten Herzen Mariä (Sonntag nach Mariä Himmelfahrt); Mariä von der Gnade (24. September), Mariä vom Rosenkranze (erster Sonntag im October); Mariä Opferung (21. November). — Finden vor einem Marienbilde Gebetserhörungen in solcher Weise statt, daß dieselben nach strenger Prüfung als offenbare Wunder zu constatiren sind, so folgt häufig die feierliche Krönung eines solchen Bildes. Unter Urban VIII. wurde diese Angelegenheit dem Capitel der vaticanischen Basilika übertragen, und Graf Alexander Sforza Pallavicini wies dem Capitel Renten an, aus welchen die Ausgaben bestritten werden können (vgl. P. Bombelli, Raccolta delle s. Immagini della B. Vergine ornate della corona d' oro dal capitolo di S. Pietro, con una breve ed esatta notizia di ciascuna immagine, 4 voll., Rom. 1792). Berichte über viele untersuchte Wunder finden sich bei Gius. Marchetti, De' prodigii avvenuti in molte sacre immagini, specialmente di Maria santissima secondo gli autentici processi compilati in Roma, con breve ragguaglio di altri simili prodigii, comprovati nelle curie vescovili dello stato pontificio, Roma 1797, franz. Paris 1801. Ueber den bei der Krönung beobachteten Ritus vgl. Moroni, Dizionario XVII, 238.

Marianische Wallfahrtsorte sind über den ganzen Erdkreis zerstreut, so daß wohl keine einzige Diöcese gefunden wird, in welcher nicht Pilgerzüge zu einem Gnadenbilde kommen; gar viele der wunderthätigen Bilder haben Weltruhm; selbst in den fernsten Gegenden gedenkt man ihrer mit Sehnsucht und wünscht wenigstens eine Nachbildung zu erlangen. Sie alle aufzuzählen ist ebenso unmöglich, wie die zahllose Literatur, die über sie entstanden ist, hier verzeichnet werden kann. Es muß genügen, für jedes Land einige Wallfahrtsorte zu nennen und aus der Literatur die umfassenderen Werke anzuführen. Reiche Literatur über marianische Wallfahrtsorte lieferte das 17. Jahrhundert, dann trat ein Rückschritt ein, bis seit Mitte des 19. Jahrhunderts wieder neue Begeisterung sich kundgab. Den Anfang mit einem größern Werke machte Ferry de Locre (Ferreolus Locrius), der nach einem kleinern Versuche (Marie Auguste, Arras 1603) sein bedeutendes Buch Maria Augusta Virgo Deipara in VII libros distributa, sive historia, enarratio ac descrip-

tio locorum, imaginum, templorum etc. divae virgini dicatorum, Atrebati 1608, erſcheinen ließ. Ihm folgte Friedrich Forner mit der Palma triumphalis miraculorum ecclesiae catholicae et imprimis gloriosissimae Dei Genitricis Virginis Mariae, quibus ut nunc temporis tam in aede Lauretana, Oettingensi, Eremitana, Sichemiensi, Aspricollensi, Dettelbacensi, quam in Weyernensi ditionis et territorii imperialis ecclesiae Bambergensis, ita passim per totum orbem christianum, India et in orbe novo luculentissime inclarescit, Libris V explicata, Ingolst. 1621. Mehr die marianiſche Ikonographie behandeln die kleineren Werke P. Astolfi, Storia universale degli immagini miraculosi della glorios. Madre di Dio, Venez. 1623; Jodocus a Dudinck, Mundus Marianus h. e. specificatio omnium mundi locorum, in quibus Virgo miraculose colitur, Colon. 1644 [auf Bibliotheken nicht auffindbar]; endlich N. de Labeville, Hieroglyphica Mariana s. de sacris imaginibus, Lovan. 1660. Auf Grundlage der bisherigen Arbeiten und unterſtützt durch die Ordensbrüder gab dann Wilhelm Gumppenberg S. J. zuerſt in 4 Octavbänden, München 1657—1659, Dil. 1691, dann in 2 Foliobänden den Atlas Marianus, quo S. Dei Genitricis Mariae Imaginum miraculosarum origines duodecim historiarum centuriis explicantur, Monachii 1672 (deutſch von Wartenberg S. J., 4 Bde., ebd. 1673), heraus (Neudruck bei J. J. Bourassé, Summa aurea de laudibus B. M. Virginis, Paris, Migne, 1866 sq., XI—XII). Dieſes noch jetzt ſehr geſuchte Werk erhielt durch H. Scherer S. J. eine Neubearbeitung im dritten Theile ſeiner Geographia unter dem Titel Atlas Marianus sive praecipuae totius orbis habitati imagines et statuae magnae Dei Matris beneficiis ac prodigiis inclytae succincta historia propositae et mappis geographicis expressae, Monachii 1702. Es folgte dann Fr. Agostinho de Santa Maria, Santuario Mariano et historia das imagens milagrosas de nossa Senhora, 10 voll., Lisboa 1707—1723. Nach langem Zwiſchenraume erſchienen zuerſt wieder in Italien Atlante Mariano ossia origine delle immagini miraculose della B. V. Maria . . ., redatto dal P. Gesuita G. Gumppenberg, pubblicato per cura dell' Editore G. Maggia, recato in Italiano ed aggiuntevi le ultime immagini prodigiose fino al secolo XVIII da Agostino Zanella, 12 voll., Verona 1839—1847, und A. Riccardi, Storia de' santuarii più celebri di Maria Santissima sparsi nel mondo cristiano, 4 voll., Milano 1840—1844. Es folgten in Frankreich: [Ch. J. Gloriot] Les pèlerinages aux Sanctuaires de la Mère de Dieu, Lyon 1840; [F. Pouget S. J.] Le Mois de Marie historique ou pèlerinages aux sanctuaires de la Mère de Dieu, Lyon 1840, Tournai 1852, und Histoire des principaux sanctuaires de la Mère de Dieu, 4 vols., Lyon 1847; A. Égron, Le culte de la Ste. Vierge dans toute la catholicité, principalement en France, depuis l'établissement du christianisme jusqu'à nos jours, Paris 1842 (ital. durch Maſieri, Mailand 1846). Weiter ſind zu nennen: M. Rohrmayer, Marianiſches Wallfahrtsbuch, Regensb. 1844; Der chriſtliche Pilger, Geſch. der berühmteſten Wallfahrtsorte, Coblenz 1846; J. Spencer Northcote, Berühmte Gnadenorte U. L. Fr., deutſch von Studemund, Köln 1869; L. Graf Coudenhove, Maiandacht mit Betrachtungen über 32 marianiſche Gnadenbilder, Wien 1877; Mathon O. S. B., Život P. Maria [Leben Mariä und marianiſche Wallfahrtsorte], 2 Bde., Brünn 1883; W. Herchenbach, Die heiligen kathol. Gnaden- und Wallfahrtsorte, Stuttg. 1884; H. v. Rudniki, Die berühmteſten Wallfahrtsorte der Erde, Paderb. 1891. Beſchreibungen ſehr vieler Wallfahrtsorte finden ſich bei Georg Ott, Marianum, Regensb., Puſtet, 1858, 10. Aufl. 1877; in dem Marienbuch oder U. L. Fr. berühmteſte Gnaden- und Wallfahrtsorte, Regensb., Manz, 1871; B. Rohner O. S. B., Maria und Joſeph, oder das Leben und die Verehrung der allerſel. Jungfrau Maria und ihres Bräutigams St. Joſeph, verbunden mit der Darſtellung der vorzüglichſten Gnadenorte und Verehrer Mariens, Einſiedeln 1878. 1884, und im Regensburger Marienkalender, 27 Jahrgänge, 1866—1892. Hierher iſt auch zu zählen P. Karl vom hl. Aloys, Die Gottesmutter in ihrem dreifachen Triumphe über die Welt, Regensb. 1853. Von proteſtantiſcher Seite erſchienen: Theophilander, Nachricht vom Mariendienſt und Wallfahrten zu Marienbildern und Marienmilch, o. O. 1723; Claus Frantz, Verſuch einer Geſchichte des Marien- und Annen-Cultus in der kathol. Kirche, Halberſt. 1854. — Aus der Literatur über Wallfahrtskirchen, welche einzelnen Orden unterſtellt ſind, darf hervorgehoben werden J. B. Hayd, Mariale Augustinianum s. brevis descriptio plus quam XL imaginum B. V. Mariae, quae in nostra religione ut thaumaturgae venerantur, Monach. 1707; J. B. de Lezena, Maria Patrona s. de singulari SS. V. Mariae patronatu in Carmelitici Ordinis fratres sodales, Brux. 1651. Ein Nachſchlagebuch in alphabetiſcher Ordnung iſt Collin de Plancy, Dictionnaire critique des reliques et des images miraculeuses, 3 vols., Par. 1821—1822. Auch die von Migne herausgegebene Encyclopédie théol. enthält Bd. XLIII bis XLIV ein freilich kaum beſcheidenen Anſprüchen genügendes Lexikon unter dem Titel L. de Sivry et M. Champagnac, Dictionnaire géographique, historique, descriptif, archéologique des Pèlerinages anciens et modernes, 2 vols., Par. 1859. Eine Ueberſicht der marianiſchen Literatur und insbeſondere der über 426 Wallfahrtsorte erſchienenen Specialſchriften findet ſich bei E. M. Oettinger, Bibliographie biographique universelle, Brux. 1854, p. 1084—1127 und 2150 bis

2158. Vorher ging desselben Verfassers Iconographia Mariana oder Versuch einer Literatur der wunderthätigen Marienbilder, Leipz. 1852. Daran reiht sich C. Sommervogel S. J., Bibliotheca Mariana de la Comp. de Jésus, Par. 1885, 170—216; G. Kolb S. J., Wegweiser in die marianische Literatur, Freib. 1888, 181 ff., und M. Tavagnutti, Kath.-theol. Bücherkunde, III, Mariolog. Biographie, Wien 1891, 58 ff.

In Deutschland ist Oetting (s. d. Art.) im Bisthum Passau die älteste Wallfahrt. Ihre Gründung erfolgte schon am Ende des 7. Jahrhunderts. Noch jetzt kommen jährlich 150 000 — 200 000 Wallfahrer aus Ober- und Niederbayern, der Oberpfalz und aus Böhmen zu dem vom hl. Rupert (s. d. Art.) dort aufgestellten Bilde der Himmelskönigin. Auf denselben Heiligen wird die Wallfahrt Maria-Dorfen im Isenthale zurückgeführt. Aus der Zeit des Frankenkönigs Pipin (752—768) stammt Maria zur Steigelgasse (ad gradus) auf dem Petersberge (Diöcese Speier); in die Kriege, welche Karl der Große mit den Sachsen führte, fällt die Gründung von Rosenthal in der Oberlausitz; derselbe Kaiser übergab dem Münster zu Aachen eine Tunica der allerseligsten Jungfrau, die mit den übrigen Reliquien (s. d. Art. Aachen I, 2) seitdem das Ziel unzähliger Wallfahrten wurde. Auf dem heiligen Berge Andechs (s. d. Art.) wird seit 955 ein Tuch Maria's gezeigt. Aus dem Jahre 1077 stammt Beuron im Donauthale; seit 1086 ist Maria-Rain an der Wertach, 1104 Bogenberg am Vorsaume des bayrischen Waldes, 1110 Marienweiher in Oberfranken, 1118 Sanct Märgen (früher Marienzell) im Schwarzwalde, 1143 Marienberg an der Salzach bei Raitenhaslach, 1150 Mariä-Ablaß in Köln, 1173 Verne (Trösterin der Betrübten) an der Heder (Diöcese Paderborn), 1218 Albendorf in der Grafschaft Glatz, 1289 Bornhofen am Rhein entstanden. Dem 13. Jahrhundert gehört auch Heiligelinde in Ostpreußen an, dessen Entstehung mit der Einführung des Christenthums unter der dortigen Bevölkerung zusammenfällt; in die nämliche Zeit muß auch Springborn hinaufreichen, wenngleich Bischof Szyszkowski von Ermland erst 1639 den Bau einer großen Kirche daselbst begann. Von später entstandenen Wallfahrtsorten sind zu nennen in der Diöcese Augsburg U. L. Fr. in Buggenhofen (1471), Maria-Hilf auf dem Lechfelde (1603) und bei Füssen (1636), die Loretokirche zu Bühl im Allgäu (1666), Maria-Brünnel bei Wemding (1692); in der Diöcese Breslau Deutsch-Piekar (1318), Pschow (1722); in der Diöcese Eichstätt die dreimal wunderbarliche Maria zu Ingolstadt (1571); in Ermland Krossen am Drewenz (16. Jahrh.); in der Diöcese Freiburg Maria-Schienen im Hegau (16. Jahrh.), U. L. Fr. in der Tanne zu Triberg (1644); in der Diöcese Hildesheim Maria in der Wiese zu Germershausen (13. Jahrh.); in der Diöcese Köln die Wallfahrten zur schmerzhaften Mutter in Bödingen (1397), Bergheim an der Erft (1608), Kalk (1665), dann die Loretokapelle in der Kupfergasse zu Köln (1675); in der Diöcese Limburg Marienthal im Rheingau (14. Jahrhundert); in der Diöcese München Tuntenhausen (um 1330), Aufkirchen am Würmsee (1500); in der Diöcese Münster Stadtlohn (13. Jahrh.), Marienbaum bei Xanten (1441), Schmerzhafte Maria zu Telgte (1466), Kevelaer im Kreise Geldern (1643); in der Diöcese Passau Maria-Hilf bei Passau (1622); U. L. Fr. vom Schutze auf dem Kronberg bei Griesbach (1686); in der Diöcese Posen-Gnesen Rokitten im Kreise Birnbaum (1677); in der Diöcese Regensburg Neukirchen bei Heilig-Blut (1450), Maria-Hilfsberg bei Amberg (1634), Maria-Schnee bei Aufhausen (1668), Maria-Hilf bei Vilsbiburg (1686); in der Diöcese Rottenburg die schmerzhafte Mutter auf dem Bussen oder Schwabenberg (1516), Maria Lauretana auf dem Schönenberg (1639); in der Diöcese Speier Maria-Hilf auf dem Kohlbrunnberg (früher Callborn), erwähnt seit 1470; in der Diöcese Straßburg Drei Aehren bei Colmar (1491), Marienthal im Elsaß, zu Anfang des 16. Jahrhunderts bereits hochberühmt; in der Diöcese Trier Beurig bei Saarburg (1494); in der Diöcese Würzburg Maria-Buchen bei Lohr (1461), Maria-Dettelbach (1505), Marienkapelle auf dem Nicolausberge (1640). (Vgl. Der marianische Wallfahrer durch Deutschland oder Abbildung und Beschreibung der berühmtesten Gnadenbilder Mariä in Deutschland, Augsburg o. J.; Aegid Müller, Das heil. Deutschland, Beschreibung sämmtlicher Wallfahrtsorte, 2 Bde., Köln 1887; für Bayern: Kalender für kathol. Christen, 52 Jahrgänge, Sulzbach 1841—1892; für Brandenburg [protestantischerseits]: C. Fr. Klöden, Zur Geschichte der Marienverehrung besonders im letzten Jahrhundert vor der Reformation in der Mark Brandenburg und in der Lausitz, Berlin 1840.)

In der österreichisch-ungarischen Monarchie war die vom hl. Rupert gegründete Marienkirche bei Lorch (später Maria-Anger genannt) wohl die älteste Wallfahrtskirche. Nach dem Wiederaufbau der Kirche unter Bischof Altmann von Passau (um 1075) blieb sie das Ziel vieler Pilgerzüge bis zu ihrer 1788 erfolgten Zerstörung. Die Kirche U. L. Fr. unter den vier Säulen zu Wilten, dem römischen Veldidena in Tirol, wird 1140 bereits als Wallfahrtsstätte genannt; das daselbst befindliche Bild wird von der Sage mit der Legio fulminatrix in Verbindung gebracht und soll von den Soldaten in ihrem Standlager daselbst verborgen worden sein. Man hat Grund, anzunehmen, daß das Bild ein Werk des Bischofs Thiemo von Salzburg (um 1090) sei, von dem auch Adelwang bei Kremsmünster ein Wallfahrtsbild besitzt. Im Kronland Niederösterreich wird die Wallfahrt Maria auf der Haide oder Maria-Lanzendorf auf Karl den Großen 791 zurückgeführt. Andere

Wallfahrten daselbst sind Maria-Brunn (1038, erneuert 1490); Maria vom Grünberg, zuerst seit 1308 auf dem Grünen Berg bei Prag, seit 1608 bei den Franciscanern zu Wien; U. L. Fr. am Tafelberg (Mariataferl) bei Marbach (1633) und das Gnadenbild der Rosa mystica im Stephansdom zu Wien (1697), zuerst zu Pötsch in Ungarn verehrt. Im Kronlande Salzburg sind zu nennen Kirchthal bei Lofer (um 1670), Maria-Plain bei Salzburg (1732); in Steiermark Maria-Straßengel (1149) und Maria-Zell (1157); in Kärnthen Maria-Saal (990) mit einem Bild, das der hl. Adalbert von Prag besessen hatte; Maria auf dem Luschariberg (um 1360); im Küstenland Heiligenberg bei Görz (1539); in Tirol U. L. Fr. von der Linde auf dem Georgenberge bei Schwaz (10. Jahrh.), U. L. Fr. im Walde oder auf dem Gampen bei Fondo (12. Jahrh.), Landeck im Oberinnthale (1265), U. L. Fr. zu Hall (1500), Schmerzhafte Mutter zu Riffian bei Meran (1511), Maria-Weissenstein bei Bozen (1550), Maria-Stein im Innthale (1587), Madonna del Monte bei Roveredo (1602), Maria-Hilf in der Jacobskirche zu Innsbruck (Bild von Lucas Cranach dem Aeltern, Vorbild der unzähligen Mariahilfbilder, in dieser Kirche seit 1650 aufgestellt), Maria-Hilf zu Lana bei Meran (1641), U. L. Fr. von Caravaggio bei Montagnana (1729), Latsch in Südtirol (1795), Absam bei Hall (1797); in Ungarn U. L. Fr. von Förtö oder zum Teiche (1233, nach langer Unterbrechung erneuert 1661), Marienthal bei Preßburg 1330, Maria-Schooßberg oder Sassin (1564), Radna am Maros (1668); in Böhmen Altbunzlau (1160, Bild vom hl. Cyrill geschenkt), Maria-Kulm oder Maria in der Haselstaude (Kirche seit 1383), Maria-Schein (1421), der heilige Berg bei Přibram (1632, Bild dem Erzbischof Ernest von Prag, gest. 1364, zugeschrieben); in Mähren Marienkirche am Hostein bei Bistritz (vor 1240), Liebfrauenhof zu Wranau (1240), der heilige Berg bei Olmütz (um 1632), Montserrat zu Sitzgras (1643); in Schlesien die Burgbergkirche bei Jägerndorf (14. Jahrh.), Marienkirche zu Friedeck (1665); in Galizien Tuchow (1597); in Slavonien Maria-Schnee bei Peterwardein (1618); in Kroatien Bistricz (schon vor 1545 hochverehrt); in Siebenbürgen die Franciscanerkirche zu Czik Somlyó (1567), die Piaristenkirche zu Klausenburg (1699); in Dalmatien Maria dello Scarpello (1452). (Vgl. Th. Ertl S. J., Austria Mariana seu gratiosarum Virgineae Dei Parentis iconum per Austriam origines, progressus ac beneficia, 2 voll., Viennae 1735 ad 1736; L. Donin, Die Marianische Austria, 3. Aufl., Wien 1884; F. E. Krönes, Geistige Wallfahrt zu Marianischen Gnadenorten der österreichisch-ungarischen Monarchie, Wien 1872; Gg. Kolb S. J., Marianisches Oberösterreich, Linz 1889; Fontes gratiarum Marian. sive historica relatio de imaginibus miraculosis per Ungariam, Claudiopoli 1739; Al. Jordánszky, Beschreibung der Gnadenbilder im Königreich Ungarn, Preßb. 1836, Pesth 1863; A. Balogh de Nemčsičz, B. M. Maria, Regina et Patrona Hungariae, Erl. 1872; der von den Jesuiten in Kalocsa herausgegebene Mariengarten (Szüz Mária virágos kertje); J. Obileczki, Statuae et imagines omnes B. V. Mariae in Bohemia, Moravia et Silesia celebres, Prag. 1670; M. Gutwirth, Tempe Bohemiae sive famosiores et verae effigies Deiparae Virginis, quae in regno Bohemiae miraculis clarent, Prag. 1665; Gg. Kastel, Hortulus Mariae sive devotiones variae de beatiss. Virgine cum XXXVI praecipuis provinciae Bohemiae miraculosis imaginibus, Prag. 1686 [trotz des Titels in deutscher Sprache]; J. Schiffner, Beschreibung der vorzüglichsten Gnadenörter im Königreich Böhmen, Prag o. J.; Fr. Ecker, Posvátná místa kr. hl. města Prahy [heilige Orte von Prag], Prag 1883. 1887; Eichler, Poutní místa a milostivé obrazy [Wallfahrtsorte und Gnadenbilder in Mähren u. Oesterr. Schlesien], bis jetzt 7 Bde., Brünn 1887.)

Nationalheiligthum von Polen ist die Wallfahrtskirche auf dem Klarenberg (Jasnagóra) zu Czenstochau an der Warthe, wo der Piast Wladislaw 1382 den Paulanermönchen ein Kloster gebaut und in der Kirche ein schwarzes Madonnenbild, nach der Sage vom hl. Lucas gemalt, aufgestellt hatte. Im J. 1559 entstand die Wallfahrtskirche Mariä Himmelfahrt auf dem Berge bei Poczajow. In Litauen begann nach 1470 die Wallfahrt zu Maria von den Weiden oder Zyrowice (Kreis Slonim), die jetzt in den Händen der Schismatiker ist. Unter die berühmtesten Wallfahrten der russischen Kirche sind zu zählen die Cathedrale in Petersburg und in Moskau, die Kirchen zu Kasan, Jaroslaw, Tichwin bei Nowgorod, das Kloster Kaplunowka bei Charkow, Abalak bei Tobolsk, Bogorodizkoje bei Tomsk. (Ueber die alten katholischen Wallfahrten vgl. J. Drews, Methodus peregrinationis menstruae Marianae ad imagines Deiparae per Poloniam et Lithuaniam miraculis celebres, Vilnae 1682.) — In Bosnien findet sich eine viel besuchte Wallfahrt in der Franciscanerkirche zu Sarajewo; in Serbien zu Nissa; auf Cypern die Madonna Cheque im Kloster Kykkos; auf Morea ein Lucasbild im schismatischen Kloster Megaspiläon.

Die ältesten Wallfahrten in Belgien bestehen zu Esquermes bei Lille (1014) und Fournes (um 1140). Die Wallfahrt zur Mutter der Barmherzigkeit in der Kapellenkirche zu Brüssel reicht bis 1134 zurück. Die Wallfahrt zur Consolatrix afflictorum in Antwerpen entstand im 13. Jahrhundert, die zu Hall in Brabant 1267, zu Cambron 1322, zu Montaigu bei Sichem um 1400, zu Maria an der Eiche bei Moresnet 1760. (Vgl. A. Wichmans, Brabantia Mariana, tribus

libris partita, Antv. 1632. Tongerloae 1796; E. Speelman, Belgium Marianum, Histoire du culte de Marie en Belgique etc., Tournai 1859.) — Im Großherzogthum Luxemburg besitzt die Hauptstadt die berühmte Wallfahrt zur Trösterin der Betrübten. Das Bild, dem die Stadtschlüssel anvertraut sind, stand 1674 bis 1795 in der Marienkapelle vor den Festungswerken und wurde nach dem Einfall der Franzosen in die Jesuitenkirche, jetzt Domkirche, übertragen. Im Auftrage des Papstes Pius IX. vollzog Cardinal Reisach 1866 die Krönung des Bildes. — In Holland wird in der Nähe von Roermond U. L. Fr. vom Sande seit 1435 verehrt; in die gleiche Zeit fällt die Entstehung U. L. Fr. von der Empfängniß zu Herzogenbusch. — Das alte katholische England war so reich an Marienkirchen, daß das Land den Titel Mariens Brautschatz erhielt. In der vom König Ina von Westsachsen 708 erbauten Marienkirche zu Glastonbury wurde bis zur Zeit Heinrichs VIII. ein Stück vom Kleide und vom Gürtel Maria's hoch verehrt. Nicht minder bedeutende Wallfahrtsorte wurden Evesham (701), Tewkesbury (715), Coventry (1043), Walsingham (1061) und die berühmte Kapelle U. L. Fr. unter der Erde (Our Lady Undercroft) zu Canterbury, wo schon der hl. Dunstan gebetet und 988 sein Grab gefunden hatte. (Vgl. über England das genannte Buch von Spencer Northcote 256—323.)

Viele Wallfahrtsorte in Frankreich reichen in die ersten Zeiten des Christenthums daselbst zurück. Das älteste Heiligthum ist die Grotte mit dem Bilde der schwarzen Jungfrau (N. D. de Sous-Terre) zu Chartres, einst ein Heiligthum der Druiden, welche das Bild als Virgo paritura verehrten. Unter Karl dem Kahlen (gest. 877) wurde der Kirche ein Schleier der seligsten Jungfrau geschenkt, der aus Constantinopel in's Frankenland gekommen war. Sagenumhüllt ist der Anfang der Wallfahrt nach Le Puy-en-Velay; die älteren Theile der Kirche daselbst reichen in's 6. Jahrhundert zurück; beim Beginn des ersten Kreuzzuges wurde hier das Salve Regina angestimmt, das lange Zeit nur der Gesang von Le Puy hieß. Ludwig der Heilige stellte 1254 daselbst ein uraltes Marienbild auf, das er aus dem Morgenlande mitgebracht hatte. Notre-Dame de la Delivrance in der Nähe von Caën in der Normandie dürfte bis in's 4. Jahrhundert hinaufreichen. Nachdem das Heiligthum 830 von den Normannen zerstört worden war, erneuerte sich die Wallfahrt unter Wilhelm dem Eroberer. Boulogne-sur-Mer entstand 633; Roc-Amadour bei Cahors war schon zur Zeit, als Karl der Große gegen die Mauren zog, eine hochberühmte Wallfahrt. Zu Coutances in der Normandie weihte Bischof Geoffroy de Montbray 1056 die neu erbaute Cathedrale der seligsten Jungfrau und fügte ihr später eine besondere Marienkapelle an, in welcher er der Sage nach schon 1070 das Fest der Unbefleckten Empfängniß feierte. Er konnte wohl bei seinem Aufenthalt auf Sicilien das Fest von den Griechen kennen gelernt haben. Lange führte es im westlichen Europa den bezeichnenden Namen Fest der Normannen. Dem 13. Jahrhundert gehört Notre-Dame de la Garde bei Marseille, dem 15. Jahrhundert Maria vom guten Rathe (N. D. de Fourvière) zu Lyon an; letztere erwuchs aus einer schon im 9. Jahrhundert erbauten Marienkirche auf dem alten Trajansforum. Notre-Dame de Laus in den Hochalpen bei Gap entstand 1664; unserem Jahrhundert gehören La Salette (1846) und Lourdes (1858) an (s. d. Artt.). (Vgl. das oben citirte Werk A. Egron, Le culte de la Sainte Vierge; N. D. de France ou histoire du culte de la ste. Vierge en France, 7 vols., Paris 1861—1867; Marie et ses pèlerinages, Lectures pieuses sur l'histoire du culte de la ste. Vierge en France, Par. et Lyon 1878; J. E. Drochon et H. Clerget, Hist. illustrée des pèlerinages franç. de la très-sainte Vierge, Par. 1892; [Al. Possoz S. J.] Les sanctuaires de la Mère de Dieu dans les arrondissements de Douai, Lille, Hazebrouk, Dunkerque, Cambrai, Valenciennes, Avesnes etc., Lille 1847 à 1848; H. Fougeiret, Sanctuaires anciens et modernes de la très-sainte Vierge dans la diocèse de Fréjus et Toulon, Toulon 1891). — In der Schweiz sind zu nennen Maria-Einsiedeln (s. d. Art.), L.-Frauenkapelle zu Vorburg (1049), die Felsengrotte Maria-Stein bei Basel (schon 1431 bekannt), Maria-Rickenbach (1528), U. L. Frau vom Schnee auf dem Rigi (1689). (Vgl. L. Burgener, Die Wallfahrtsorte der katholischen Schweiz, 2 Bde., Ingenbohl 1864.)

Uebersät ist Italien mit Marienwallfahrten, von denen mehrere in die ersten Jahrhunderte des Christenthums hinaufreichen. Unter die von weither besuchten Wallfahrtsorte gehören in Piemont U. L. Fr. vom Troste (della Consolata) in Turin, U. L. Fr. von Oropa, nördlich von Biella, U. L. Fr. vom Pfeiler bei Mondovi (Ende des 15. Jahrhunderts); in Ligurien U. L. Fr. im Wäldchen von Camogli bei Genua (1518), U. L. Fr. von der Barmherzigkeit bei Savona (1536); in der Lombardei U. L. Fr. von der Gnade bei Mantua (1399), Maria presso San Celso in Mailand (1485), zu Tirano im Veltlin, zu Caravaggio (16. Jahrhundert); in Venetien die von den Seefahrern viel besuchte Madonna vom Schifflein auf Chioggia; in der Emilia U. L. Fr. von der Wache bei Bologna (1160), U. L. Fr. vom Feuer im Dome zu Forli (1428), U. L. Fr. von Rimini (schon 1810, in weiteren Kreisen bekannt seit 11. Mai 1850); in den Marken Loreto (s. d. Art.); in Toscana U. L. Fr. vom Felsen (14. Jahrhundert), zu Montepulciano (1357), U. L. Fr. zu Monte Nero bei Livorno, U. L. Fr. vom Troste zu Arezzo (1796). In Rom sind unter den 62 der Mutter Gottes geweihten Kirchen besonders zu nennen Maria-Schnee oder Maria Maggiore, deren Lucasbild seit dem 5. Jahrhundert daselbst

hochverehrt ist und von Gregor dem Großen 590 zur Pestzeit in feierlicher Prozession durch die Stadt getragen wurde; Maria in Trastevere, schon unter Alexander Severus auf derselben Stelle (terra meritoria) erbaut, wo bei der Geburt Christi plötzlich eine Oelquelle entsprang; Maria von der immerwährenden Hilfe, zuerst auf der Insel Kandia verehrt, dann 1499 in der Kirche San Matteo auf dem Esquilin und, nachdem diese Kirche zerstört worden war, 1866 nach Sant' Alfonso übertragen; das von Jacopo Sansovino gefertigte Marmorbild der Himmelskönigin in Sant' Agostino (1527); in der Provinz Rom U. L. Fr. von der Eiche bei Viterbo (1417), U. L. Fr. vom guten Rathe zu Genazzano (1467), zu Galoro bei Ariccia (1621), zu Monchiero (um 1730); in Campanien U. L. Fr. vom Carmel zu Neapel, nach der dunklen Farbe des Bildes meist Santa Maria della Bruna genannt (Mitte des 12. Jahrhunderts), U. L. Fr. von der Grotte oder Fürsprecherin der Sünder bei La Cava (1702) und die jüngste, außerordentlich besuchte Wallfahrt U. L. Fr. vom Rosenkranze zu Neu-Pompeji, nahe am Amphitheater der alten Stadt (1876; Consecration der Basilika Mai 1891). Auf Sicilien rühmt sich Messina, in der Kirche U. L. Fr. vom Briefe eine Wallfahrt aus apostolischer Zeit zu besitzen; andere Wallfahrten sind Maria vom Siege zu Palermo (1171), Maria vom Lichte zu Trapani (1211), Jungfrau von den Wundern zu Syracus (1500), auf dem Vorgebirge Orlando (1598). Auf der kleinen Insel Lampeduſa zwischen Sicilien und Tunis wird seit alter Zeit ein Marienbild von den Schiffern hochverehrt. (Vgl. G. B. de Albertis, De apparitione ss. Virginis Misericordiae Saonae et de ejus miraculosis imaginibus in Italia libri IV, Genuae 1632; Flam. Cornaro, Venezia favorita di Maria. Relazione delle immagini miraculose di s. Maria conservate in Venezia, Padov. 1758; Idem, Apparitionum et celebriorum imaginum Deiparae V. Mariae in civitate et dominio Venetiarum, Venet. 1760, ital. ib. 1761; X. Demarco S. J., Memorie istoriche delle immagini di Maria Santiss., che si venerano in Roma, 4 voll., Rom. 1795; Hist. des images miraculeuses de Rome et des Etats de l'église en 1796 et 1797. Introduction à l'histoire des images miraculeuses de Rimini et des Etats de l'église en 1850, Par. et au Mans 1850; Pl. Sampieri, Iconologia Messanese, ovvero historia degli immagini miraculose della B. V. Maria, Patrona de' Messanesi, Messin. 1644; Octav. Caietanus S. J., Origines ill. sedium SS. Deiparae Mariae in Sicilia in seinem Werke Vitae Sanctorum Siculorum, II, Panormi 1657, 281 sq., und in der Volkssprache von T. Tamburini, Palermo 1666; St. Alberti, Maraviglie di Dio in onore della sua sant. Madre riverita nelle sue celebri immagini in Sicilia, Palermo 1718.)

In Spanien bringt die fromme Sage die Entstehung einiger Marienwallfahrten mit der Verkündigung des Christenthums durch den Apostel Jacobus in Verbindung. Hochverehrt ist die Kapelle in Mitte der Cathedrale von Saragossa, welche das kleine Marienbild U. L. Fr. vom Pfeiler (del Pilar) in sich birgt. Ebenso berühmt ist in einer Seitenkapelle des Domes von Toledo das Bild der Jungfrau des Heiligthumes (Virgen del Sagrario), schon zur Zeit des hl. Ildefons durch Wunder verherrlicht, 714 beim Anzuge der Mauren in einem tiefen Brunnen verborgen und 1085, nachdem Alfons von Castilien die Stadt wieder erobert hatte, wunderbar aufgefunden. Ein ebenso altes Marienbild zu Barcelona wurde 717 in den Schluchten des Montserrat verborgen und gab, als es 880 wieder gefunden wurde, Anlaß zur weitberühmten Wallfahrt auf den Montserrat. Das wunderthätige Marienbild, welches Gregor der Große dem hl. Leander von Sevilla geschickt hatte, wurde 713 vor den Mauren in das Thal von Guadalupe geflüchtet; nachdem es hier zur Zeit des Königs Alfons XI. wieder entdeckt worden war, gab es 1340 nach dem großen Siege von Salado Anlaß zum Bau der Wallfahrtskirche und des Klosters von Guadalupe (Provinz Caceres). Im Jahre 1461 entstand die Wallfahrt zu U. L. Fr. von der Gnade in der Schloßkirche zu Archidona (Provinz Malaga). Vielbesuchte Wallfahrtskirchen finden sich in Castilien zu Santa Maria la Real de Nieva, zu Stella auf dem Berge bei Albarzuza, vor der Stadt Avila; in Andalusien zu Jaën, U. L. Fr. an der Quelle bei Cordova, auf dem Berge zu Cabeza und zu Utrera bei Alcañiz; in Valencia zu Moya und in der Franciscanerkirche zu Alicante; in Aragonien zu Tremedal im Felsen bei Orihuela und in der Franciscanerkirche zu Lucena; in Navarra zu Legarda, Roncevalles, das Bild de Code bei Torralba und das Bild in der Chorherrenkirche zu Pamplona; in Granada auf dem heiligen Berge; in Guipuzcoa U. L. Fr. vom Busche bei Oñate. Auf den canarischen Inseln die Wallfahrt zu Teneriffa (vor 1541). (Vgl. Juan de Villafane S. J., Compendio historico, en que sa da noticia de las milagrosas y devotas imagenes de la Reyna de cielos y tierra, que se veneran en los mas celebres santuarios de España, Madrid 1726. 1740; J. Fr. A. de Ustarroz, Cronologia de las imagenes aparecidas de Nuestra Señora en el regno de Aragon, Çaragoza 1643.) — In Portugal sind zu nennen U. L. Fr. vom Busche bei Evora (1140); U. L. Fr. von Nazareth zu Pederneira bei Alcobaza mit einem Bilde aus Nazareth, das während des griechischen Bilderſturmes nach Portugal kam und um 1150 im Walde wieder aufgefunden wurde; Santa Maria da Batalha am Lis (Provinz Estremadura), 1385 zum Andenken an den Sieg von Aljubarrota gestiftet; U. L. Fr. von Atalha (Bezirk Setubal); U. L. Fr. da Cabo auf dem Vorgebirge Espichel (Provinz Estrema-

[illegible]. Bald galt er als eine Zierde seines [illegible] nicht bloß ein frommer und muster[illegible], sondern auch ein gefeierter Kanzel[illegible] gewandt und brauchbar in der Ver[illegible] verschiedener Ordensämter. Paul III., [illegible] ungewöhnliche Begabung erkannte, hatte [illegible] Coadjutor und Nachfolger des Bischofs [illegible] Lenzgia ausersehen; allein der Tod des Papstes verhinderte die Verwirklichung dieser Bestimmung. Dafür ernannte ihn Papst Julius III. [illegible] 3. März 1550 zum Titularbischof von Laodicea und Administrator der Diöcese Mantua in Stellvertretung des Bischofs und Cardinals Hercules Gonzaga. Während seiner zweijährigen Wirksamkeit in dieser Stellung erwarb er sich die Liebe und Verehrung der Mantuaner in so hohem Grade, daß sie ihm das Bürgerrecht ertheilten. Hierauf wurde er vom Papste als Nuntius nach Spanien an den Hof Karls V. gesandt und legte daselbst mit großer Umsicht mehrere kirchliche Streitigkeiten bei, erfuhr aber auch seitens der königlichen Beamten wegen der unerschrockenen Vertheidigung der Rechte und der Auctorität des apostolischen Stuhles mannigfache Anfeindungen. Alle solche Beschwerden nahm er ungebeugten Muthes hin, bis endlich König Philipp II. dem Papste und ihm selbst Recht und Genugthuung widerfahren ließ. Auf der Rückreise von Spanien kam Marini, als Kaufmann verkleidet, nach Genf, der Metropole des Calvinismus, verkehrte dort mit Calvin, Beza und Viret und ließ sich von ersterem sogar zu Tische laden. Hierbei nahm er Gelegenheit, mit ihnen über katholische Gebräuche und Lehren, insbesondere über Heiligenverehrung, zu disputiren, und trieb sie so in die Enge, daß der Gastgeber aus Verlegenheit die Tafel aufhob, Marini aber es für gerathen fand, so rasch wie möglich abzureisen, um nicht erkannt zu werden und sein und seiner Begleiter Leben in Gefahr zu bringen. Nach Rom zurückgekehrt, wurde er von Paul IV. auf's Ehrenvollste empfangen; nur der Tod hinderte den Papst, seinem Gesandten die der Kirche geleisteten Dienste gebührend zu lohnen. Sein Nachfolger Pius IV. berief ihn im Jahre 1560 auf den bischöflichen Stuhl von Lanciano in den Abruzzen und verlieh ihm zwei Jahre darauf das Pallium, indem er Lanciano zum Metropolitansitze erhob, um dadurch die lange schwebenden Differenzen zwischen dieser Kirche und dem Erzbisthum von Chieti zu beendigen. Bald darauf sandte ihn der Papst auf Bitten und Drängen des Cardinals Hercules Gonzaga, des ersten Vorsitzenden auf dem Concil, nach Trient. Hier traf er am 26. März 1562 ein (A. Theiner, Acta genuina ss. oecum. Conc. Trid. I, 696) und nahm sofort an den Arbeiten der erhabenen Versammlung hervorragenden Antheil. Von den Cardinallegaten zur mündlichen Berichterstattung über die Verhandlungen bezüglich der Natur der Residenzpflicht, ob sie auf göttlichem oder kirchlichem Rechte beruhe, und namentlich über das unter

[illegible]

[Streber.]

[illegible] Streber.

den Concilsvätern verbreitete aufregende Gerücht einer bevorstehenden Auflösung oder Verlegung des Concils an den Papst gesendet, kehrte er am 10. Juli 1562 mit den gewünschten Weisungen und Aufschlüssen nach Trient zurück (Pallavicino, Istoria del Concilio di Trento, l. 17, cap. 1, n. 7; cap. 2 et 8, n. 1 et 2; Lod. Beccadelli, Monumenti di varia letteratura, Bologna 1804, II, 24). Zehn Tage darauf, in der Generalcongregation vom 20. Juli, wurde er als Mitglied der Deputation gewählt, welche die canones und doctrina über das heilige Meßopfer entwerfen sollte (Theiner l. c. II, 59). Bezüglich der Frage des Laienkelches sprach er sich in der Generalcongregation vom 29. August unter gewissen, jede Schädigung des katholischen Glaubensbewußtseins ausschließenden Bedingungen für Gewährung des Kelches in den kaiserlichen Ländern Böhmen und Ungarn aus; betreffs Deutschlands sollten von den dortigen Bischöfen noch genauere Informationen über die Dringlichkeit und Zweckmäßigkeit dieser Concession eingeholt werden (Theiner l. c. II, 98 sq.). In der Generalcongregation vom 17. Mai 1563, die mit den „Mißbräuchen bezüglich des Weihesacraments" sich beschäftigte, ergriff der Erzbischof von Lanciano die Gelegenheit, in scharfer Weise die kaiserlichen Oratoren über das pflichtwidrige Nichterscheinen der deutschen Bischöfe und selbst der Kurfürsten bei dem Concil zu interpelliren. Er erinnerte an ihren Consecrationseid und betonte, daß sie, mit Ausnahme des Erzbischofs von Salzburg und der Bischöfe von Basel und Eichstätt, auch nicht einmal Procuratoren gesendet hätten u. s. w. (vgl. hierüber Le Plat, Monumentorum ad historiam Conc. Trid. spect. collectio, Lovanii 1787, VI, 61; Raynaldi Annal. ad 1563, n. 92; Beccadelli l. c. 73; Pallavicino l. 20, c. 17, n. 7 sq.; Theiner l. c. II, 276 sq.). — Nach Beendigung des Concils (1563) kehrte Marini in seine Erzdiöcese zurück und begann die tridentinische Reform durchzuführen. Allein bald sandte ihn der Papst neuerdings als apostolischen Legaten in Sachen des Concils und in anderen schwierigen kirchlichen Angelegenheiten an den Kaiser Maximilian II. Die rasche und glückliche Ausführung seines Auftrags bewirkte, daß die ihm am Schlusse des Concils bereits zugedachte Ehre des Purpurs ihm jetzt zu Theil werden sollte; allein auch jetzt verhinderte der Tod des Papstes die Ausführung. Marini resignirte nunmehr auf sein Bisthum und zog sich auf das Schloß Bomba seines Bruders Thomas zurück, um sich ganz Gott und seine Feder der Bekämpfung der Häresie zu widmen. Seine Zurückgezogenheit war jedoch nicht von langer Dauer. Pius V., der mittlerweile (17. Januar 1566) den Stuhl Petri bestiegen hatte und die ausgezeichneten Gaben dieses seltenen Mannes noch weiter zum Segen der Kirche verwenden wollte, berief ihn auf den bischöflichen Stuhl von Alba und ernannte ihn zugleich zum apostolischen Visitator von 25 Bisthümern — ein Beweis, wie ernst es der Papst mit der Durchsetzung der tridentinischen Reform nahm. Nach sechsjähriger eifriger Amtsführung, die ihm die besondere Hochschätzung und Liebe seines Metropoliten, des hl. Karl Borromäus, erwarb, wurde er im J. 1572 von Gregor XIII. auf's Neue mit einer Gesandtschaft an die Könige Philipp II. von Spanien und Sebastian von Portugal betraut, um diese beiden Monarchen zur Erneuerung des Bündnisses gegen die Türken zu bewegen. Nachdem Marini auch diese Mission erfolgreich ausgeführt, sollten endlich seine vielen, der Kirche und dem Papstthum geleisteten Dienste wirklich mit dem Cardinalate belohnt werden; allein schon am zweiten Tage nach seiner Ankunft in Rom ergriff ihn ein bösartiges Fieber, das ihm am 11. Juni 1573 den Tod brachte, im 63. Jahre seines Lebens. — Auf Geheiß der Trienter Synode und des Papstes verfaßte Erzbischof Marini in Gemeinschaft mit zweien seiner Ordensgenossen, Egidio Foscarari, Bischof von Modena, und dem Portugiesen Francisco Fureiro, den sog. „Römischen Katechismus", der im J. 1566 unter dem Titel Catechismus Romanus vulgo dictus ex decreto Concilii Tridentini compositus et Pii V. jussu editus, Romae 1566, erschien. Auch gehörte Marini zu der Commission von Theologen, welche im Auftrage Pius' V. eine neue verbesserte Ausgabe des Breviers (1568) und des Missale (1570) besorgten. Als Generalvicar des Bischofs von Mantua, Cardinal Hercules Gonzaga, hatte er einen „Katechismus für die Stadt und Diöcese Mantua" (Mantuae 1555) verfaßt und im Auftrage des Papstes Pius IV. die Regeln und Satzungen des Barnabitenordens revidirt: Regulae et Constitutiones Clericorum regularium s. Pauli, congregationis s. Barnabae dictorum, jussu Pii IV. recognitae, discussae et comprobatae. (Vgl. Ughelli, Italia sacra IV, 416—424; Quétif, Script. Ord. Pr. II, 228 sqq.)

2. Aus derselben Adelsfamilie stammte Thomas de Marinis, ein Großneffe des Vorigen und Sohn des Joh. Bapt. de' Marini, Herrn von Bomba, und der Theodora aus dem Hause der Giustiniani. Beide Eltern, ausgezeichnet durch den Adel der Geburt, noch mehr aber durch den des Geistes, der Bildung und Tugend, ließen ihren Kindern — vier Söhnen und sechs Töchtern — eine vortreffliche Erziehung angedeihen. Drei Söhne traten in den Dominicanerorden; vier Töchter nahmen den Schleier. Thomas, der Erstgeborene, wurde in Rom in den Convent sopra Minerva aufgenommen und daselbst im J. 1608 zum Lehrer der Theologie befördert. Dreimal versah er bei den Generalcapiteln die Stelle eines Secretärs; im J. 1612 wurde er Assistent des Ordensgenerals mit dem Titel eines Provinzials vom heiligen Lande und ward dann Generalcommissar für Deutschland und Provinzial für beide Sicilien. Er erwarb sich große Verdienste um Wiedereinführung und Auf-

rechthaltung einer ſtrengern Ordensdisciplin und ſtarb zu Neapel im J. 1635.

3. Joh. Bapt. de Marinis, Bruder des Vorigen, wurde in Rom am 28. November 1597 geboren und auf den Namen Ferdinand getauft. 16 Jahre alt, empfing er das Kleid des hl. Dominicus aus den Händen des Ordensgenerals Serafino Sicco am 25. März 1613. Nachdem er ein Jahr darauf an demſelben Tage die feierlichen Gelübde abgelegt, wurde der jugendliche Ordensmann nach Spanien geſchickt, um an den berühmten Schulen von Salamanca und Alcala den philoſophiſchen und theologiſchen Studien ſich zu widmen. Nach Rom zurückgekehrt, lehrte er am Collegium sopra Minerva, erwarb dann die theologiſche Doctorwürde und wurde im J. 1628 vom Papſte Urban VIII. zum Secretär der Indexcongregation ernannt — ein Amt, deſſen vieljährige gewiſſenhafte Führung ihm eine Flut von perſönlichen Verdächtigungen und Schmähungen ſeitens der Verfaſſer cenſurirter Schriften eintrug. Namentlich verfolgte ihn der gelehrte, aber gegen die Indexcongregation ſehr erbitterte Jeſuit Theophil Raynaud, welcher u. A. in der pſeudonymen Schrift De immunitate Cyriacorum (d. h. der Dominicaner) a censura diatribae Petri a Valleclausa eine beißende Satire voll perſönlicher Invectiven auf die angeblich die Inquiſition und den Index beherrſchenden Dominicaner und insbeſondere deſſen Secretär veröffentlichte (vgl. Katholik 1864, I, 433; Reuſch, Index II, 434 f. 441 ff.). Dieſe Schrift wurde ſofort (20. Juni 1662) verboten; dasſelbe Schickſal traf aber auch bald nachher (17. November 1664) zwei ſcharfe Gegenſchriften der Dominicaner, in welchen die Handlungsweiſe der Indexcongregation und der ihrem Orden angehörigen Secretäre in Schutz genommen worden war. Von dieſen rührte eine von dem franzöſiſchen Dominicaner Vinc. Baron her: Apologia pro sacra Congregatione Indicis ejusque secretario ac Dominicanis etc., Romae 1662 (über de Marinis I, 15 et 32); die andere von dem gefeierten Kanzelredner Joh. Caſalas O. Pr.: Candor lilii seu Ordo FF. Praedicatorum a calumniis et contumeliis Petri a Valleclausa vindicatus, Paris. 1664 (über Marini daſelbſt 135. 158. 317. 360; vgl. Quétif II, 615). Während ſeiner Amtsführung als Secretär beſorgte Marini die Herausgabe eines Index aller ſeit Clemens VIII. cenſurirten Bücher (Index librorum prohibitorum cum decretis omnibus a sacra congregatione emanatis post indicem Clementis VIII., Romae, typ. Camerae Apost., welcher Reuſch unbekannt geblieben iſt, wenn derſelbe nicht etwa identiſch iſt mit dem von ihm II, 26, n. 4, not. 1 als anonym aufgeführten Elenchus librorum etc.). Im J. 1650 wurde Marini ſeiner Stelle bei der Indexcongregation enthoben und zum General ſeines Ordens erwählt. Dieſes Amt bekleidete er faſt 19 Jahre bis zu ſeinem am 6. Mai 1669 in Rom erfolgten Tode und erwarb ſich durch dasſelbe die allgemeine Verehrung und Liebe ſeiner großen Ordensfamilie. Auf Geheiß des Papſtes Alexander VII., der bekanntlich durch die Constitutio omnium ecclesiarum vom Jahre 1661 die Controverſe über die pia sententia zu einem gewiſſen Abſchluſſe brachte, verfaßte er, wie M. Giuſtiniani in ſeinen Scrittori Liguri (bei Quétif) berichtet, einen Tractatus de conceptione B. M. Virginis. Quétif rühmt an ſeinen Rundſchreiben an den Geſammtorden, ſowie an ſeinen Briefen an mehrere hervorragende Perſönlichkeiten den reinen, eleganten und nervigen Stil, wodurch er es allen ſeinen Amtsvorgängern zuvorgethan, und wünſcht in aetatis futurae rem deren Veröffentlichung (Quétif et Echard, Script. II, 561).

4. Dominicus de Marinis ward am 11. October 1599 zu Rom geboren und auf den Namen des hl. Deſiderius getauft. Er folgte am 2. Februar 1615 ſeinen beiden älteren Brüdern in den Dominicanerorden und zeichnete ſich hier bald durch ſeine außerordentliche Beſcheidenheit, Frömmigkeit und Wiſſenſchaft aus. Wie ſein Bruder Johannes ſtudirte er zuerſt in Rom, dann zu Salamanca und Alcala; nach ſeiner Rückkehr aus Spanien widmete er noch einige Jahre den theologiſchen Studien und dem Lehramte in Rom und begab ſich dann in den Dominicanerconvent zu Toulouſe, weil dort, wie er hörte, eine ſtrengere Obſervanz herrſchte, um ein zweites Noviciat durchzumachen. Er lehrte hierauf zu Toulouſe und ſpäter, nur ein Jahr lang (1629—1630), im Convente St. Honoré zu Paris Theologie. Vom Ordensgeneral Nic. Ridolfi nach Rom berufen, wurde er zuerſt Regens primarius und ſodann Prior, als welcher er an Stelle des alten baufälligen Kloſters ein völlig neues, großartiges Gebäude, den berühmten Convent sopra Minerva herſtellen ließ. Eine Zeitlang war er Aſſiſtent des Ordensgenerals Ridolfi mit dem Titel eines Provinzials des heiligen Landes; zwei Jahre hindurch fungirte er als Stellvertreter des Ordensgenerals P. Thom. Turco, während dieſer in Frankreich und Spanien die vorgeſchriebenen Ordensviſitationen vornahm. Am 18. October 1648 wurde Marini vom Papſte Innocenz X. als Erzbiſchof von Avignon präconiſirt und am 11. Juni des folgenden Jahres, nachdem er in Rom die Conſecration erhalten, feierlich inthroniſirt. Der apoſtoliſche Eifer, die Freigebigkeit und Thatkraft, die er als Biſchof entwickelte, wurden allgemein gerühmt. Er ſtellte die theologiſche Facultät an der Univerſität in Avignon, welche nach dem Weggange der Päpſte ein ſieches Leben führte, wieder her. Aus eigenen Mitteln errichtete und dotirte er bei derſelben zwei Lehrſtühle, einen für Philoſophie und den andern für Theologie; dieſe übertrug er dem Orden des hl. Dominicus, damit die Lehre des hl. Auguſtin und des hl. Thomas daſelbſt ſtets die herrſchende und insbeſondere des engliſchen Lehrers theologiſche Summa vorgetragen werde, in qua certe

quidquid ad fidei mysteria explicanda, quidquid ad fidelium mores componendos, quidquid aut ad solidam pietatem aut ad veram doctrinam esse potest, comprehenditur (Comment. in I. D. Thomae, Auctor ad lect.). Seine Cathedrale ſtattete er auf's Glänzendſte aus und reſtaurirte die alte und baufällige erzbiſchöfliche Reſidenz von Grund aus; darüber vergaß er aber die Armen nicht, ſondern verſah ſie bei Lebzeiten reichlich mit Almoſen und ſetzte ſie in ſeinem Teſtamente als Univerſalerben ein. Er ſtarb im nämlichen Jahre, wie ſein älterer Bruder, am 20. Juni 1669, tief betrauert von ſeiner ganzen Heerde, welcher er in Allem ein eifriger Hirte und leuchtendes Vorbild geweſen. — Die Zeit, die ihm ſeine biſchöfliche Amtsführung übrig ließ, verwendete Marini zur Abfaſſung eines Commentars zur theologiſchen Summa des hl. Thomas. Das Werk erſchien in einer herrlichen Ausgabe in drei Foliobänden zu Lyon, und zwar: Expositio commentaria in I. et II. part. s. Thomae im J. 1663; Expositio comm. in tertiam, 1666 der erſte Theil De incarnatione und zwei Jahre ſpäter (1668) der zweite Theil De sacramentis. Es ſollte als Grundlage für die theologiſchen Vorleſungen an der Avignoner Univerſität dienen. In der That erweiſt ſich daſſelbe als Lehrbuch für Studirende (ad majorem Novitiorum instructionem) vorzüglich geeignet; denn es verbindet mit großer Kürze und Einfachheit eine ebenſo große Klarheit und Gründlichkeit und iſt, weit entfernt von dem barocken und ſchwülſtigen Stile jener Zeit, in einem leicht fließenden und gewählten Latein geſchrieben. Des Verfaſſers Beſtreben geht überall dahin, die reine, objective Lehre des hl. Thomas wiederzugeben. Seine Methode gleicht an Einfachheit, Nüchternheit und Beſcheidenheit ſehr der ſeines Meiſters und ſticht wohlthuend ab von anderen Darſtellungen derſelben Periode, welche durch ihre Weitſchweifigkeit und Heranziehung unzähliger Fragen und Schwierigkeiten die klare Lehre eher verdunkeln als erklären. Der Commentar gehört zu den beſten theologiſchen Werken in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Außerdem veröffentlichte Marini 1660 die Decrete der von ihm in demſelben Jahre gehaltenen Diöceſanſynode: Decreta dioecesanae synodi Avenionensis celebratae VI. Idus Junii 1660, Avenione 1660. (Vgl. Echard et Quétif, Script. II, 627 sq.) [Morgott.]

Marinus I. und II., Päpſte, ſ. Martin, Päpſte.

Maris, ein in Syrien und Perſien häufig vorkommender Name, unter deſſen Trägern folgende der Erwähnung werth ſind. 1. Maris, nach der Sage der ſpäteren Neſtorianer einer der 72 Jünger des Herrn und Gehilfe des Apoſtels Thomas, ſoll Gründer und erſter Biſchof der Hauptkirche von Seleucia-Cteſiphon geweſen ſein. Seinen Ruf im fernen Oſten verdankt er dem Umſtande, daß er mit der Erzählung von König Abgar (ſ. d. Art.) in Verbindung gebracht wurde. Die chaldäiſchen Chriſten verehren ihn als Apoſtel Meſopotamiens unter ihren vornehmſten Heiligen und ſchreiben ihm ſogar theilweiſe die Abfaſſung ihrer Liturgie zu. (Vgl. Assemani, Bibl. Orient., Romae 1719—1728, II, 394 sq.; III, 1, 299. 611; III, 2, 4 sq. 17 sq.; Abbeloos, Acta s. Maris, Assyriae, Babyloniae ac Persidis saeculo primo Apostoli, syriace s. aramaice juxta mscr. Alqoschianum ed., Bruxell. 1885.)

2. Maris der Perſer wird in der Kirchengeſchichte viel genannt, weil der Prieſter und ſpätere Biſchof Ibas von Edeſſa (ſ. d. Art.) 433 an ihn einen Brief ſchrieb, deſſen Inhalt im 5. und 6. Jahrhundert auf vielen Synoden lebhaft beſprochen wurde (ſ. d. Art. Dreikapitelſtreit). Aus dieſem Brief iſt zu entnehmen, daß Maris früher einige Zeit in Edeſſa (wohl an der dortigen Schule für die Perſer) zubrachte und nachmals fleißig die heilige Schrift las, ſowie daß Ibas den Brief an ihn richtete, um deſſen Inhalt in Perſien zu verbreiten. Ob Kaiſer Juſtinian aus dieſem Grunde allein Maris einen „Ketzer" geſcholten habe (Justiniani Imp. edictum seu confessio rectae fidei adv. tria Capitula, bei Hard. III, 307), oder ob dafür noch andere Urſachen vorhanden waren, weiß man nicht. Doch iſt letzteres immerhin nach dem zu vermuthen, was Simeon von Bethar ſam in ſeinem Bericht über Barſumas von Niſibis und die Einführung des Neſtorianismus in Perſien (Assemani, Biblioth. Orient. I, 350) einfach erzählt: „Von Ibas nahm ein gewiſſer Maris aus Hardaſchir den neſtorianiſchen Irrthum an, und ſo begann in Perſien der Neſtorianismus um ſich zu greifen durch die Briefe des Ibas und die Schriften ſeiner Lehrer" (Theodors von Mopſueſtia und Diodors von Tarſus), deren Ueberſetzung in's Perſiſche Maris von Späteren ohne hinreichenden Grund zur Laſt gelegt wird (ſo von Garnier in ſeiner Ausgabe des Breviarium Liberati diaconi, Paris. 1675, 52). Er wird auch Biſchof von Hardaſchir genannt, doch ohne eigentlichen Beweis dafür. Ebedjeſu in ſeinem Verzeichniß der ſyriſchen Schriftſteller (Catalogus librorum Syrorum c. 98, bei Assemani, Bibl. Or. III, 1, 171 sq.) gibt an, daß Maris der Perſer (ſo nennt er ihn kurzweg, ohne der biſchöflichen Würde zu gedenken) drei Werke hinterließ, einen Commentar über Daniel, eine Erläuterung der Briefe des Acacius (von Cäſarea? oder Beröa? oder Melitene?), und eine Schrift gegen die Magier von Niſibis. Tillemont (Mém. XIV, St. Cyrille d'Alexandrie, art. 118) deutet an, es möchte wohl dieſer Maris erſt viel ſpäter durch die verſchönernde Sage, welche ſich nicht ſo genau an die Zeit bindet, zum oben genannten Schüler und Gehilfen der Apoſtel erhoben worden ſein, damit der Urſprung der neſtorianiſchen Lehre in die apoſtoliſche Zeit hinaufgerückt werden könne.

3. Maris mit dem Beinamen Bar-Tobi lebte in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts.

Er ſtammte aus Moſul und wurde im J. 987 Patriarch der Neſtorianer Perſiens. Derſelbe iſt vorzüglich darum bemerkenswerth, weil er der Erſte war, der ſich vom Khalifen das Diplom als Patriarch ausſtellen ließ und nachher eine Unzahl neſtorianiſcher Biſchöfe weihte. Er ſtarb 999. (Assemani, Bibl. Or. II, 443.)

4. Maris mit dem Beinamen Sohn Salomons verfaßte im 12. Jahrhundert eine arabiſche Geſchichte der neſtorianiſchen Patriarchen. Aſſemani gibt (Bibl. Or. III, 1, 554 sq. 581 sq.) eine kurze Ueberſicht derſelben.

5. Noch dürfte ein anderer Maris zu erwähnen ſein, nicht ſo faſt um ſeiner Perſönlichkeit willen, als wegen einer Geſchichte, die der gelehrte Biſchof Theodoret im 5. Jahrhundert in ſeiner Geſchichte frommer Mönche (Religiosa historia c. 20) von ihm erzählt. Dieſer Einſiedler Maris, ausgezeichnet durch ſeine Liebe zur Armut, Keuſchheit und ſtrengſten Selbſtverläugnung, hegte in ſeiner Abgeſchiedenheit, die er nie verließ, ſchon ſeit langer Zeit die Sehnſucht, das hochheilige geheimnißvolle Opfer darbringen (μυστικὴν θυσίαν προσφερομένην) zu ſehen, und bat deßhalb, es möchte das göttliche Opfer (τὴν τοῦ θείου δώρου προσκομιδήν) bei ihm in der Einöde gefeiert werden. Mit Freuden (erzählt Theodoret weiter) entſprach ich ſeinem Wunſche und ließ die heiligen Gefäße (oder Geräthſchaften, τὰ ἱερὰ σκεύη) zu ihm hinbringen; die Hände der Diaconen dienten mir als Altar, und ſo brachte ich dort das geheimnißvolle, göttliche, heilbringende Opfer dar (τὴν μυστικὴν καὶ θείαν καὶ σωτήριον θυσίαν προσήνεγκα). Das gewährte dem frommen Einſiedler eine hohe Fülle geiſtlicher Freude, wie wenn er den Himmel ſelbſt offen ſähe, ſo daß er bekannte, nie in ſeinem Leben eine ſolche Freude empfunden zu haben. So Theodoret, welcher bei ſeiner umfaſſenden Gelehrſamkeit und genauen Kenntniß des chriſtlichen Alterthums doch wohl über die Frage, ob die Kirche von Chriſto und den Apoſteln ein äußeres, ſichtbares, nur vom Prieſter darzubringendes Opfer empfangen habe, ein richtiges Urtheil haben mußte. Die vorliegende Erzählung über das Ereigniß mit dem frommen Einſiedler Maris enthält ſeine lebendige Ueberzeugung hiervon ſo klar und beſtimmt ausgeſprochen, daß kein Zweifel darüber obwalten kann. [J. Feßler.]

Marisco, Adam de, Franciscaner, erſter öffentlicher Lehrer ſeines Ordens an der Univerſität zu Oxford, war ein Engländer aus der Diöceſe Bath, hatte zu Oxford ſtudirt und trat erſt in vorgerücktem Alter, nachdem er ſchon Pfarrer in Wearmouth geweſen war, in den Orden, etwa um 1230. In den Monumenta Franciscana von Brewer (London 1858, I, 70—489) finden ſich von ihm 246 lateiniſche Briefe; an ſie reiht ſich eine beachtenswerthe, an den Papſt gerichtete Abhandlung aus der Zeit, da König Heinrich III. das Kreuz genommen hatte. Aus einem dieſer Briefe (n. 103) ſieht man, daß er aus Gehorſam gegen ſeinen Obern die Prüfungen für einen Lehrſtuhl in Oxford beſtanden und dort bis 1252 gelehrt hat. Dieſelbe Briefſammlung beweiſt vielfach die innige Freundſchaft, welche zwiſchen ihm, dem berühmten Biſchof von Lincoln Robert Groſſeteſte (ſ. d. Art.) und dem Grafen Simon Montfort beſtand, ſowie das hohe Anſehen und den großen Einfluß, welche er wegen ſeiner ſeltenen Tugend und Wiſſenſchaft weithin hatte. Von dem Papſte, dem Könige und anderen hohen Würdenträgern wurde er gegen ſeinen Willen in wichtige Angelegenheiten hineingezogen. Schon krank, ſchrieb er von Lincoln aus ſeinen letzten Brief an den Generalminiſter ſeines Ordens, den hl. Bonaventura, und ſtarb, wie es ſcheint, bald darauf, 1258. Er wurde in der Cathedrale dieſer Stadt an der Seite ſeines Freundes Groſſeteſte begraben. Ueber ſeinen Eintritt in den Orden berichtet Fr. Thomas Eccleſton (De Adventu FF. Minorum in Angliam, collat. 3, Monumenta Franc. I, 15; Analecta Franc. I, 224). Seine Wiſſenſchaft wird beſonders von dem ſonſt ſtrengen Kritiker Roger Bacon, Ord. S. Franc., mit hohen Lobſprüchen gefeiert, indem er von ihm und Groſſeteſte ſagt, ſie ſeien geweſen die majores clerici de mundo et perfecti in sapientia divina et humana (vgl. Monumenta Franc., Preface p. C ff.). Auch Salimbene in ſeiner Chronik (ed. Parmens. 99 et 126) erwähnt ſeiner mit ähnlichen Worten und ſchreibt ihm mehrere Schriften zu, unter anderen eine Lectura in Genesim. Andere Commentare zur heiligen Schrift, namentlich In Canticum Canticorum, legt ihm Sbaralea bei (Supplem. ad Script. Ord. Min.). Dieſe Schriften ſcheinen verloren gegangen zu ſein. In einer Handſchrift des 13. Jahrhunderts der Municipalbibliothek zu Siena wird ihm eine Art von Auszug aus den Büchern De Trinitate des hl. Auguſtinus zugeſchrieben. [J. Jeiler O. S. Fr.]

Mariſten, ſ. Maria, Orden n. II, 5.

Marius Aventicus, Biſchof von Avenches-Lauſanne und Chroniſt des 6. Jahrhunderts, wurde um 530 oder 531 in der Diöceſe Autun aus edlem, höchſt wahrſcheinlich römiſchem und nicht burgundiſchem Geſchlechte geboren. Seine Familie muß daſelbſt ſehr begütert geweſen ſein, denn er machte ſpäter dem Capitel zu Lauſanne reiche Schenkungen aus ſeinen Allodien. Er erhielt eine nach damaligen Verhältniſſen ſorgfältige Ausbildung und trat frühzeitig in den geiſtlichen Stand (clericus officio primaevis tonsus ab annis, ſagt ſeine Grabſchrift). Im J. 574 wurde er Biſchof von Avenches, einer einſt blühenden Römerſtadt, die aber ſeit dem Einfall der Alamannen ſich nicht mehr zur frühern Bedeutung erheben konnte (ſ. d. Art. Lauſanne). Marius verlegte deßhalb gegen Ende ſeines Pontificates den Sitz nach Lauſanne. Auf dem Concil zu Macon im October 585 unterſchrieb er noch als episcopus ecclesiae Aventicae. Er ſtarb, 64 Jahre alt, zu Lauſanne am 31. December 594 und wurde in der Kirche des hl. Thyrſus beigeſetzt, welche von

jetzt an Kirche des hl. Marius genannt wurde. Marius war nach der Schilderung seiner Grabschrift ein trefflicher und würdiger Bischof (norma sacerdotum pontificumque decus), der als geschickter Goldschmied die heiligen Gefäße für seine Kirche selbst verfertigte, wie er auch eigenhändig seine Aecker bestellte. Stets dienstgefällig, war er dem Bürger eine hilfreiche Stütze und Schützer der Gerechtigkeit; mäßig und sparsam für seine Person, sorgte er freigebig für die Armen und Nothleidenden; eifrig im Gebet (exorando fidelis), vernachlässigte er auch ernste wissenschaftliche Studien nicht. Es ist leicht begreiflich, daß die Kirche von Lausanne das Andenken eines so trefflichen und heiligmäßigen Bischofs treu und sorglich bewahrte, ja ihn als heilig verehrte. — Die von ihm verfaßte Chronik ist eine Fortsetzung Prosperś oder besser die des Chronicon imperiale vom Jahre 435—581; sie beginnt mit den Worten: Usque hic Prosper, quae secuntur, Marius episcopus, und schließt mit dem Jahre 581: usque hic Marius episcopus. Es sind rein annalistische Aufzeichnungen; die einzelnen Thatsachen werden kurz zu den betreffenden Jahren registrirt, manchmal recht dürftig. Hauptsächlich verzeichnet er die ihn näher berührenden Vorgänge des burgundischen und fränkischen Reiches, namentlich von 553 an, und was er mittheilt, ist überaus werthvoll. Als Quellen lassen sich bei ihm nach W. Arndt nachweisen die Annalen von Arles bis 467, die Annalen von Ravenna bis 526. Vom Jahre 500 an schöpfte er aus burgundisch-fränkischen Annalen, die bis 556, vielleicht bis 570 oder 571 reichten. Als weitere Quelle nimmt Arndt noch byzantinische, wohl in Mailand verfaßte Annalen an, die vielleicht auch Marcellin benutzt hat. Später wurde die Chronik bis 623 von einem Ungenannten fortgesetzt, der das fränkische Reich hauptsächlich berücksichtigte und im ersten Theile Isidors Chronik ausschrieb. Erhalten ist das Werk in einer Handschrift des Britischen Museums n. 16 974, IX. s., Facsimile in W. Arndts Schrifttafeln, Berlin 1874, Taf. 16. Ausgaben: Duchesne, Historiae Francorum Script. I, 210 sq.; Bouquet, Recueil des hist. des Gaules et de la France II, 12 s.; Gallandi, Biblioth. vett. patrum XII, 313; Roncalli, Vetust. lat. chronica II, 399; Rickly, Mém. et doc. de la Suisse Romande XIII, 1853, 19; Migne, PP. lat. LXXII, 793; am besten bei W. Arndt, Bischof Marius von Aventicum, sein Leben und seine Chronik, Leipzig 1875, und in neuem Abdruck Leipz. 1878. (Vgl. Forschungen z. d. Gesch. XIII, 418 u. XV, 317; Philol. 34. 281; Monod, Revue critique 1873, 255; Ebert, Gesch. der christl. lat. Literatur I, 552; Holder-Egger, Die Chronik des Marius von Avenches, im N. Archiv f. ältere deutsche Gesch. 1876, 254.) [Knöpfler.]

Marius Mercator, Kirchenschriftsteller in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts, über dessen Lebenslauf nur sehr wenig bekannt ist. Sein Geburtsort ist wohl nicht nach Italien (Garnier), sondern nach Afrika (Gerberon, Baluze) zu verlegen. Einem Briefe des hl. Augustinus (Ep. 193, Migne PP. lat. XXXIII, 869 sqq.) ist zu entnehmen, daß Mercator wahrscheinlich im J. 418 und vermuthlich von Rom aus zwei Schriften, welche er gegen den Pelagianismus veröffentlicht hatte, dem Urtheile des Bischofs von Hippo unterbreitete. Im J. 429 weilte Mercator zu Constantinopel, und hier muß er wohl auch die beiden folgenden Decennien zugebracht haben. Wahrscheinlich ist er erst nach dem vierten allgemeinen Concile zu Chalcedon (451) gestorben. Er blieb Laie (ward wenigstens nicht Priester), nahm aber als Vertheidiger der Lehre des hl. Augustinus und des hl. Cyrillus von Alexandrien an dem Kampfe gegen den Pelagianismus und den Nestorianismus lebhaftesten Antheil. Die bei Augustinus a. a. O. erwähnten antipelagianischen Schriften sind, wie es scheint, zu Grunde gegangen. Einige Forscher wollten die zweite dieser Schriften (librum refertum sanctarum testimoniis scripturarum, Aug. l. c. c. 1) in dem unter den Opera S. Augustini stehenden Hypomnesticon contra Pelagianos et Coelestianos (PP. lat. XLV, 1611 ad 1664) wiederfinden. Ein Commonitorium super nomine Coelestii, 429 in griechischer Sprache verfaßt und 431 in lateinischer Uebersetzung von Neuem herausgegeben, liegt in der lateinischen Ausgabe vor (XLVIII, 63—108), und ein lateinisches Commonitorium adversus haeresim Pelagii et Coelestii vel etiam scripta Juliani, aus dem Jahre 431 oder 432, hat sich gleichfalls erhalten (XLVIII, 109—172). Die erstere Denkschrift, welche der Verfasser auch dem Kaiser Theodosius II. überreichte, hat nicht wenig dazu beigetragen, daß die aus Italien nach Constantinopel geflüchteten Häupter der Pelagianer aus der Hauptstadt vertrieben (429) und ihre Lehren auf dem dritten allgemeinen Concile zu Ephesus (431) verurtheilt wurden. Zwei andere lateinische Schriften Mercators wenden sich gegen den Nestorianismus, Comparatio dogmatum Pauli Samosateni et Nestorii (ib. 773—774) und Nestorii blasphemiarum capitula (909—932), eine Widerlegung der zwölf Anathematismen, mit welchen Nestorius die Anathematismen des hl. Cyrillus (vgl. oben III, 1286) beantwortet hatte, aus dem Anfang des Jahres 431. Weit zahlreicher und umfassender aber als seine eigenen Schriften sind die von Mercator gefertigten Uebersetzungen aus dem Griechischen in's Lateinische. Nicht bloß griechische Streitschriften gegen die mehrgenannten Häresien (von Nestorius gegen den Pelagianismus, von Cyrillus gegen den Nestorianismus), sondern auch Schriften und Predigten der griechischen Häresiarchen selbst (Theodor von Mopsuestia, Nestorius u. A.) wollte er, möglichst getreu und unverändert, Lesern lateinischer Zunge zugänglich machen. Eine Uebersetzung von Excerpten aus Schriften Theodors von Mopsuestia leitet er mit

[illegible] Vereolis 1772. [illegible] bei Migne. PP. lat. XLVIII. Parisiis 1846. [illegible] Bemerkungen zu dem Commonit. adv. haeresim Pelagii [illegible] Jahrg. 1869, 529—531. [illegible]

Marius, [illegible], s. [illegible].

Markomannen, ein germanischer Volksstamm, auch, bei den griechischen Historikern Μαρκομάνοι genannt, wegen eigentlich einen appellativischen Namen, „Grenzmänner". So spricht Helmold (Chron. Slav. 1. 67) von den Marcomanni, gentes undique collectae, quae Marcam (die Grenze gegen die Wenden und Dänen) incolunt. Markomannen heißen auch die Bewohner der Mark, der waldreichen Grenzstriche zwischen den drei nordischen Reichen im Westen des Wener-Sees (Snorri's Heimskringla III, 214. 216). Als deutschen Volksstamm nennt sie zuerst Cäsar unter den Völkern des Suevenkönigs Ariovist (Bell. Gall. 1, 51), später Florus (Epitome de gestis Rom. 4, 12) bei seinem Bericht über die Feldzüge unter Drusus. Damals müssen die Markomannen am mittlern und obern Main gesessen sein. Von hier führte sie um's Jahr 10 n. Chr. Marbod (Maroboduus) ostwärts in das rings von Gebirgen umschlossene Land der Bojer, Bojohemum, Böhmen, nachdem sie dieses keltische Volk verdrängt hatten (Tac. Germ. 42; Vellej. Patercul. 2, 108 sq.). Marbod, welcher unter Augustus in Rom gelebt und die Wichtigkeit des Zusammenschlusses der germanischen Stämme gegenüber der Eroberungssucht der Römer kennen gelernt, zwang die Nachbarvölker, die Lygier, Langobarden, Sennonen &c. theils durch Gewalt, theils durch Verträge, sich ihm anzuschließen. So ent- [illegible] Historia Augusta [illegible] Capitol. Vita Marc. Ant. c. 22 [illegible] 170 [illegible] 171 [illegible] Im J. 174 [illegible] Gefahr, [illegible] Legio fulminatrix [illegible] Im Jahre 175 mußte Marc Aurel wieder gegen die Markomannen und Quaden zu Felde ziehen und schlug sie 179 bei [illegible] (bei Petronell im Kreise Heimburg, Ungarn). Sein Nachfolger Commodus schloß 180 mit ihnen Frieden; nach Herodian (1, 6) erkaufte er denselben, nach Dio Cassius (lib. 72) dagegen mußten die Markomannen Getreide liefern und die Quaden Mannschaft stellen. Jedenfalls haben erstere im Laufe des 3. und 4. Jahrhunderts fast ununterbrochen die römischen Provinzen, besonders Rätien und Noricum, beunruhigt. Unter Aurelian drangen sie sogar (270—272) bis nach Mailand vor und setzten Rom in Schrecken (Vopisc. in Aurel. c. 18. 21). Doch wird im folgenden Jahrhundert ihr Name unter den römischen Hilfsvölkern genannt: Honoriani Marcomanni seniores et juniores (Notitia imperii bei Zeuß, Die Deutschen u. ihre Nachbarstämme 365). Von da an wird ihr Name selten. Ihre Bekehrung zum Christenthum wird mit dem Namen ihrer Königin Fritigil in Verbindung gebracht. Dieselbe war durch einen Christen aus Italien mit den Lehren

der katholischen Kirche bekannt geworden; sie schickte nun Geschenke an die Kirche von Mailand mit der Bitte, der hl. Ambrosius möge ihr Unterweisung im Christenthum zu Theil werden lassen. Dieser „schrieb ihr einen herrlichen Brief nach Art eines Katechismus, in welchem er sie zugleich ermahnte, ihrem Gemahl zu rathen, daß er mit den Römern Frieden halte. Nach Empfang dieses Briefes rieth so die Frau ihrem Gemahl, daß er sich mit seinem Volke den Römern unterwerfe. Als sie nach Mailand kam (um durch persönlichen Verkehr mit dem Heiligen ihren Unterricht zu vervollständigen), schmerzte es sie sehr, daß sie den heiligen Priester ... nicht mehr fand; denn er war schon aus dem Leben geschieden" (Paulini Diac. Vita S. Ambr. c. 36). Da der hl. Ambrosius im J. 398 starb, so ist dadurch die Zeit bestimmt. Zwar wird diese Unterwerfung unter die Römer von keinem andern Schriftsteller erwähnt; aber ein Bundesverhältniß mag angedeutet sein durch die Honoriaci (wohl richtig Honoriani) Marcomanni, welche Constantius, der Feldherr des Honorius, im J. 407 aus Gallien nach Spanien führte (Mascov, Gesch. der Deutschen I, 350, Note 5. 372, Note 2). In der Mitte dieses Jahrhunderts erscheinen sie unter den Hilfsvölkern des Attila (Hist. miscella bei Murat., SS. rer. Ital. I, 97). Durch den Ansturm der Hunnen wurden sie aus ihren bisherigen Sitzen in Böhmen verdrängt, und diese wurden jetzt von dem slavischen Stamm der Czechen eingenommen. Vermuthlich zogen die Reste der Markomannen südwärts über die Donau und wurden der Grundstock des Volkes, welches bald unter dem Namen der Bayern (s. d. Art. II, 96 f.) auftritt. (Vgl. auch Wittmann, Die älteste Geschichte der Markomannen, in den Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften, München 1855, XXIX, 650 ff.; Riezler, Gesch. Bayerns I, 11—20.) [Weber.]

Marnix, Philipp van, Herr von St. Aldegondesberg, Souburg und Touwinck, geb. zu Brüssel 1538, gest. zu Leyden am 15. December 1598, der Haupturheber der calvinischen Neuerung in den Niederlanden, war der Sohn des Schatzmeisters der Statthalterin Margaretha von Oesterreich. Als Philipp zum Jünglinge herangewachsen war, schickte sein Vater ihn auf die hohe Schule zu Löwen. Marnix kam dort mit einem Manne in Berührung, den ein gleichzeitiger Schriftsteller einen „Sanct" nennt, „der nicht überflüssig heilig war". Derselbe verleidete ihm das Studium, so daß er auf eigene Faust Löwen verließ und nach Genf zog. Sein Zweck war, den „berühmten" Calvin kennen zu lernen. Marnix scheint in Genf die Lehre des Meisters mit vollen Zügen eingesogen und besonders dessen Abneigung gegen andersdenkende Christen, welche nicht unbedingt die Lehre Calvins annahmen, sich angeeignet zu haben. Dieß wird uns vorzüglich klar aus der Geschichte der Taufgesinnten, welche zu Calvins heftigsten Widersachern gehörten und von ihm mit der Bezeichnung „satanische Betrüger" beehrt wurden. Den Haß gegen diese Secte brachte sein Schüler Marnix nach den Niederlanden und betrachtete es als einen Theil seiner Lebensaufgabe, denselben auch Wilhelm von Oranien einzuflößen. Wie groß Marnix' Verehrung für seinen Lehrer war, können wir aus zwei Erscheinungen seines spätern Lebens entnehmen. Marnix nennt nämlich den Gründer des Calvinismus mit Vorliebe den „Propheten Gottes", welchen Titel er allerdings auch auf andere Parteigenossen, sogar auf den Herzog von Alençon (Anjou) übertrug. Als Marnix nach drei Jahren aus Genf nach der Heimat zurückkehrte, schien sein Lebensplan schon festgestellt zu sein. Derselbe ging aber nicht dahin, das Vaterland fremden Einflüssen zu entziehen, ihm, wenn nöthig, politische Freiheit zu erkämpfen: dieß war ihm sein Lebenlang nur Mittel zum Zweck und Nebensache. Zweck blieb ihm die Unterdrückung der katholischen Kirche. Sein politisch-religiöser Standpunkt war also gänzlich verschieden von dem des Prinzen von Oranien. So geschah es, daß Marnix, nach dem Urtheile seiner eigenen Freunde, in einem hoffnungslosen Augenblicke ihnen sogar den Gedanken nahe zu legen schien, das Vaterland preiszugeben: Périsse la patrie, — „wenn nur der Calvinismus triumphirt!" Denn also hatte er Calvin sprechen hören. Nach dem Zeugnisse seiner Freunde hatte er in kürzester Frist neben der französischen sich auch die hochdeutsche, die lateinische, die griechische und die hebräische Sprache angeeignet. Er hatte nach seiner eigenen Versicherung die ganze Bibel und die meisten Kirchenväter durchstudirt und Auszüge daraus gemacht, ferner die meisten Schriftsteller über mittelalterliche Kirchengeschichte gelesen und die juristischen und militärischen Wissenschaften gepflegt. Nachdem er Italien besucht, begab sich Marnix nach dem französischen Flandern. Er schloß dort mit Philippotte de Bailleul eine Ehe, aus welcher ihm bald ein Kind geboren wurde, und ließ sich kurz nachher zu Breda wohnlich nieder. So lebte er, wie er selbst sagt, sechs Jahre verborgen „unter dem Kreuze der Verfolgungen", d. h. er war vernünftig genug, einzusehen, daß die Lehre Calvins zu wenig Anklang in den Niederlanden fand, um dieselbe öffentlich als ihr Prophet zu vertreten. Im Namen des Indifferentismus einen Aufstand gegen Kirche und Monarchie zu wagen, lag gar nicht in seinem Sinne, und es mag als ein schülerhafter Fehler der neueren Geschichtschreiber über den niederländischen Aufstand betrachtet werden, daß sie die Zwecke Aldegonde's und anderer ausgesprochenen Calvinisten mit denen Wilhelms von Oranien und seiner Anhänger ohne Weiteres identificirt haben. Marnix suchte fast sein Leben lang unbeirrt nach einem Herrscher, welcher geneigt wäre, den calvinistischen Gedanken zu verwirklichen, gleichviel ob er aus Deutschland, aus Frankreich oder aus England käme. Dafür waren aber die Niederländer von 1559—1566 weder reif noch empfänglich und boten auch keine Hoffnung, es je zu werden, so

lange Wilhelm von Oranien sich nicht für den Calvinismus erklärt hatte. Dieß erfolgte jedoch erst 1573, elf Jahre vor dem Ende seines Lebens. Dazu kam, daß die Protestanten damals in den meisten Städten nur einen kleinen Theil der Bevölkerung bildeten. — Die erste revolutionäre Handlung Marnix' war die Theilnahme an dem Compromis, als dessen Verfasser er gilt, und dessen Zweck es war, das Volk zum Aufstande zu reizen. Mehrere hundert Edelleute, darunter Marnix' vertrauteste Freunde, unterzeichneten das Document. Nun wurden in Antwerpen, welche Stadt Aldegonde zur Burg der „Kirche Gottes" erkoren, Hunderte von Pamphleten calvinistischen Inhalts ausgestreut und ein französischer Calvinist, François du Jon oder Junius, im jugendlichen Alter von 20 Jahren als „nationaler" Prediger angestellt. Es konnte nicht ausbleiben, daß der Aufstand bald seinen Urhebern selbst über den Kopf wuchs. Die calvinistischen Verkünder des neuen Lichts und Mitbegründer der „Kirche Gottes" kamen in großer Menge über die Grenze; zuerst wandten sie sich nach Doornik (Tournay), dann nach Flandern, auf jede Art durch Aldegonde beschützt, der eine große Anzahl dieser Leute in sein Haus aufnahm und sogar im Keller versteckte, während seine Frau Philippotte zu Fuß oder zu Wagen sich an den öffentlichen Predigten erbaute. Die Fanatiker predigten anfänglich in der Verborgenheit der Wälder, später auf offenem Felde. Zuerst eiferten sie gegen den Luxus der katholischen Kirche, gegen ihre Kunstschätze und kostbaren Gefäße, entrissen dadurch ihren Zuhörern die gewohnte Ehrfurcht vor heiligen Dingen und entfesselten ihre Habgier. Mehrere Kirchen wurden bald im Sturm genommen, die Bilder herabgerissen, die heiligen Gefäße geschändet, geraubt und zu Gunsten der calvinistischen Kasse verkauft. Marnix behauptete nun zwar, es wäre besser gewesen, die Kirche mit ruhigerem Gemüthe zu plündern, blieb aber dieser Meinung nicht treu, sondern sah in späteren Jahren in der Volkswuth das „Urtheil Gottes über die Abgötterei". Als die Calvinisten durch Gewaltthaten mehr als durch Predigt in verschiedenen Provinzen zahlreich geworden waren und in Antwerpen bereits gegen 14 000 Anhänger hatten, achtete Philipp van Marnix den Augenblick für günstig, diese Stadt ganz in die Macht seiner Gesinnungsgenossen zu bringen und sie zur wirklichen Burg des Calvinismus zu erheben, von wo aus das „reine Evangelium" sich weiter über die Niederlande verbreiten sollte. Es waren hauptsächlich Fremde, welche zu diesem Plane die nöthige Hilfe leisten sollten. Demnach und in Betracht der noch zu erzählenden Umstände ist es richtig, wenn Quinet sagt, Marnix „habe einen französischen Geist und Vaterlandsliebe für ein anderes Land (als das seinige) besessen". Zuerst ließ er durch seine Anhänger ein kleines Heer werben, um die Insel Walcheren in der Provinz Seeland zu überraschen. Bis dahin war Wilhelm von Oranien mehr oder weniger mit dem Streben der „Diener des Herrn" einverstanden; als selbige jedoch durch spanische und niederländische Truppen von Walcheren zurückgeworfen wurden, dann in der Nähe von Antwerpen bei dem kleinen Orte Oosterwelle (Austruweel) landeten und nun Antwerpen selbst bedrohten, da erhob sich Wilhelm zu spät gegen diese Anmaßung, richtete Warnung und Bitte an die neuen „Propheten" und schloß sich in Antwerpen der katholisch gebliebenen Partei, den Lutheranern, den Mennoniten und einer großen Zahl der mehr indifferenten Kaufleute an. Dafür wurde er von den Männern des „reinen Evangeliums" ein „Verräther" und „Diener des Antichrists" genannt. Jetzt erschienen die Calvinisten, mit Philipps Bruder, Johann van Marnix, an der Spitze, vor der Stadt. Die Gemahlin des Bandenführers durchstreifte in höchster Begeisterung mit aufgelöstem Haare die Straßen, um die Parteigenossen zur Empörung zu reizen. Die Stadt wurde indessen nicht genommen, und Johann van Marnix verlor das Leben im Gefecht. Der erste Schritt zur Vereinigung der Parteien wurde durch die aus Spanien eintreffende Kunde veranlaßt, daß der Herzog von Alba im Anzuge sei, um im Namen des Königs die Ruhe des Landes wieder herzustellen und die alte Religion zu schützen. Nun meinten die Häupter der Bewegung, jeder Widerstand sei vorläufig vergeblich. Wilhelm von Oranien, sowie Philipp van Marnix und seine Familie verließen das Land. Marnix wurde von Alba in contumaciam verbannt, und alle seine Güter wurden confiscirt. Zwölf Jahre verliefen, sagt er selbst, bevor er wieder theilweise seine Einkünfte genießen konnte. Als dann Wilhelm über die Maas in die Niederlande einfiel, lief sein Heer nach einem Streifzug aus einander; er selbst mußte nach Frankreich flüchten. Marnix blieb in Luttersburg bei Norden zurück und arbeitete in dem seit einiger Zeit zu Emden gebildeten Consistorium. Die Kasse der Geusen wurde den Freunden in Frankfurt a. M. anvertraut, zu denen sich auch Aldegonde's Gemahlin flüchtete. Bücher und Handschriften mag er wohl mit nach Emden genommen haben. Hier arbeitete er sein Hauptwerk, den „Bienenkorb der römischen Kirche", aus, ein Pamphlet, von dem später ausführlicher die Rede sein muß.

Auf seiner Reise nach Deutschland, und brieflich vielleicht schon früher, hatte Marnix Bekanntschaft mit Friedrich III. von der Kurpfalz, genannt „der Fromme", angeknüpft. Als dieser in zweiter Ehe Amalia van Meurs, die Wittwe Heinrichs van Brederode, geheiratet hatte, entschloß er sich, unter Mitwirkung des Genfer Propheten Beza, Marnix' Lehrer, im J. 1563 vom Lutherthum, das er in seinen Landen gewaltsam eingeführt hatte, zum Calvinismus überzutreten und den Heidelberger Katechismus einzuführen. Er strebte nach der Gründung eines großen calvinistischen Reiches, von dem die Niederlande einen Theil bilden sollten. So oft Marnix guten Rath oder Hilfe brauchte,

wandte er sich an den Pfälzer und trat schließlich, wie er selbst gesteht, bei ihm in Dienst. Er nannte ihn seinen Meister und handelte später in den Niederlanden nach seinem Auftrage. Wie Münster durch Johann von Leyden, wie Straßburg zur Zeit von Calvins dortigem Aufenthalt, so wurde jetzt Heidelberg ein „neues Jerusalem" genannt, aus welchem alles Heil für die „Kirche Gottes" hervorgehen sollte, und zwar in Verbindung mit den Synoden zu Wesel und Emden, deren Seele und Leiter Marnix war. In Heidelberg nun nahm Marnix seinen Aufenthalt, ward aber bald von Friedrich nach verschiedenen Ortschaften an den Grenzen der Niederlande geschickt, um geheime Versammlungen und öffentliche Predigten zu halten. Indessen war der Prinz von Oranien auf alle Mittel bedacht, um den Aufstand weiter zu schüren. Dazu schien es ihm nothwendig, daß derselbe nicht nur den äußern Schein eines legitimen Widerstandes gegen die Gewaltmaßregeln Alba's bewahrte, sondern auch in religiöser Hinsicht ein Streben nach Toleranz zur Schau trüge. Wilhelm suchte darum Gewaltstreiche zu vermeiden und wollte dem Calvinismus auch keinen Vorschub leisten, weil er dadurch auf jede Mitwirkung des Auslandes für seine politischen Grundsätze hätte verzichten müssen. Allein durch verschiedene Umstände flammte in den von Wilhelm längst bearbeiteten Städten der Provinzen Holland und Seeland in rascher Folge die Empörung auf, und der Prinz sah sich schneller, als er gewollt, zum öffentlichen Auftreten gezwungen. Marnix aber fiel die Aufgabe anheim, ihm als Vermittler zu dienen, damit er leichter zwischen den Parteien durchsegeln könne. Auf den 19. Juli 1572 wurde eine Versammlung der Staaten nach Dordrecht zusammengerufen, und viele Städte hörten auf die Stimme Wilhelms, der den früher preisgegebenen Titel „Statthalter Sr. Majestät" wieder angenommen hatte. Marnix, durch Wilhelm in diese Versammlung abgesendet, forderte Gelder zur Verfügung des Prinzen und zur Aufstellung eines zweiten Heeres gegen Alba. Die Noth vereinigte die beiden Männer mit ihren verschiedenen Glaubenslehren. Sie sahen eben ein, daß sie einander brauchten. Im Auftrage Wilhelms reiste Aldegonde jetzt nach Haarlem und löste dort gewaltsam den städtischen Rath auf, welcher den dem Könige geschworenen Eid nicht hatte brechen wollen. Er wurde nun zum Befehlshaber von Delft, Rotterdam und Schiedam ernannt, pflückte aber als Heerführer nur spärliche Lorbeeren. Seine Kriegspläne scheiterten; er selbst wurde von dem spanischen Gegner gefangen genommen. Jetzt kam er auf andere Gedanken hinsichtlich der Rolle, welche er in den Niederlanden zu spielen habe. Er zögerte im Gefängniß nicht, sich den Spaniern, so unglaublich es klingen mag, als Vermittler und Unterhändler zwischen dem Könige und dem Oranier anzubieten. Er spornte sodann Wilhelm wiederholt zur Beendigung des Widerstandes an, als wäre es ernstlich gemeint, was er oft im Namen des Prinzen wiederholte: „er streite nur im Interesse des Königs von Spanien". Man tauschte endlich Marnix gegen einen bedeutenden spanischen Heerführer aus. So kam er Mitte October 1574 frei und hatte, wie sein Biograph und Lobredner Quinet sagt, „das Schafott betrogen".

Wilhelm hielt eine zeitweilige Abwesenheit Aldegonde's, der ihm wegen seiner Leidenschaftlichkeit als Gegner gefährlicher erscheinen mußte denn als Freund, für rathsam. Dagegen schenkte er ihm geflissentlich ein gewisses persönliches Vertrauen und rechnete darauf, er werde einen ihm gewordenen Auftrag gewissenhaft ausführen, besonders wenn er den Ideen Friedrichs von der Pfalz nicht widerstrebte. So wurde Marnix mit der Sendung betraut, dem Oranier eine zweite Gemahlin zuzuführen, und Friedrich selbst um seine Vermittlung angegangen. Wilhelm hatte nämlich beschlossen, Charlotte von Bourbon, die calvinistische Tochter des Herzogs von Montpensier, zu ehelichen und seine Gemahlin Anna von Sachsen zu verabschieden. Charlotte war 13 Jahre lang Abtissin der Frauenabtei von Jouarre im südlichen Frankreich gewesen und hatte in dieser Zeit hinreichend bekundet, daß sie zum Klosterleben nicht den geringsten Beruf habe. Marnix sollte nun die Einwilligung des sächsischen Hofes zur Ehescheidung einholen und mit Friedrich von der Pfalz weitere Pläne berathen. Friedrich war der Ansicht, daß man in steter Verbindung mit dem französischen Hofe, als dem Erzfeinde Spaniens, bleiben solle. Wirklich erscheint Marnix von nun an eifrig bemüht, die Interessen des Hofes für die calvinistisch-niederländischen Zustände zu erwecken. Aber zuerst rieth ihm der Kurfürst, wohl in Uebereinstimmung mit dem Plane Wilhelms, sich im Interesse der Ausbreitung der „Kirche Gottes" nach Polen zu begeben, dessen Thron durch die Flucht des Königs Heinrich von Anjou eben erledigt war. Jetzt erklärte sich auch Wilhelm von Oranien offen für die Pläne Friedrichs, Sborowki's, des Hauptes der polnisch-französischen calvinistischen Partei, und Marnix', und schwor sein früheres Ideal der Toleranz oder der Gleichgültigkeit in Glaubenssachen feierlich ab. Seine Lage in den Niederlanden war aber eine so verdrießliche, und die Parteikämpfe wurden mit so zweideutigen Siegen gekrönt, daß Marnix dem Prinzen rieth, das Land zu verlassen und in anderer Gegend für die Freiheit und den Calvinismus zu wirken. War dazu Polen nicht wie ausersehen? Marnix arbeitete also im Verein mit dem Pfälzer auf diesen Plan hin. In Krakau angekommen, unterließ er nichts, um nach Kräften Wilhelms Lob zu verkünden und seine Politik in ein glänzendes Licht zu stellen. Es entstand daraus ein Briefwechsel mit den Niederlanden, ganz nach dem Wunsche des Kurfürsten. Indessen heiratete Marnix Charlotte per procurationem für den Prinzen von Oranien, wagte aber nicht, mit ihr über Belgien nach Holland zu reisen, zog vielmehr nach Emden, dem

nördlichen „Sion", von wo aus zwei wohl ausgerüstete Kriegsschiffe Charlotte in den sichern Hafen führten. Am 21. Juni 1575 wurde die Ehe in Brielle vollzogen. Den Herrn von Aldegonde erwartete jetzt eine neue Mission, denn der französische König schien vorläufig an den Niederlanden kein Interesse nehmen zu wollen. Marnix sollte nach England reisen, um die Königin Elisabeth für die calvinistische Sache der Niederlande zu gewinnen. Elisabeth köderte Marnix mit einer unbestimmten Antwort, während Wilhelm seinerseits die Sache durch Wegschaffung aller seinen Plänen hinderlichen Elemente zu ebnen suchte. So löste er, zur hohen Genugthuung von Marnix, mit Gewalt den Rath von Brabant auf. Als Don Juan nach den Niederlanden kam, dem Geiste der Pacification von Gent (1576) gemäß handeln wollte und versprach, die spanischen Truppen aus dem Lande wegzusenden, war dieß den Häuptern der Revolution nicht recht; man wollte keinen Frieden mit Spanien, sondern die Vernichtung der spanischen Herrschaft. Damals schrieb Marnix an seinen „Freund" Adrianus Mylius oder van der Mylen, einen Theologen, der, wie Marnix, auf Antreiben des Kurpfälzers Friedrich in die Niederlande zurückgekommen war, um das „reine Evangelium" zu predigen: er habe aus unterschlagenen Briefen (in deren Entzifferung er sehr bewandert war) entnommen, daß die babylonische H . . . (der Papst) mit König Philipp conspirire, um durch eine Ehe Don Juans mit Maria Stuart ganz Britannien zu unterjochen. „Allein es ist nicht zu bezweifeln," so fährt Marnix fort, „daß Elisabeth diese Gelegenheit benutzen wird, um den alten Kerl (veternum), welcher ihr so nahe auf dem Halse sitzt (den Spanier in den Niederlanden), zu verjagen." Die nämlichen Waffen, welche von Anfang an zur Aufwiegelung des Volkes gegen jeden spanischen Einfluß gebraucht wurden, wurden auch jetzt wieder angewendet, um den neuen Feldherrn zu verdächtigen. Broschüren mit Verleumdungen und Spottliedern wurden nach allen Seiten über das Land verbreitet. Was aber Marnix auch im Namen des Prinzen verkünden mochte, man glaubte ihm nicht; hatte er doch schon einmal seine Bereitwilligkeit bewiesen, auf ein Friedensbündniß mit den Spaniern einzugehen, sobald seine eigene Person zu sehr ausgesetzt war. Auch Wilhelm bot Alles auf, zwischen den Vertretern der Nation und Don Juan das Feuer der Zwietracht zu schüren, und schickte Marnix nach Brüssel mit einem heimlich aufgefangenen Briefe Don Juans, aus dem Marnix den Verrath des letztern nachweisen sollte. Auch dieses Mittel schlug fehl und machte auf die Versammlung nur schwachen Eindruck; die ganze Entrüstung Don Juans aber fiel auf Marnix zurück. Die größere Zahl der Katholiken stellte sich auf die Seite von Don Juan, so daß Marnix damals in Verzweiflung ausrief: „Die Religion wird gründlich gehaßt . . .; meine Thaten werden überall verdächtigt . . .; die Leute scheinen sich lieber in's Verderben stürzen, als sich mit uns retten zu wollen."

Die flandrischen Demokraten, an deren Spitze zwei einflußreiche calvinistische Edelleute, Johann van Ydeghem, Herr von Hembyze, und Franz van de Kethulle, Herr von Ryhove, standen, duldeten die Suprematie des Herrn von Aerschot nicht, der sich zum Statthalter von Flandern hatte erwählen lassen. Infolge dessen wurde dieser am 28. October 1577, mit heimlicher Gutheißung Wilhelms und seines Unterhändlers Marnix, eingesperrt. Wie in anderen Städten, in Haarlem, Antwerpen u. s. w., wurde auch zu Gent die katholische städtische Regierung entfernt, die Bischöfe von Gent und Brügge aber warf man in's Gefängniß. Die Generalstaaten erhoben sich gegen diese Gewaltthat. Man suchte Wilhelm zu besänftigen, und so kam Aerschot wieder frei. Marnix aber, den man nun für den Urheber dieser Gewaltstreiche hielt, wurde mit verschiedenen Missionen an die äußerste Grenze des Landes, zuerst nach Groningen, dann nach Artois und schließlich zum Reichstage nach Worms gesandt. Dort wollte Marnix mit seiner ganzen Beredsamkeit die Lage der Niederlande und den Charakter Don Juans schildern. Der Spanier wurde des Verraths und Treubruchs bezichtigt, die Staaten dagegen von ihm gepriesen, daß sie — aus Treue gegen das österreichische Haus — Matthias als Gouverneur in das Land gerufen hätten. Allein diese verdeckte Schmeichelei führte zu keinem Erfolge; Marnix kehrte rasch nach Hause zurück und ließ seine schöne Rede zur weitern Verbreitung aus dem Lateinischen in's Französische übersetzen. Don Juan hatte in Worms Marnix' Einfluß zu neutralisiren gewußt durch die Mittheilung, daß die Niederländer zuerst widerrechtlich den Erzherzog Matthias in das Land gerufen, augenblicklich aber mit den Franzosen und dem Pfalzgrafen Johann Casimir Verhandlungen zu einem Kriege gegen den spanischen König angeknüpft hätten. Inzwischen nutzten Hembyze und Ryhove zu Gent bis auf's Aeußerste die ihnen gelassene Freiheit aus. Zwar warnten Wilhelm und Marnix, die Stadt nicht auf's Neue mit Brand und Mord zu überziehen. Denn sie fürchteten nur zu sehr, daß etwaige Gewaltthaten den gänzlichen Abfall der katholisch gebliebenen Wallonen von ihrer Partei zur Folge haben würden. Allein allen Warnungen zum Trotz stachelten die Rädelsführer das Genter Volk wiederum zu einem Bilderſturme und Priestermorde auf. Vergeblich suchte Wilhelm durch ein erneuertes Bündniß aller Parteien zu Brüssel und durch einen sogen. Religionsfrieden im Juli 1578 einen friedlichen Ausgang. Zwar waren die Verhandlungen mit Frankreich und mit Elisabeth von England über abzuschließende Verträge noch nicht abgebrochen. Aber letztere wollte ebenso wenig jetzt wie früher in einen Krieg gegen Spanien sich verwickeln, zu welchem gleichwohl der Neid gegen Frankreich sie antrieb. So that weder die französische noch die englische Regierung einen

entscheidenden Schritt in der niederländischen Sache, und es blieb Alles beim Alten. Endlich schien von anderer Seite dem Aufstande Hilfe zu kommen. Friedrich III. von der Pfalz hatte das Zeitliche gesegnet. Sein Sohn und Nachfolger Ludwig war Lutheraner und verabschiedete alle calvinistischen Theologen, starb aber bald und ließ den Thron seinem Bruder Johann Casimir, einem feurigen Calvinisten. An diesen wendeten sich alsbald die Niederländer um Hilfe. Johann hatte kurz vorher einen Glaubensfeldzug im Interesse der Hugenotten nach Frankreich gemacht, und seine Soldaten waren aus den geplünderten Dörfern Lothringens mit reicher Beute nach Hause gekommen. Einen ähnlichen Zug nach den Niederlanden zu unternehmen, war ihnen eine frohe Aussicht; dazu kam, daß Elisabeth sich überreden ließ, den Fürsten für dieses Unternehmen mit Geld zu unterstützen. Marnix freute sich im Voraus des Gelingens dieser Sache und war stolz darauf, sie persönlich eingeleitet zu haben. Er hatte jedoch wieder einmal die Rechnung ohne den Wirth gemacht; denn es kam Johann Casimir nicht ernstlich in den Sinn, wegen der „Kirche Gottes" sich von Wilhelm oder Marnix Gesetze vorschreiben zu lassen. Als praktischer Mann ließ Johann sich zuerst von den Staaten gute Summen vorschießen und setzte sich dann zu Gent mit Hembyze und Ryhove in Verbindung. Mord und Plünderung folgten seinen Fußstapfen. Dabei war die Zwietracht im eigenen Lager der Aufständischen groß, obgleich man natürlich nicht aufhörte, über Religionsfreiheit zu reden und zu schreiben. Marnix und Wilhelm, öffentlich dem Calvinismus huldigend, stritten nicht selten auf's Herbste mit einander. Jener warf dem Prinzen die Nachsicht und Lauheit in der Verfolgung anderer Secten vor; seinerseits aber rügte Wilhelm noch immer Marnix' Intoleranz und geistigen Hochmuth. Zum dritten Male ließ der Prinz sein alter ego nach Deutschland reisen, um auf dem Kölner Congresse von 1579 die Lage der Niederlande im Interesse des Oraniers zu schildern. Er rief mit eindringlicher Beredsamkeit in der Versammlung: „Wenn noch ein Tropfen von dem Blute unserer Vorfahren durch unsere Adern fließt, oder noch ein Funken Ehre in unserem Herzen glüht, so werden wir im Nothfalle lieber eines ehrenvollen Todes sterben, als eine so schändliche und verächtliche Sklaverei erdulden." Am 27. März 1580 schrieb er: „Wir setzen den König ab, denn er ist ein geschworener Feind der wahren Religion und des Wortes Gottes. Allein daraus folgern zu wollen, es sei nothwendig, einen Mann zum Fürsten zu erwählen, der zur wahren Religion gehört, ist ungereimt. Der liebe Gott will dadurch gepriesen sein, daß die Fürsten, welche er aufruft zu seiner Vertheidigung, ihn nicht kennen!" Wilhelm ließ die Sache gehen. Anjou kam nun, und Wilhelm hoffte, ihn, wie einst Matthias von Oesterreich, als Staffel zu eigener Größe zu verwenden. Sein Heer betrachtete aber das Unternehmen wie eine Art Streifzug. Es raubte und brannte wie die anderen; als es nichts mehr zu rauben gab, lief es aus einander; die Ueberreste schlossen sich den Demokraten an. Anjou selbst ließ den Namen eines ehr-, charakter- und talentlosen Mannes zurück. Nun reiste Marnix nach Frankreich, um den Herzog zur Rückkehr zu bestimmen, obgleich Wilhelms Verwandte und Freunde ihm eifrigst riethen, sich mit den „schlüpferigen und betrügerischen Franzosen" nicht weiter einzulassen, und obgleich sich mehrere Provinzen ausdrücklich gegen ein Bündniß mit Frankreich erklärt hatten. Am französischen Hofe sah Marnix Alles rosenfarbig. Der Herzog erschien ihm als ein Mann von reiner und aufrichtiger Treue, mit offenem Urtheil und außerordentlicher Beredsamkeit begabt, sanften und muthigen Charakters und, obgleich der „päpstlichen Religion" angehörig, dem „wahren Evangelium" nicht abgeneigt. Diesem Auserwählten Gottes wurde die Souveränität über die Niederlande angetragen, und Marnix war überzeugt, daß „der gute Gott die Sache auf besondere Art also geführt" habe. Nur mußte der Herzog von Anjou versprechen, Wilhelms Pläne, wo es auch sei, fördern zu helfen. Nach Marnix' Meinung sollte auch, bevor man Anjou huldigte, dessen Ehe mit der Königin Elisabeth von England die Freiheit der Niederlande, sowie die Einführung des „reinen Evangeliums" für immer sichern. Franz von Anjou hatte schon längst ähnliche Gedanken gehegt. Marnix zog daher mit einer Gesandtschaft junger Edelleute über den Canal und schrieb bald an seinen Freund van der Mylen, Alles gehe vortrefflich, Elisabeth sei sterblich in Franz verliebt; es scheine ausgemacht, daß sie ihn heiraten und Krieg gegen Spanien führen werde. Da wurden plötzlich die Verhandlungen abgebrochen; Elisabeth wollte sich die Sache weiter überlegen. Anjou kam nach Antwerpen, wurde am 19. Februar 1582 durch den Oranier mit dem Herzogsmantel bekleidet und der calvinistischen Geistlichkeit vorgestellt, konnte aber bald wahrnehmen, daß er buchstäblich zwischen zwei Stühlen saß. Auch die versprochenen Summen blieben aus. Nun sollte ein Gewaltstreich ihn retten. Unter dem heuchlerischen Geschrei: „Es lebe die Messe!" rückten seine Truppen im Januar 1583 in die Stadt Antwerpen ein, um sie zu plündern, und es entstand die sog. „französische Furie", die weder Calvinisten noch Katholiken verschonte. Nun begab sich Marnix nach seinem Landsitze West-Souburg auf der Insel Walcheren, und Anjou verließ bald darauf die Niederlande. Wilhelm rief Marnix von Walcheren zurück und überredete ihn, das Bürgermeisteramt der Stadt Antwerpen zu übernehmen. Marnix willigte ein, nicht aus Ehrsucht noch aus Uebermuth, sondern aus reinstem Edelmuth, wie er selbst erklärte. Am 30. November 1583 trat er sein neues Amt an; doch blieb seine Auctorität in Antwerpen eine sehr zweifelhafte. Man konnte ihm nicht vergessen, daß er die Franzosen in's Land gerufen hatte. Seine Stimme galt im Collegium der Schöffen nicht mehr als

…gabe unterzeichnet, Parma zog ein, …derte Cathedrale wurde den Ka… …gegeben. Marnix behauptete, die …habe die Uebergabe der Stadt er… …. Wir wissen jedoch, daß bei den ersten …verhandlungen, zwei Monate vor der …, Marnix dieselbe ohne Noth schon an… …. So dachten auch die Bürger, so später die …Staaten, deren Mißbilligung groß war. Sie …ihm nicht, den Fuß auf holländischen …zu setzen. Marnix nahm die Strafe sehr …ung auf und schrieb später sogar darüber: „Die Staaten sind sehr zufrieden mit mir gewesen; …wünschten sie, daß ich mich einige Zeit in der …fernung halten solle." Marnix fühlte nur all… …recht, „daß für lange Zeit seine Rolle aus… …spielt sei". Parma allein hielt seinen Helden in …ren. Mit dem Herzog und mit dem Präsidenten …von Artois blieb Marnix in stetem Briefwechsel. …Er barg sich eine Zeitlang unter dem Schutze des spanischen Gouverneurs in Antwerpen, während seine Familie auf seinem Gute in Seeland ver… weilte. Dem spanischen König und Parma schien es, als sei nun der rechte Augenblick gekommen, …um durch Marnix' Vermittlung die Insel Seeland zu bekommen. Eine unlängst durch den bekannten …See… Historiker Kervyn de Lettenhove aufgefundene, aus …Spanien an den Herzog von Parma gerichtete …Be… Depesche vom 15. September 1585 lobt den Her… …den zog wegen seiner Verhandlungen mit Marnix über …ganz die Auslieferung Seelands und ermahnt ihn, Mar… …keit nir gegenüber kein Geld zu sparen. Inzwischen reiste …es zu Marnix nach Walcheren ab, wo seine zweite Frau, …In ex… Katharina van Eekeren, tödtlich erkrankt war. Dort …aus der angekommen, wurde er durch den Rath von See… …Ueber… land verurtheilt, sein Haus in West-Souburg nicht …Calvini… zu verlassen, bis die Generalstaaten einen Ent… …durch seine schluß bezüglich seines Aufenthaltes gefaßt haben …forderte ihn würden. Die Staaten hatten also von der ge… …erklärte sich planten Auslieferung der Insel Wind bekommen …er sei nie und vereitelten Parma's und Marnix' Vorhaben. …Unterthanen Marnix' Gemahlin starb, und er verehelichte sich zum …desherrn zu dritten Mal mit Johanna de Lannoy, Wittwe von …willen Philippotte's Bruder Adrian de Bailleul oder van …wohin der Belle. Allmälig wurde er den Generalstaaten gleich… …aufrichtigen gültig. Er selbst bemühte sich, seine spanische Gesin… …rat Marnix nung vergessen zu machen, konnte aber vorläufig kein …Parma's neues Staatsamt erhalten. So lebte er einige Zeit, …von Artois, bot wie er es seiner Behauptung nach wünschte, in der …zen Philipp Mitte der Seinigen. Er schrieb einige Aufsätze, …einen Ver… woraus seine damalige Gesinnung zu ersehen ist, …Land gültig z. B. die „Treuherzige Ermahnung". Diese be… …möglich, alle zweckte, den christlichen Gemeinden von Brabant, …einschließlich, Flandern, Hennegau u. s. w., welche noch „unter …Das Nämliche dem Kreuze sitzen", d. h. welche noch unter den …Herzog selbst. Am Katholiken wohnen, weise Verhaltungsmaßregeln …genehmigung des zu ertheilen. Darin behauptet er: „Die Päpste …mit Parma, und Cardinäle sind meistens leibhaftige Teufel oder …ungeachtet er nach… teuflische Mißgeburten und Monstra." Im Falle …gegen die Bür… die Brüder (die Calvinisten) unter den Finster… …am 7. August lingen in drohenden Gefahren leben, sollen sie

Acht geben, daß sie sich „mit den babylonischen Gefäßen nicht beschmutzen". — Auf Grund einer unterschlagenen Correspondenz unternahm Marnix nun wieder einmal eine Reise nach England. Ein gewisser Antonio von Portugal, Großprior der Malteser Commenturei von Crato, ein Abkömmling König Emmanuels des Großen, schien ihm nämlich damals die geeignete Person, einen Krieg gegen Philipp zu unternehmen, um das Reich seiner Väter wieder zu erobern. Diesen Gedanken hatte Marnix dem ehemaligen englischen Gesandten am Pariser Hofe und jetzigen Staatssecretär Walsingham als sehr vortheilhaft für die englische Politik dargestellt, da ein portugiesischer Krieg König Philipp nothwendigerweise von anderen, England feindlichen Plänen abhalten müsse. Elisabeth aber widersetzte sich energisch dem abenteuerlichen Plane. Als jedoch bald darauf, im J. 1588, die spanische Armada oder „unüberwindliche Flotte" an der englischen Küste von Stürmen zerstreut und zu Grunde gerichtet worden war, nahmen einige englische Edelleute und Glücksritter den Plan, Portugal für Don Antonio zu erobern, wieder auf. Letzterer hatte bereits früher in einem eigenhändigen Schreiben an Marnix den Gegenstand besprochen. Ist es da nicht mehr als wahrscheinlich, daß Marnix durch die Reise nach England bezweckte, den Vermittler für die dortigen Freiwilligen zu spielen, welche in der Stärke von 20000 Mann als eine Art Freibeuter, ähnlich den Wassergeusen, dem Zuge sich anschließen wollten? Der Plan war jedoch mangelhaft angelegt und scheiterte kläglich in der Ausführung. Noch einmal warf Marnix sich als politischer Vermittler auf. In der Person Heinrichs von Navarra glaubte er endlich den wahren „Gottesgesandten" gefunden zu haben, den der Herr zum Schutze „seiner Kirche" auserwählt habe. Schon im Anfang der Belagerung von Paris, im Jahre 1590, war Marnix zu dem Bourbonen gepilgert. „Es gefiel dem Könige," so schreibt er von diesem Versuche, „mich in die Reihen seiner besonderen Diener aufzunehmen und auf meinen Rath zu hören. Er befahl mir, dieweil ich in niemandes Dienst stand, mich als seinen Rathsmann zu betrachten." Heinrich schenkte dem neuen Rathsmanne auch 600 Kronen, „damit", so erzählt Marnix selbst, „dieser ihn bei dem Prinzen Moritz von Oranien und den Generalstaaten empfehlen möge". Seine Rückkehr scheint dem calvinistisch gesinnten Prinzen Moritz willkommen gewesen zu sein. Dieser beurtheilte ihn übrigens nach seinem richtigen Werth; so schreibt er z. B., wenn Marnix auch König Heinrichs Privatdiener sei, so werde es ihm doch leicht werden, „zwei Herren zu dienen". Am Ende seines Lebens hatte Marnix noch von dem Undank und der Mißgunst des Prinzen Moritz zu leiden, bevor er die Ruhe an anderer Stelle (Repos ailleurs, wie sein Wahlspruch lautete) erst finden sollte.

Schon lange hatte er über Luthers Bibelübersetzung geklagt. Er behauptete, keine Uebersetzung habe sich von dem Sinne des hebräischen Textes weiter entfernt als diese, und aus einer so fehlerhaften deutschen habe man eine niederländische Uebersetzung angefertigt. Daher faßte er den Plan, selbst eine neue Uebersetzung herzustellen. Er zog nach Leyden und ließ sich in der Mitte der calvinistischen Gelehrten nieder, froh seiner endlich gewonnenen Ruhe. Aber kaum hatte er die Genesis fertig gebracht, so unterbrach der Prinz seine Arbeit und sendete ihn nach dem Fürstenthum Oranien, um die Rechte des Hauses von Nassau gegen die Uebergriffe des Verwalters Desdignières zu vertheidigen. Auch diese Mission blieb, wie die meisten früheren, erfolglos, und „von dort an", schreibt er selbst, „ging ich unter". Den Heimgekehrten lud niemand ein, seine Uebersetzung wieder aufzunehmen. Er widmete seine letzte Kraft einer großen Vertheidigungsschrift über die hauptsächlichsten Thaten seines Lebens, welche durch den bittern Angriff eines Ungenannten veranlaßt war. Es war dieß die „Apologetische Antwort Philipps van Marnix auf eine berüchtigte Schmähschrift, welche in seiner Abwesenheit anonym und ohne Angabe des Druckers veröffentlicht wurde durch einen gewissen schamlosen Menschen, der sich den Titel eines deutschen Edelmannes gibt und sein Pamphlet Antidotum nennt u. s. w., in welchem die Ehre der Diener und des Dienstes des Wortes Gottes entweiht und beschimpft worden ist". Die Schrift erschien im J. 1598 und war den „Herren General-Staaten der vereinigten Provinzen" dedicirt. In dieser Selbstvertheidigung, welche vielen Historikern als eine der zuverlässigsten Quellen zur Beurtheilung des Autors erschien, sucht Marnix, nach einer eingehenden Besprechung seiner Hauptthaten, nachzuweisen, wie die Verleumdung und die Angriffe auf seine Ehre ihn der Uebersetzung der Bibel enthöben.

Sonach schloß Marnix seine Laufbahn als Schriftsteller, wie er sie als solcher begonnen hatte. Seine ganze politische Laufbahn war mit einer Spottschrift eröffnet worden, welche auch in der deutschen Literatur durch Fischarts Uebersetzung bezw. Bearbeitung allenthalben bekannt geworden ist. Er gab dieselbe in den ersten Jahren seines Aufenthaltes in Breda heraus unter dem Titel Den Byencorf der heylighe roomsche kercke, „Der Bienenkorb der heiligen römischen Kirche, eine deutliche und gründliche Erklärung der Missive von Gentianus Hervet, kürzlich in französischer und deutscher Sprache herausgegeben. Gerichtet an die Irrenden im christlichen Glauben". In Fischarts Uebersetzung heißt dieses Werk „Bienenkorb des hailigen roemischen immenschwarms, seiner hummelszellen oder himmelszellen, hurnaußnäster, brämengeschwürm und wäspengedoeß, samt läuterung der hailigen roemischen kirchen honigwaben, u. s. w., durch Jesuwalt Pikhart". Der Byencorf erschien schon im J. 1569, als Marnix 31 Jahre zählte; erst später aber wurde Marnix als Verfasser desselben bekannt. Im 16. und 17. Jahrhundert erschienen davon eine Reihe von Aus-

gaben, im 18. Jahrhundert nur noch zwei. Der Verfasser verbirgt sich hinter dem Pseudonym Isaac Rabonetus van Loven, Licentiat der päpstlichen Rechte. Das Werk ist spöttischerweise dem neuen Bischof van Son oder Sonnius von Herzogenbusch, „dem Vater aller neuen niederländischen Bischöfe", gewidmet. Der berühmte Sonnius trat bekanntlich nach Granvella an die Spitze der Bewegung zur Umgestaltung der niederländischen Bisthümer. Dadurch gewann die kirchliche Neuordnung die ihr damals höchst nothwendige Unterstützung, und Sonnius hätte statt des Hohnes den Dank der Niederländer durch den Widerstand verdient, welchen er mit vielen seiner geistlichen Collegen gegen die durch den Herzog von Alba ausgeschriebene „zehnprocentige Steuer" leistete. Wie der Titel, so ist das ganze Werk eine Parodie. Sogar die Bibeltexte, welche dutzendweise in dem Werk angeführt werden, erhalten durch Marnix' Feder eine entgegengesetzte Bedeutung. Das Buch strotzt von Behauptungen, deren Falschheit Marnix zweifelsohne nicht einsehen wollte. Die Arbeit soll das Gegenstück der Schrift eines französischen katholischen Theologen Gentianus Hervet sein, der sich durch die Uebersetzung griechischer Schriftsteller und mehr noch durch Vorträge über kirchliche Disciplin auf dem Trienter Concil bedeutenden Ruhm erworben hatte. Als dieser Gelehrte Generalvicar des Bisthums Noyon wurde und Streitschriften gegen die französischen Hugenotten drucken ließ, trat Marnix zur Widerlegung gegen ihn auf. Er theilte sein Werk, nach dem Beispiel des Gegners, in sechs Hauptstücke ein. Das erste spricht von der Art und Weise, wie man die Ketzer behandeln soll, die „verbrannt werden müssen". Das zweite erörtert die Kraft der heiligen Schrift und versucht nachzuweisen, wie weit die katholische Lehre von dem Geiste der Bibel abweiche. Das dritte behandelt die Beichte und andere Sacramente und verspottet ihre Zahl. Das vierte beschäftigt sich mit der Verehrung und „Anbetung" der heiligen Bilder; das fünfte mit den guten Werken, deren angeblicher Werth verhöhnt wird; das sechste mit der Heiligkeit des Papstes und der „Pfaffen". Schließlich wird die Bedeutung des Titels „Bienenkorb" in beißend witziger Weise erklärt. Mancher historische Fehler in dem Buche ist allerdings mehr der Unwissenheit als der Bosheit des jungen Verfassers zuzuschreiben, allein in seinem Hasse fügt Marnix den heiligen Namen Jesus und Maria gotteslästerliche Epitheta bei und nennt die heiligen Jungfrauen „einen Haufen Fräuleins". Natürlich bespöttelt er auch die plastische Kunst und redet dem Ikonoklasmus das Wort. Sogar eine Darstellung verschiedener Abschnitte aus dem Leben des Gottessohnes läßt er nicht zu. In schmachvoller Weise verhöhnt er das Zeichen des heiligen Kreuzes sogar bei der Taufe. Die Hymnen an das heilige Kreuz erscheinen ihm lächerlich, und den Schluß vieler Kirchengebete: „durch Jesus Christus, unsern Herrn", befleckt er mit dem schändlichen Ausdrucke: „die Butter (oder „das Gewürz", wie es Fischart bezeichnet), die Alles verbessert". Die herrlichen Strophen Stabat Mater, Intemerata, Ave maris stella, Salve Regina sind ihm nichts als „liebenswürdiges Geplauder". Den kirchlichen Gehorsam schildert er also: „Wenn die Kirche etwas vorschreibt, was der heiligen Schrift widerspricht, soll man der Bibel einen ehrenvollen Passe-port oder ein Begleitschreiben geben." „Wenn sie (der Papst und die Bischöfe) am hellen Mittag behaupten, es sei finstere Nacht, so sollen wir dieß unmittelbar annehmen, wie einen Glaubensartikel, und schnell zu Bett gehen." Wo von Opfer und guten Werken die Rede ist, lesen wir in Fischarts wörtlicher Bearbeitung: „Sollte er nit billich die erbsunde samt der ganzen schuld quit schelten, so man in so erlich bezählt mit wachs (als Beispiel wird die Osterkerze bespöttelt), Schmalz, schmer und Spaichel? So gibt ers ja nicht umsonst." Die Schmähungen gegen die sieben heiligen Sacramente, das heilige Meßopfer, die Bischöfe, die Päpste entziehen sich der Wiedergabe. Schwer ist es, zu bestimmen, ob etwa noch bei diesem Buch andere Schriftsteller betheiligt waren. Nach Marnix' Tode erschien in französischer Sprache ein ganz ähnliches Buch unter dem Titel „Bild der Religionsverschiedenheiten", welches manche oberflächliche Leser als eine Uebersetzung des Bienenkorbes betrachteten. Es scheint im Gegentheil ein französisches Original zu sein, nach welchem Marnix seinen Bienenkorb bearbeitet hatte. Merkwürdigerweise erschien letztere Schrift im J. 1569, während das französische Vorbild — wie der Herausgeber behauptet — auf Marnix' ausdrücklichen Wunsch erst nach dessen Tode im J. 1599 an die Oeffentlichkeit trat. Selbst Marnix' Bewunderer bezweifeln, daß er in seinem bewegten Leben, fern von allen Bibliotheken, ein so mit Gelehrsamkeit angefülltes Werk wie das „Bild der Religionsstreitigkeiten" hätte schreiben können. Nicht weniger merkwürdig sind Marnix' gereimte Psalmen, deren Bearbeitung nach dem hebräischen Urtexte für sich allein schon mehrere Jahre in Anspruch nahm. Nach den neuesten Untersuchungen ist Marnix auch der Dichter des berühmten Volksliedes Wilhelmus von Nassouwen, worin der Prinz selbstredend eingeführt wird und eine kurze Apologie seiner Handlungen gibt, seinen eigenen Muth, seine Frömmigkeit hervorhebt und vor Allem die feierliche Versicherung gibt, „daß er dem Könige von Hispanien stets treu gedient habe". Marnix schrieb aber in der Volkssprache nur für das große Publikum. Die meisten seiner Schriften sind französisch und theilweise auch lateinisch abgefaßt. Seine Correspondenz führte er fast ohne Ausnahme französisch, auch wenn er sich an die Generalstaaten oder an den Prinzen von Oranien wendete. Die Abhandlung über die Vortheile, welche die Uebergabe aller Provinzen an den König von Frankreich bringen würde, ist natürlich in französischer Sprache geschrieben: Mémoire pour faire

voir qu'il convient d'offrir au Roy de France toutes les provinces. Im J. 1589 bereicherte Marnix von Leyden aus die Welt mit der obengenannten Trouwe vermaninge etc. An diese Arbeit schloß sich einige Jahre später eine Schrift an gegen die sog. Inspirirten (geestdrijvers), wozu Marnix auch die Taufgesinnten (doopsgezinden, Teleiobaptistae) rechnete, gegen welche Calvin sich in Genf schon sehr kräftig erhoben hatte. Im J. 1595 gab er ein Werk gegen alle Wiedertäufer heraus, genannt Ondersoeckinge ende grondelyke Wederlegginge etc., „Untersuchung und gründliche Widerlegung der Lehre der Inspirirten in Betreff des geschriebenen Gotteswortes im Alten und Neuen Testament zusammengefaßt, sowie eine Untersuchung dieser Lehre ihrem Grundsatze gemäß". Man hat Marnix seiner Zeit beschuldigt, nach dem Beispiel seines Lehrmeisters alle Nichtcalvinisten zum Tode verurtheilen zu wollen. Er erklärt diese Anklage für falsch, sagt aber gleichwohl deutlich, daß die Obrigkeit das Schwert führen solle zur Vertilgung und Ausrottung jener Ketzer, die Karl V. in seinen Placaten erwähnt. Denn diese Ketzer, meint er, haben den Tod verdient. „Aber wir," fährt er weiter fort, „wir Söhne des Propheten, sind keine Ketzer, sondern die anderen (die Wiedertäufer). Wären wir solche Ketzer, so würden wir hundertmal nach einander den Tod verdienen." Man lasse keine Freiheit des Gottesdienstes zu; „wenn es jedem freiständе, irgend einer beliebigen Religion anzuhangen, so würde ohne Zweifel der feste Grund gelegt sein zu öffentlicher Gottlosigkeit und spottender Verachtung jeder Religion, welche in unserer Zeit mehr und mehr die Ueberhand nehmen". Darum preist er auf's Höchste die Generalstaaten, welche „alle Nichtcalvinisten bekämpfen, die aufrichtig gesunde Lehre des Evangeliums befürworten und alle falschen Unterweisungen, Ketzereien und Irrthümer zu verhüten suchen". Marnix gab schon im J. 1566, also im Jahre des allgemeinen Bildersturmes selbst, den Urhebern dieses Vandalismus eine Ermuthigung unter dem Titel „Ueber die in den Niederlanden im J. 1566 heruntergeworfenen Bilder". Diese im J. 1571 zuerst gedruckte Schrift hatte den unläugbaren Zweck, den Bildersturm gegen den Angriff eines Lutheraners zu vertheidigen. Die Bilderstürmer waren in seinen Augen „dieselben Leute, welche wegen des Namens Christi Jesu beinahe 50 Jahre lang unausgesetzt verfolgt wurden"; „man soll auf diese Eiferer auch nicht von oben herabschauen wie auf einen tollen Haufen und sie nicht mit dem Schimpfnamen ‚Bilderstürmer' brandmarken". „Die Bewegung sei ein Werk der göttlichen Vorsehung, die Hand des Menschen nur ihr Instrument"; . . . „der Geist Gottes lasse sich aber kein Maß und Ziel vorschreiben". Der liebe Gott habe also den Gedanken der Entfernung heiliger Bilder in ihren Busen gelegt, und es sei nicht zu beweisen, behauptet der Verfasser, daß hier ein durch menschlichen Geist ausgedachter Plan vorgelegen habe. Der „Untersuchung" folgte eine Gegenschrift, deren Verfasser unbekannt geblieben ist: „Gegengift zu den blutdürstigen und giftigen Rathschlägen u. s. w. von Ph. de Marnix". Der Verfasser, ein Zeitgenosse von Marnix, wirft letzterem in dieser Schrift nicht nur seine Freigebigkeit in Todesurtheilen, sondern noch eine ganze Reihe wenig lobenswerther Handlungen vor. Darauf veröffentlichte Marnix die „Replik" von entsprechender Ausdehnung, welche oben erwähnt ist (Réponse apologétique). Zu seinem Unglück ist aber schon längst bewiesen worden, daß die Hauptpunkte der gegen ihn gerichteten Anklage in seiner Apologie ganz und gar nicht widerlegt sind. Marnix sagt darin, er habe die Katholiken ihrer Freiheit niemals berauben und die Geistlichen sogar im Besitze ihrer Güter lassen wollen. Er hat aber als einzigen Beweis für diese Behauptung den schwachen Versuch, die Volksmänner in Gent zur Ruhe zu bringen, welche mit Dathenus die calvinistische Werbefahne aufpflanzten, und behauptet sogar: „es sei eine ebenso verabscheuungswürdige Narrheit (sottise détestable), jeden seiner Ueberzeugung gemäß leben zu lassen, wie die, einen Giftmischer zu verschonen". — Marnix verschied zu Leyden am 15. December 1598 im Alter von 68 Jahren und hinterließ aus zwei Ehen drei Töchter und einen Sohn, der als Hauptmann in der holländischen Armee diente; eine vierte Tochter war ihm durch den Tod entrissen worden. Seine dritte Ehe blieb kinderlos. Marnix war ein Mann „von unermüdlicher Thatkraft, mit außerordentlichem Gedächtniß, merkwürdig in jeder Hinsicht" (van grooten bedryve, besogne, memorie, ja singulier in alles). Seine Thatkraft hat einen mehr als adäquaten Ausdruck in seinem ruhelosen Leben gefunden. Eine Sammlung seiner Werke, besorgt von E. Quinet und A. Lacroix, erschien unter dem Titel Oeuvres de Ph. de Marnix de Sainte-Aldegonde, 9 vols., Bruxelles 1856—1860; daran reiht sich im Auftrage der Marnixvereeniging (seit 1871 bestehend) Ph. van Marnix van Ste-Aldegonde, Godsdienstige en kerkelijke geschriften, uitgeg. m. histor. inleid. en taalkund. ophelder d. J. J. v. Toorenenbergen, 3 voll., 's Gravenhage 1871—1878; einzelne Briefe bei Groen van Prinsterer, Archives de la Maison d'Orange-Nassau, II. VI., Leide 1835. 1839. (Vgl. W. Broes, Ph. van Marnix, Amsterdam 1838; Th. Juste, Vie de Marnix de Ste-Aldegonde, Brux. 1858; P. Alberdingk Thijm, De vroolyke historie van Marnix, Leuwen 1876, franz. von Ruckmans, Brux. 1877; Derſ., Ph. van Marnix, Vereinsschrift der Görresgesellschaft, Köln 1882; Diegerick, Notice sur Daten, Brux. 1862; Goethals, Lectures III, Brux. 1838; Bulletin de l'Acad. de Belgique, 2e Sér. XXXIV, 1872; 3e Sér. III, 1882; P. V. Bets, De Pacificatie van Gent, Leuven 1876; Blaupot ten Cate, Geschiedenis

der Doopsgezinden in Holland, Amst. 1847; Bakhuizen van den Brink, Studiën en Schetsen I, Amst. 1863.) [Alberdingk Thijm.]

Maroniten, Name eines syrischen Volksstammes und einer Religionspartei, der einzigen compacten unter allen orientalischen Christen. Auf einem Flächenraum von etwas über 50 Q.-M. gibt es am Libanon und Antilibanon heute etwa 280 000 Maroniten (Annalen d. Verbr. d. Gl., Straßb. 1878, 302; sonst nahm man, wie z. B. die Not. stat. vom Jahre 1843 bei O. Mejer, Die Propag. I, 524, eine halbe Million an). Als Städtebewohner befinden sie sich in dem Landstrich von Aleppo bis südlich Nazareth; als fleißige Landbewohner haben sie die Abhänge des Libanon von Tripolis bis Safed, fast ausschließlich aber den Bezirk Kesrawan (Kesroan) inne. Weiter finden sich auf Cypern etwa 1400 Maroniten, einzelne auch in Aegypten, im Königreich Griechenland, sowie in Rom. I. Die Entstehungszeit der Maronitenpartei als einer ursprünglich häretischen Secte wird ebenso verschieden angegeben, wie die Herkunft ihres Namens. Daß die Maroniten, wenn auch nicht sämmtlich, von Anfang an Monotheleten (s. d. Art.) waren, und daß ihr Name beim ersten Auftauchen als Ketzername erscheint, wird jetzt wohl mit Recht allgemein angenommen. Die neueren maronitischen Schriftsteller, wie Faustus Naironus (Diss. de orig., nom. et relig. Maron., Rom. 1679, und dessen Euoplia fid. cath. rom. hist.-dogm., Rom. 1694), Abraham Ecchellensis (Epist. ad Morin., d. d. Rom. 13. Julii 1654, in den Antiqq. Eccl. Or., Lond. 1682, cap. 85, p. 449) und Joseph Simon Assemani (Bibl. Or. I, 506 sqq.), behaupten zwar, die Maroniten seien nie Monotheleten, sondern stets katholisch gewesen; man verwechsle nur mit ihnen die Mardaiten. Dagegen wird aber geltend gemacht, daß die Mardaiten oder Marden (מַרְדֵי, Mardi) ein kriegerisches Volk in Armenien gewesen, von dem sich nur ein Bruchtheil ganz kurze Zeit auf dem Libanon aufhielt. Constantin IV. Pogonatus hatte nämlich 676 als Besatzung auf den Libanon 12 000 mardaitische Krieger versetzt, welche Justinian II. schon 687 wieder von da zurückzog (Theoph., Chronogr. ad a. 676. 687; vgl. auch Anquetil-Duperron, Recherches sur les migrations des Mardes, in den Mémoires de l'acad. des inscript. L, 1808, 1 ss.). Von ihnen sind die Maroniten immer unterschieden worden, und wenn diese in ihren späteren Kämpfen um ihre Unabhängigkeit gegen Griechen und Araber wirklich Mardaiten genannt wurden, so wollte man sie damit nur als Aufrührer kennzeichnen. Was ihre Häresie betrifft, so führt sie Patriarch Germanus von Constantinopel (De haer. et syn. c. 44, bei Mai, Spicil. VII, 65) als Gegner des sechsten allgemeinen Concils auf, und Johannes Damascenus, bei dem der Name Maronit zum ersten Mal vorkommt (De rect. sent. n. 8, bei Migne, PP. gr. XCIV, 1432), nennt sie geradezu Häretiker. Auch ein Zusatz der Schrift des Presbyters Timotheus von Constantinopel (De recept. haer., Migne LXXXVI, 65, vgl. not. 53), welcher Zusatz sich freilich nicht in allen Handschriften findet, nennt sie Häretiker, die das vierte, fünfte und sechste allgemeine Concil verwerfen, dem dreimal Heiligen die Kreuzigung beilegen und nur Einen Willen und Eine Thätigkeitsform in Christus anerkennen. Der Patriarch Eutychius von Alexandrien (gest. 939) berichtet in seinen Annalen (II, 191): „Zur Zeit des Kaisers Mauricius lebte ein Mönch, Namens Maron, welcher behauptete, Christus habe zwei Naturen und Einen Willen. Seine Anhänger wurden Maroniten genannt. Nach seinem Tode bauten sie ein Kloster und nannten es nach Maron, dessen Glauben sie bekannten." Eutychius bezeichnet dann alle Häupter der Monotheleten als Maroniten. Trotz der falschen Chronologie — zur Zeit des Mauricius (582—602) war von Monotheletismus noch keine Rede, und das berührte Kloster bestand schon gegen 200 Jahre — ist sein Bericht nicht zu verwerfen. Die Maroniten unterscheidet er bestimmt von den Monophysiten, was bei Damascenus und bei Timotheus nicht der Fall ist. Der historische Irrthum beruht auf der Verwechslung des ältern Maro mit einem jüngern. Wilhelm von Tyrus endlich (de Bello sacro 22, 8) erzählt die Rückkehr der Maroniten von der Häresie um 1182 in folgenden Worten: „Da man nach Saladins Krieg (im Reiche Antiochien) des zeitlichen Friedens genoß, erlitt eine syrische Nation, die in Phönicien am Berge Libanon die Stadt Byblus bewohnt, eine große Veränderung ihres Zustandes. Nachdem sie 500 Jahre lang dem Irrthume eines Häresiarchen Maro ergeben war, so daß sie von ihm den Namen Maroniten führten und, von der orthodoxen Kirche abgesondert, ihren eigenen Gottesdienst hielten, bekehrten sie sich durch göttliche Eingebung, kamen zu dem Patriarchen von Antiochien, Aimerich, dem dritten unter den lateinischen Patriarchen, und wurden nach Abschwörung ihres Irrthums mit der wahren Kirche wieder vereinigt. Sie erklärten sich bereit, die Vorschriften der römischen Kirche anzunehmen und zu beobachten. Es waren über 40 000 Menschen, die den ganzen Strich am Libanon innehatten und den Lateinern im Kriege wider die Saracenen sehr nützlich waren. Der Irrthum des Maro und seiner Anhänger ist und war, wie man in der sechsten Synode lesen kann, daß in Jesu Christo nur Ein Wille und Eine Wirkung sei und von Anfang an gewesen sei. Doch hatten sie nach ihrer Absonderung noch einige andere schändliche Lehren angenommen." Diese und andere Berichte über den Monotheletismus der Maroniten werden von ihren Vertheidigern nicht völlig entkräftet. (Vgl. Renaudot, Hist. Patr. Alex., Par. 1713, 149; Thomassin P. 1, l. 1, c. 24, n. 1; Le Quien, Or. christ. III, 1—41; J. a Bennettis O. Cap., Privileg. S. Petri vindic., Rom. 1755, u. A.) Was den Ursprung des Namens Maroniten be-

trifft, so leiten ihn Einige von Maronia, der Gegend zwischen Antiochien und dem Libanon, Andere von der Stadt Maronea ab, die nicht weit vom Libanon lag und Bischofssitz gewesen sein soll; am richtigsten ist wohl die Ableitung des Timotheus (l. c.) von dem Kloster Maro: Μαρωνῖται δὲ κέκληνται ἀπὸ τοῦ μοναστερίου αὐτῶν Μάρω καλομένου ἐν Συρίᾳ. Uebrigens war der Name Maro als Personenname in Syrien häufig. Bischof Theodoret von Cyrus (Relig. hist. c. 16. 21. 22. 24. 30, ed. Sirmond, Par. 1642, III, 845. 855. 869. 872. 894) beschreibt das Leben eines heiligen Priesters Maro, der 370—410 bei Cyrus in Syrien als Einsiedler lebte, und in dessen Gebet der hl. Chrysostomus in einem aus dem Exil geschriebenen Briefe (Epist. 36) sich empfahl. Nur den Cult dieses hl. Maro erkennt Rom an; ihn rechtfertigte Benedict XIV. (Epist. ad Nicol. Lercar. 28. Sept. 1753, in Bull. Bened. XIV, IV, 85). Dieser hl. Maro stiftete mehrere Klöster; das berühmteste, das seinen Namen trug, lag am Orontes, zwischen Apamea und Emesa (Boll. Febr. II, 766 sq.), das auch Procopius unter den von Justinian restaurirten Gebäuden erwähnt. Die Mönche dieses Klosters St. Maro wurden nach demselben Maroniten genannt; vielleicht wurde das kleine Völklein, das sich um dieses Kloster her gesammelt hatte, gleichfalls schon damals mit dem Namen Maroniten bezeichnet. Den Monophysiten gegenüber erscheinen diese Mönche stets als Vorkämpfer der Sache der Katholiken Syriens. So ist Alexander, Abt des Klosters St. Maro, in dem Schreiben der syrischen Mönche an Papst Hormisdas 517 an erster Stelle unterschrieben (Hard. II, 1032). Nach und nach scheinen einzelne Mönche die herrschenden Irrthümer in sich aufgenommen zu haben, so namentlich der jüngere Johannes Maro, der zu Ende des 7. Jahrhunderts in dem Kloster St. Maro lebte. Einige halten ihn zwar gleichfalls für einen Heiligen, wie den ältern Maro (Acta ex Steph. Eden. Vindic. Maron. 1, 7 sqq.; Assemani, B. Or. I, 496 ad 506; Quaresmius, Hist. terrae sanctae, Antwerp. 1639, I, 96); Andere dagegen bezweifeln, wohl mit Unrecht, seine Existenz (Renaud., Lit. Or. II, Diss. de Syr. Melch. 7; Le Quien II, 742); wieder Andere, wie Eutychius, Wilhelm von Tyrus u. s. w., machen ihn sogar zum Urheber des Monotheletismus. Patriarch Macarius von Antiochien soll ihn 676 zum Bischof von Botrys geweiht haben; nach den Erzählungen der Maroniten that dieß ein päpstlicher Legat. Bald nachher sammelten sich die von Kaiser Constantin IV. verfolgten und aus dem griechischen Reiche vertriebenen Monotheleten um das Kloster St. Maro, sei es, daß sie hier Gleichgesinnte wußten, sei es, daß sie bei den freien Mönchen und Bewohnern des Libanon nur Schutz und Sicherheit suchten; jedenfalls wurden durch diese Einwanderer die monotheletischen Irrthümer hier weiter verbreitet. Die auf diese Weise verstärkte, der Mehrzahl nach dem Monotheletismus huldigende Völkerschaft gab ihrer Selbständigkeit in Glaubenssachen dadurch Ausdruck, daß sie, nachdem Patriarch Macarius auf der sechsten allgemeinen Synode abgesetzt worden war, oder, wie Assemani (l. c.) sagt, nach dem Tode von dessen Nachfolger Theophanes (688), den Johannes Maro mit dem Titel eines Patriarchen von Antiochien zu ihrem geistlichen Oberhaupte wählte. Quaresmius (l. c.) läßt ihn vom Papste zum Patriarchen ernannt werden. Die Erhebung des Johannes Maro zum Patriarchen sahen weder die Griechen gern noch die Jacobiten, welche damals den Patriarchenstuhl von Antiochien innehatten. Sie nannten die Anhänger desselben, entweder nach ihm oder weil der Ursprung seines Patriarchats das Kloster St. Maro war, nun allgemein Maroniten. Er wie seine Anhänger erkannten übrigens bald, daß sie ihre Selbständigkeit in Glaubenssachen, sollte sie den theologisirenden Kaisern gegenüber gewahrt bleiben, nur auf Grund einer vollen politischen Selbständigkeit wahren könnten. Sie kündigten daher dem Kaiser, von dem sie schon bisher fast unabhängig gewesen zu sein scheinen, den Gehorsam ganz auf und behaupteten auch in mehreren Kämpfen sich als freies, selbständiges, kriegerisches Volk, das weder die Araber noch die Türken zu unterwerfen im Stande waren. Da Johannes Maro und seine Nachfolger an den kriegerischen Unternehmungen ihres Volkes stets thätigen Antheil nahmen, übertrug man ihnen auch die weltliche Oberherrlichkeit, und so kam es, daß die geistliche und weltliche Macht bei den Maroniten längere Zeit in der Person ihres Patriarchen vereinigt war, bis die weltliche Regierung in die Hände aristokratischer Familien gerieth (vgl. die arabisch geschriebene Geschichte der Fürstengeschlechter des Libanon von dem protestantisch gewordenen Maroniten Scheich Thannus ben Jussuf el-Schediâk, Beirut 1859). Es scheint, daß die Maroniten, die bis in's 12. Jahrhundert unter eigenen Patriarchen in Abgeschlossenheit und kirchlicher Trennung lebten, keine klare Anschauung von ihrer Lehre hatten. Als sie zur Zeit der Kreuzzüge darüber unterrichtet wurden, traten sie „durch göttliche Eingebung", wie Wilhelm von Tyrus sagt, in Verbindung mit Rom.

II. Union mit Rom. Nachdem die Lateiner seit 1094 Antiochien behauptet und seit 1100 daselbst einen lateinischen Patriarchen eingesetzt hatten, näherten sich die Maroniten denselben, und die Päpste schickten an vier Patriarchen des 11. und 12. Jahrhunderts Schreiben, ja Johannes VII. (1151—1173) begab sich wegen einer Streitsache mit einer Abtissin selbst nach Rom (Nairon., Euoplia 67 sq.). Die erste förmliche, wenn auch noch nicht allgemeine Vereinigung mit Rom fand, wie aus Wilhelm von Tyrus bereits oben mitgetheilt worden, unter dem dritten lateinischen Patriarchen von Antiochien, Aimerich (1142—1187), statt, indem der Patriarch mit einigen Bischöfen die Irrthümer abschwor. Unter dem folgenden Patriarchen

Lucas (geſt. 1209) ſuchten zwei griechiſche Mönche die Maroniten durch Einführung neuer Irrthümer wieder von der Kirche zu trennen, und es gelang ihnen auch, den Patriarchen für ſich zu gewinnen. Allein deſſen Nachfolger Jeremias begab ſich nicht nur gleich nach ſeiner 1210 erfolgten Wahl nach Rom, wo er einige Jahre ſich aufhielt und ſelbſt dem vierten Lateranconcil 1215 anwohnte, ſondern erneuerte die Union auf einer Synode zu Tripolis (1230), wo 270 Anweſende durch ihre Unterſchrift den katholiſchen Glauben beſchworen (Nairon. 98 sqq.). Papſt Alexander IV. reſtituirte ihm 1254 den Titel eines Patriarchen von Antiochien, und dieſen behielten ſeine Nachfolger bei (Terzi, Syria sacra 52; ob ihm dieſer Titel wirklich gebühre, ſcheint von Benedict XIV. eine Zeitlang angezweifelt worden zu ſein, vgl. Bull. Bened. I, Append. 390). Lucas II. mußte 1290 wegen monotheletiſcher Geſinnung auf einer Synode abgeſetzt werden. Von da an blieben die Maroniten von allen Orientalen dem heiligen Stuhl am treueſten ergeben. Freilich verharrten Einzelne noch im Irrthum, und die Unirten ſelbſt wurden manchmal rückfällig oder ließen Mißbräuche unter ſich aufkommen. Dieß ſcheint beſonders auch unter Patriarch Johannes der Fall geweſen zu ſein, an den Papſt Eugen IV. im J. 1440 den Minoriten Anton von Troja als apoſtoliſchen Commiſſar abſandte, um ihn von der Union der Griechen in Kenntniß zu ſetzen (Wadding a. 1440, n. 7). Papſt Nicolaus V. forderte dann den Patriarchen abermals auf, an der mit Eugen IV. geſchloſſenen Union feſtzuhalten, und bezeichnete ihm den Erzbiſchof Andreas auf Cypern als Organ, durch welches er ſich an den heiligen Stuhl wenden könne (Kunſtmann in der Tübing. Quartalſchrift 1845, 45). Eugen IV. hatte nämlich zur Erzielung einer allgemeinen Union den Erzbiſchof Andreas von Rhodus nach Cypern geſandt, und es gelang demſelben, den maroniſchen Biſchof Elias ſammt Clerus und Volk zu gewinnen. Elias ordnete einen gewiſſen Iſaac ab, um dem Papſte ſeine Unterwerfung zu verſichern, der dann durch Bulle vom 7. Auguſt 1445 verbot, die Maroniten ferner noch Häretiker zu nennen. Elias' Nachfolger war der gelehrte Gabriel Barclai; dieſer veranſtaltete eine Sammlung der Briefe, welche von Innocenz III. bis zu Leo X. an die maroniſchen Patriarchen waren geſchickt worden. Erfolgreich wirkte außer anderen Miſſionaren unter den Maroniten auch der Minorit Griſon von 1450—1475. Patriarch Petrus II. ſandte denſelben an Papſt Paul II.; dieſer ſchickte ihn 1469 mit einem Schreiben zurück, worin er die geiſtliche und weltliche Gewalt des Patriarchen beſtätigte und ihm Uebereinſtimmung mit der Kirche empfahl. Als Simon Petrus 1514 in Rom um Beſtätigung nachſuchte, erhielt er ſie 18. Juli 1516 von Leo X. nebſt der Erklärung, daß die Maroniten in allen das Seelenheil betreffenden Punkten mit der römiſchen Kirche übereinſtimmten. Die Briefe des Patriarchen und ſeiner Biſchöfe, welche drei Abgeordnete zum Lateranconcil geſandt hatten, wurden in der Sess. XI am 19. December 1516 verleſen (Kunſtmann 46). Moſes Accarenſis (1524—1567), der, wie ſeine Vorgänger, um Miſſionare zum Unterricht der Maroniten in der lateiniſchen Sprache und im römiſchen Ritus bat, erhielt von Pius IV. ein Schreiben vom September 1562 (Kunſtmann 48 ff.). Dem Patriarchen Michael überſchickte Gregor XIII. das Pallium (1579). In ſeine Regierung fällt die Errichtung des maroniſchen Collegiums in Rom. Gregor XIII. wollte erſt für die nach Rom reiſenden Maroniten ein Spital errichten (Bull. Rom., ed. Taur. VIII, 438 sqq.); kaum ein halbes Jahr ſpäter gründete er aber dafür ein Collegium zur Bildung junger Maroniten (l. c. 475 sqq.). Auch Innocenz X. errichtete ein maroniſches Colleg zu Ravenna, das 1665 mit dem in Rom beſtehenden vereinigt wurde. Dieſes Collegium wurde, nachdem die franzöſiſche Occupation den größten Theil der Güter desſelben geplündert hatte, mit dem großen Seminar der Propaganda verſchmolzen (Mejer a. a. O. 423. 482). Aus demſelben gingen viele tüchtige Männer hervor, wie Georg Amira (1633 Patriarch), Gabriel Sionita, Abraham Ecchellenſis und die drei Aſſemani (ſ. d. Art.). Im September 1596 hielt der päpſtliche Legat Hieron. Dandini S. J. ein Nationalconcil der Maroniten, dem der Patriarch Sergius Riſius, die Erzbiſchöfe, Biſchöfe und mehrere Aebte anwohnten und bei dem 21 auf den äußern Cultus und die Verwaltung der Sacramente bezügliche Canones aufgeſtellt wurden (vgl. Missione apost. al Patr. Maron., Cesena 1656; Coll. Lac. II, 413 sqq.). Patriarch Joſeph II. Riſius (geſt. 1608) führte 1606 bei ſeiner Nation den verbeſſerten gregorianiſchen Kalender ein. Johannes XI., dem Paul V. 1610 das Pallium ſandte, war nach Terzi (l. c. 53) der Reſtaurator der bedrängten orientaliſchen Kirche (geſt. 1633). Gregor Amira (geſt. 1644) iſt Verfaſſer einer ſyriſchen Grammatik und anderer Schriften; gleichzeitig wirkte auch ſegensreich der Grammatiker, Dichter und Theologe Iſaac Sciadrenſis, Biſchof von Tripolis. Joſeph III. de Acurra (1644—1647) verherrlichte den Primat des Papſtes in einem epiſchen Gedichte. Zu ihm kam der Jacobite Andreas Abdulgal, um ſeine Häreſie abzuſchwören, und ward von dem folgenden Patriarchen Johannes XII. de Soffra (geſt. 1656) zum Erzbiſchof von Aleppo geweiht, in welchem Amte er viele Jacobiten in den Schoß der Kirche zurückführte. Georg de Beſhbel, erwählt 1657, ſtarb 1670 zu Kesroan. Einer der ausgezeichnetſten Patriarchen war Stephan Edenſis (geſt. 1704), der eine Chronik ſeiner Vorgänger (1095—1699) ſchrieb und unter dem der katholiſche Glaube und die Studien blühten. Auf Georg Blanſa (geſt. 1705) folgte Petrus Jacob II., dieſen ſetzten ſeine Biſchöfe unter der Anklage eines ärgerlichen Wandels auf einer Synode 1705 ab und wählten an ſeine Stelle Joſeph Benedicti

Clemens XI. erkannte denselben nicht an, sondern sandte einen Legaten, der eine neue Synode berief und den deponirten Petrus Jacob mit sich nach Sidon führte; die Propaganda sprach ihn frei, und so ward er 1713 restituirt (Bull. Rom. Contin., ed. Luxemb. 1627, I, 2, 425 sq.). An Petrus Jacob ließ Clemens XI. noch am 29. Januar 1721 ein freundliches Schreiben abgehen. Joseph IV. (1733—1742) und seine Synode erbat die Abordnung des Joseph Simon Assemani als päpstlichen Legaten zur Abhaltung des zweiten Nationalconcils, was Clemens XII. auch gewährte (Nouv. mémoires des missions de la Comp. de Jésus dans le Levant, Paris 1745, VIII, 868). Diesem Concil (1736) wohnten 14 maronitische, je 2 syrische und armenische Bischöfe und viele Priester bei. Es wurden die Trienter Beschlüsse angenommen, viele heilsame Decrete erlassen, die Zahl der Bisthümer von 16 auf 8 reducirt (Coll. Lac. II, 75 sqq.). Nach dem Tode Josephs IV. fand eine Doppelwahl statt; Benedict XIV. verwarf beide Candidaten und verlieh am 16. März 1743 dem Erzbischof Simon Evodius von Damascus das Patriarchat (gest. 12. Februar 1756). Tobias Petrus von Gaza, Erzbischof von Cypern, wurde 1756 regelmäßig erwählt. Joseph Petrus de Stephanis, seit 1766, wurde von Rom aus belobt wegen seines Eifers in Durchführung der Beschlüsse des Nationalconcils von 1736. Unter ihm hatte eine gewisse Anna Agemi eine Genossenschaft von Nonnen des heiligsten Herzens Jesu gestiftet, hatte für sich eine schwärmerische Verehrung, selbst bei Bischöfen, zu gewinnen gewußt und viele Irrthümer verbreitet. Benedict XIV. befahl 1748, die von ihr gestifteten Vereine aufzulösen, sie und die ihr ergebenen Nonnen in andere Klöster zu versetzen und die von ihren Wundern und ihrer Heiligkeit handelnden Bücher zu unterdrücken (Hergenröther, K.-Gesch., 3. Aufl., III, 553). Joseph Petrus, der sich für sie ausgesprochen, mußte 1779 suspendirt werden, wurde aber, als er sich reuig zeigte, 1784 restituirt. Michael Fadel starb noch vor seiner Bestätigung 1795 und Philipp Petrus Gemajel schon nach zwei Jahren (1797). Petrus Thian, seit 1797, resignirte 1809. Joseph Dolci, seit 1809, stellte auf einer Synode 1818 die so oft gestörte Einrichtung der Doppelklöster ab (gest. 1823). Unter Joseph Habaisci hatten die Maroniten schwere Kämpfe mit den Druſen zu bestehen. Auf Joseph Gazeno oder Ghazmes (1846—1855) folgte Petrus Paulus Massaad (Masshad), seit 1840 Titularbischof von Tarsus und Vicar des Patriarchen (1855—1890). Während seiner langen Amtsdauer hatte er schwierige Zeiten durchzumachen. So fielen in diesen Zeitraum der Aufstand der Landbevölkerung gegen die Scheikhs, das Blutbad des Jahres 1860, der Freiheitskampf Joseph Karams. Doch war Massaad durch seine Klugheit und seine hohe Klugheit den Zeitverhältnissen gewachsen und wußte sich das Vertrauen und die Achtung Aller zu wahren. Seiner jederzeit innigen Anhänglichkeit an den heiligen Stuhl gab er besonders Ausdruck bei dem Besuche, den er 1867 Pius IX. bei Gelegenheit des 18. Centenariums der heiligen Apostelfürsten abstattete. Der gegenwärtige Patriarch ist Johann Petrus Hagg oder Haddsch, früher Titularerzbischof von Baalbek; er war auch Richter am Gerichtshof des Landes und trug als solcher während seiner bischöflichen Amtsthätigkeit viel dazu bei, die Metualis vom Libanon zu entfernen (Annalen der Verbr. des Glaubens 1890, 340. 346 f.; Kathol. Miss. 1891, 115 f.).

III. Heutiger kirchlicher Zustand. 1. Der Patriarcha Antiochenus Maronitarum, der zunächst unter der Propaganda steht und dessen Jurisdiction sich von den Höhen des Libanon bis an die Küste von Tripolis herab erstreckt, residirt gewöhnlich im Kloster St. Maria von Kanobin, im Winter vielfach auch im Kloster Bkurka (Bkirky) im Districte Kesroan. Er wird von sämmtlichen Erzbischöfen und Bischöfen der Nation meist aus ihrer Mitte gewählt, gewöhnlich am neunten Tage nach Eintritt der Sedisvacanz (Bull. Propag. IV, 111. 226. 233. 247. 252. V, 1. 9). Der Gewählte muß ein Alter von 40 Jahren haben und wenigstens zwei Drittheile der Stimmen auf sich vereinigen. Am Tage nach der Wahl findet die feierliche Benediction und Inthronisation statt; Wähler und Gewählter wenden sich dann mit der Bitte um Bestätigung unter Vorlage der Acten nach Rom. Wird die Wahl nicht genehmigt, so tritt das päpstliche Devolutionsrecht ein. Die Rechte des Patriarchen sind folgende: Er kann a. Bischöfe einsetzen und weihen, auch Titularbischöfe ordiniren; b. alle drei Jahre die Diöcesen visitiren; c. Zehnten einsammeln lassen; d. Taxen für die ihm zustehenden Dispensationen erheben; e. ihm oder seiner Kirche hinterlassene Legate acceptiren; f. zu diesem Zwecke einen oder mehrere Einnehmer in die Diöcesen senden; g. die heiligen Oele weihen und auf die einzelnen Bisthümer vertheilen. Für die früheren Geldspenden bei Vertheilung der heiligen Oele und bei Ordinationen bewilligte ihm Benedict XIV. (Bull. I, 71—73) ein dem Betrag gleichkommendes subsidium charitativum. Endlich darf er alle Rechte und Reservate ausüben, die ihm von Rechts oder Gewohnheits wegen zustehen. Namentlich hat er das Recht, ein Nationalconcil zu berufen (Bull. Propag. IV, 113. 208), Abläße zu ertheilen, Anklagen gegen Bischöfe zu untersuchen und zu entscheiden, kurz die gewöhnlichen Befugnisse der Metropoliten zu üben (Hergenröther, Arch. f. Kirchenrecht VII, 343; Mejer I, 424 ff.). Zur visitatio liminum ist er nur alle zehn Jahre verpflichtet, was im Obedienzeide ausgesprochen ist. Seine Pontificalkleidung besteht in einer Kopfhülle (Maznaphta), ähnlich der Biruna bei den Nestorianern, in dem Phaino (Phaenolion), ähnlich dem Pluviale der Lateiner, in dem Orarion (Epitrachelion), ähnlich dem Omophorium (Pallium) der Griechen, endlich in einer

Tiara oder Mitra. Die Bischöfe haben nur das Pallium (eine Art Pluviale) und Mitra nebst Hirtenstab, der oben in ein Kreuz ausläuft; sie tragen auch Ring und Pectorale.

2. Die Erzbischöfe und Bischöfe ernennt der Patriarch. Der Name Erzbischof oder Metropolit (Mutran) ist bloßer Ehrentitel und heute mit den Bisthümern Aleppo, Beirut, Damascus, Tyrus und Sidon und Tripoli verbunden; die Oberhirten von Cypern, Heliopolis oder Baalbek und von Gibail und Botri führen den Titel Bischof. Das noch in letzter Zeit aufgeführte Bisthum Eden ist als Residentialbisthum seit etwa 20 Jahren eingegangen (über die früheren Bisthümer vgl. namentlich Gams, Ser. Epp. 457 sq.). Von den Titularbischöfen versehen zwei beim Patriarchen die Functionen von Vicarien für das Spirituelle und Temporelle; ein dritter verwaltet die Diöcese des Patriarchen; ein vierter hat das Richteramt über die Katholiken des Libanon, und ein fünfter ist Superior im Collegium zu Ain Warka. Ebenso ist der Agent des Patriarchen zu Rom Titularbischof (Poujade, Le Libanon, Paris 1860, 150 s.). Die Officialen der Bischöfe sind: der Archidiacon (Generalvicar), der Oeconom, der Bardut (eine Art Landdecan) und der Chorbischof. Beide letzteren haben das Recht, die Kirchen zu visitiren, neue Kirchen zu weihen u. s. w. Der Chorbischof der bischöflichen Residenz (Archipresbyter, Chûri-Episcûpe) hat in Abwesenheit des Bischofs den ersten Platz in der Cathedrale (Silbernagl 324 f.).

3. Die Pfarreien, deren im J. 1852 noch 356 gezählt wurden, werden durch freie bischöfliche Collatur besetzt (Bull. Propag. IV, 364), je nach Bedürfniß und Umständen bald mit Regularen, bald mit Weltpriestern. Priester ohne Gemeinde sind meistens im Dienste des Patriarchen. Letztere sind unverheiratet, während die eigentliche Pfarrgeistlichkeit, soweit sie aus Säcular geistlichen besteht, in der Regel verheiratet ist, da Priester und Diaconen die in den niederen Weihen giltig geschlossenen Ehen fortsetzen, aber nicht mehr zu einer zweiten Ehe schreiten dürfen. Erzogen wird der Clerus in drei Patriarchal- und mehreren Diöcesancollegien. Im Jahre 1843 gab es 5 Patriarchal- und 9 Diöcesanseminarien, vielfach im Patronatsrechte der Familien Stefani, Safir, Benedetti, wenigstens was die Ernennung der Vorstände betrifft (Moroni XLIII, 126; Mejer I, 524). Außerdem haben die Maroniten das Recht, sechs Scholaren nach Rom in das maronitische Collegium zu schicken, wo sie auf Kosten der Propaganda erzogen werden. Der Weltgeistlichen, die, wie die Mönche, vom Kriegsdienste frei sind, zählt man 1000—1100. Nach den Annalen (1885, 286) gibt es im Ganzen gegen 1900 Priester. Dabei sind eingerechnet

4. die Klostergeistlichen, deren man 800 nebst etwa 1000 Laienbrüdern im J. 1852 zählte. Sie befolgen die Regel des hl. Antonius (s. d. Art. Antonianer) und zerfallen in drei Congregationen: in die vom hl. Elisäus oder auch Antonius, 1732 approbirt, und in die vom hl. Isaias, 1740 genehmigt (Bull. Propag. II, 309, u. Append. 47). Die erstgenannte Congregation spaltete sich bald in die Mönche von Aleppo (Aleppiner) und in die vom Gebirge (Libanesen oder Baladiten), welche Theilung 1770 durch Clemens XIV. bestätigt wurde (Bull. cit. IV, 126). Die Baladiten haben 25 Klöster, die Aleppiner 6, die Isaianer 13 oder 14. In Rom hatten die Antonianer 1707 ein Haus sammt Garten bei der Kirche SS. Marcellino e Pietro in der Nähe des Laterans erworben; unter Benedict XIV. erhielten sie Kirche und Hospiz S. Antonio, nahe bei S. Pietro in Vincoli. Seit der Theilung der Congregation fielen beide den Aleppinern zu, deren Procurator dort seinen Sitz hat (Moroni l. c. 114). Die Laienbrüder widmen sich ganz der Handarbeit, besonders dem Feldbau; die Cleriker liegen den Studien ob und werden für die Seelsorge und für Missionen verwendet. Die Ordenstracht besteht aus einer schwarzen Tunica mit einem schwarzen Ledergürtel, einer blauen Kappe (kleine runde Kapuze) und einem Pallium (Mantel), das bei den Mönchen des dritten Grades größer ist (Maalana genannt), als bei denen der beiden ersten Grade. An den Füßen haben sie Sandalen. Die Mönche leiten auch die sieben Frauenklöster mit 200 Nonnen, welche nach einer von einem alten Bischof von Aleppo verfaßten Regel leben; nur das Kloster zu Ain Tûrah befolgt die europäische Regel der Salesianerinnen.

5. Nach und nach haben die Maroniten viele römische Gebräuche angenommen. Ihr Cult erinnert zwar sehr viel an den der griechischen Kirche — ihre Liturgie leiten sie von Ephräm dem Syrer (s. d. Art.) ab —, allein sie haben den römischen ähnliche Meßgewänder, ein von Rom approbirtes Missale in altsyrischer Sprache (die Pericopen werden zuerst in syrischer, dann in der arabischen Volkssprache verlesen), feiern mehrere Privatmessen auf demselben Altare an Einem Tage, consecriren in ungesäuertem Brode, mischen dem eucharistischen Kelche kein warmes Wasser bei u. s. w. Die Taufe wird mit ganz unwesentlichen Abweichungen nach der Praxis der römischen Kirche ertheilt. Seit 1736 darf nur der Bischof die Firmung ertheilen, und diese ist von der Taufe, falls nicht letztere der Bischof selbst vornimmt, getrennt. Bei Spendung des Bußsacraments haben sie die indicative Form der Lateiner angenommen, während sie früher, wie alle Orientalen, die deprecative gebrauchten. Maronitas non esse inquietandos, wenn sie irgend eine Person cujuscumque nationis et ritus orientalis Beicht hören, entschied die Congr. S. Off. 5. December 1715. Von dem Gebrauch, die heilige Communion unter beiden Gestalten an Laien auszutheilen, mahnte Gregor XIII. ab; die Synode von 1736 verbot dieß ausdrücklich und gestattete es nur für die Diaconen beim feierlichen

Hochamte. Ebenso verbot Benedict XIV. die Spendung der Eucharistie an neugetaufte Kinder. Bei den Ordines folgt auf die Tonsur gleich das Amt des Psalten oder Cantors, dann das Lectorat, das Subdiaconat (Schidjak) und die drei höheren Weihen: Diaconat, Presbyterat, Episcopat. Psalte kann man mit 7 Jahren werden; der Diacon soll 21, der Presbyter 30 oder wenigstens 25 Jahre alt sein. Was die Fasttage betrifft, so enthalten sie sich am Mittwoch und Freitag von Fleisch und Eiern und nehmen vor Mittag keine Speise zu sich. In der Fastenzeit, die mit Quinquagesima beginnt und sieben Wochen dauert, wobei die Samstage, Sonn- und Festtage vom Fasten ausgenommen sind, können sie Fische genießen. Quatember und Vigilfasten kennen sie nicht; dagegen beobachten sie 20 Tage vor Weihnachten und 14 Tage vor Peter und Paul Abstinenz von Fleisch und Lacticinien (Moroni l. c. 114).

IV. Die politischen Verhältnisse der Maroniten betreffend, war die weltliche Regierung früher in den Händen aristokratischer Familien, welche einen Emir wählten, der wiederum seinerseits die Scheikhs der Bezirke ernannte. Diese feudale Organisation hörte im J. 1842 auf, indem nach den blutigen Kriegen zwischen Maroniten und Drusen (s. d. Art.) die Administration des Libanon zwischen beiden getheilt wurde. Die Maroniten wählten nun einen Emir aus ihrer Mitte, ebenso die Drusen; beide Emirs sollten unter dem Titel von Kaimakâms die Regierung ihrer Nation führen und dem Pascha von Saida verantwortlich sein. Diese den Verhältnissen nicht entsprechende und zu Gunsten der Drusen durchgeführte Organisation rief 1860 abermals blutige Kämpfe hervor. Das neue Reglement vom Jahre 1861 stellte nun die ganze Bevölkerung des Libanon unter einen einzigen Gouverneur, der von der türkischen Regierung auf fünf Jahre ernannt wird. Alle Feudalrechte sind beseitigt und die verschiedenen Nationen und Religionen vor dem Gesetze gleichgestellt. Jede Nation hat ihre eigenen Scheikhs oder Gemeindevorsteher, welche als Richter im Provinzialrathe fungiren und in Criminalfällen das Urtheil sprechen. Die männlichen Maroniten vom 15.—60. Jahre müssen eine Kopfsteuer (Ferdeh) an die türkische Regierung entrichten. Der Clerus dagegen ist, wie von dieser Kopfsteuer, so auch von den Zolltaxen der Moslemin frei. Die Ländereien der Klöster, früher nur mit der Grundsteuer (Mixi) belastet, sind seit 1840 den gleichen Taxen wie andere Ländereien unterworfen. Der Patriarch der Maroniten genießt von Seiten der Türken nur eine locale Toleranz, weil er keinen Firman vom Sultan nimmt. Er hat daher auch keinen Agenten bei der Pforte, sondern der Vekil der Lateiner hat die weltlichen Angelegenheiten, wie der unirten Nationalkirchen überhaupt, so auch der Maroniten vor dem Divan zu vertreten. Die Maroniten aber, welche nicht am Libanon, sondern in den Städten und Dörfern Syriens sich niedergelassen haben, sind von jeher den Türken in weltlicher Hinsicht gänzlich untergeben gewesen, und so müssen denn die maronitischen Bischöfe in diesen Gegenden sich von der türkischen Regierung die Berats erkaufen, weil sie sonst keinen officiellen Verkehr mit den Civilgouverneuren unterhalten könnten, noch fähig wären, an den Berathungen der Provinzialräthe theilzunehmen (Silbernagl 333 f.). Außer den bereits angeführten Schriften vgl. noch De la Croix, État présent des nations et églises en Turquie, Paris 1695; Schnurrer, De ecclesia Maronitica, Tubing. 1810; Derselbe, Die maronitische Kirche, im Archiv f. alte u. neue Kirchengeschichte von Stäudlin und Tzschirner, Leipzig 1813, I, 32—82; N. Murad, Notice hist. sur l'orig. de la nation maronite, Par. 1844; A. Laurent, Relation hist. des affaires de Syrie 1840 à 1842, Par. 1846; Guyot, Les Maronites d'après le manuscrit d'Azar, Cambrai 1852; Urquhart, The Lebanon, Lond. 1860; Lenormant, Hist. des massacres en Syrie 1860, Par. 1861; Madden, The Turkish Empire, Lond. 1862; Pichler, Gesch. der kirchl. Trennung, München 1865, II, 533—557. [Neher.]

Marra, Wilhelm de, s. La Mare.

Marracci, Name italienischer Schriftsteller. 1. Hippolyt, geb. 17. Januar 1604 zu Lucca, gest. 18. Mai 1675 zu Rom, trat frühzeitig in die Congregation der Diener Mariä zu Rom und widmete daselbst seine lebenslängliche schriftstellerische Thätigkeit fast nur der Verherrlichung der allerseligsten Jungfrau. Die Zahl der von ihm theils gedruckt, theils handschriftlich vorhandenen Werke beträgt 115. Zu den ersteren gehört: Pontifices maximi Mariani, Rom. 1642; Bibliotheca Mariana, ib. 1648, 2 voll., ein Verzeichniß von mehr als 3000 Auctoren, welche zur Ehre Mariä geschrieben haben; Reges Mariani, ib. 1654; Purpura Mariana, ib. 1654; Antistites Mariani, ib. 1656; Fides Cajetana, Flor. 1655 u. ö., eine Apologie des Cardinals Cajetan; Heroides Marianae, Rom. 1659; Trutina Mariana, Placent. 1660; Vindicatio Chrysostomica, Rom. 1664; Polyanthea Mariana, Col. 1683 u. ö; zu den ungedruckten, welche die Bibliothek des Klosters S. Maria in Campitello zu Rom bis zu ihrer Zerstörung verwahrt hat, gehört ein Bullarium Marianum, 2 voll., und eine Idea bibliothecae magnae Marianae, 16 voll.

2. Ludwig, Bruder des Vorhergehenden, geb. 1612 zu Lucca, gest. 5. Februar 1700 zu Rom, trat in die nämliche Congregation wie sein Bruder ein, bekleidete darin eine Reihe von Aemtern und zeichnete sich besonders durch Kenntniß der semitischen Sprachen aus. Er war Beichtvater Innocenz' XI., weigerte sich aber standhaft, irgend eine kirchliche Würde anzunehmen. Von ihm erschien Prodromus ad refutationem Alcorani, Romae 1691; Alcorani textus universus, ex correctioribus Arabum exemplaribus descriptus ac ex arabico idiomate in latinum translatus,

appositis unicuique capiti notis atque refutatione; praemissus est Prodromus, Patavii 1698, die Frucht einer 40jährigen Arbeit und nur in kritischer Hinsicht von der Flügel'schen Ausgabe übertroffen; Biblia Sacra arabica, sacrae Congregationis de Propaganda Fide jussu edita ad usum ecclesiarum orientalium, additis e regione Bibliis vulgaribus, Romae 1671, 3 voll., deren hauptsächlicher Urheber er selbst war; Lo Stendardo ottomannico spiegato, ib. 1683; L' Ebreo preso per le buone, ovvero discorsi familiari con i Rabbini di Roma interno al Messia, ib. 1701, außerdem zwei Biographien und eine lateinische Grammatik.

3. Ludwig, Neffe des Vorigen, Mitglied der nämlichen Congregation, gest. 1732, Verfasser eines Onomasticon urbium ac locorum Sacrae Scripturae, Luccae 1705, und vieler anderen Schriften. (Vgl. Bibl. gén. XXXIII, 945; Nicéron, Mém. XLI, 255.) [Kaulen.]

Marseille, Stadt und Bisthum in Frankreich. Die von den Phokäern wohl schon 550 v. Chr. gegründete griechische Colonie Μασσαλία (Massilia, Marsilia) wurde bei ihrer sehr vortheilhaften Lage am mittelländischen Meere, 6 Meilen östlich von der Hauptmündung der Rhone, bald eine der wichtigsten See- und Handelsstädte und blieb dieß mit einigen Wechselfällen bis heute, da sie über 380 000 Einwohner zählt. Sie hatte die republikanische Regierungsform, galt um 300 v. Chr. schon als das gallische Athen und war nach Aristoteles' und Cicero's Zeugniß das Muster einer weisen Führung der öffentlichen Angelegenheiten. Der Sturz von Tyrus, Carthago und Corinth entledigte sie ihrer Nebenbuhlerinnen. Später wurde sie treue Freundin Roms, ward aber von Cäsar 49 v. Chr., weil sie ihm den Durchzug verweigerte, unterworfen; doch behielt sie das Vorrecht, sich nach eigenen Gesetzen zu regieren. (Vgl. Hendrich, Massilia sive antiqua Massil. respublica, Argentor. 1652; Ternaux, Hist. reipubl. Massil., Mars. 1826.) Mit dem übrigen Gallien wurde Marseille eine Beute 406 n. Chr. der Goten, 420 der Franken, 480 der Westgoten unter Eurich und dessen Sohn Alarich II., und nach dessen Tod der Ostgoten; von letzteren wurde sie zerstört, und ein gleiches Schicksal traf sie 735 durch die Mauren. Die Merowinger besaßen dann die Stadt bis zur Zeit Karl Martells, worauf sie in die Gewalt der karolingischen Könige kam, bezw. zu Burgund und Arelat gehörte. Unter Ludwig dem Blinden (889 bis 903) von den Saracenen zerstört, wurde Marseille nach dem Wiederaufbau von Statthaltern regiert, die sich gegen das Ende des 10. Jahrhunderts unabhängig machten. In den Kreuzzügen gewann die Stadt wieder Leben und Wichtigkeit. Vom 13. Jahrhundert an, nachdem sie kurze Zeit sich als Republik constituirt hatte, gehörte sie, unter Belassung großer Privilegien, den Grafen der Provence. Nachdem sie im J. 1423 durch Alfons von Aragonien erobert und abermals verwüstet worden, stellte sie der gute König Renatus (le bon roi René), der jetzt noch in Volksliedern lebt, wieder her. Im J. 1482 kam Stadt und Gebiet an die Könige von Frankreich, und Ludwig XIV. beraubte sie ihrer Privilegien; sie erhob sich dagegen und wurde erst nach langem Widerstande 1660 unterworfen. Mehrmals wurde sie auch durch die Pest heimgesucht, namentlich 1720, in welchem Jahre 40 000, al. 60 000 Menschen, die Hälfte ihrer Einwohner, hinweggerafft wurden und der heldenmüthige Bischof Belsunce sich einen unsterblichen Namen erwarb. Zur Zeit der Revolution war die Stadt durchaus republikanisch. Aus der Hefe des Volkes und freigelassenen Galeerensträflingen recrutirte sich jene Marseiller Horde, welche, 1792 nach Paris berufen, daselbst so viele Greuel verübte. Von ihr erhielt auch die „Marseillaise", das spätere Nationallied, den Namen, weil sie von dieser Horde zuerst öffentlich gesungen wurde. Marseille, worin Papst Urban V. nach seinem Wunsche begraben wurde, büßte in den vielen Verheerungen, die es trafen, fast alle Denkmale, heidnische und christliche, ein, und bis auf die neueste Zeit standen die gottesdienstlichen Gebäude weder nach Zahl noch Größe im Verhältniß zur Bedeutung der Stadt. Bis zu Anfang dieses Jahrhunderts gab es nur 4 Pfarr- und 2 Collegiatkirchen, wozu noch die der zwei Abteien und mehrerer Klöster kamen. Die unschöne alte Cathedrale Notre Dame de la Major begann man 1853 im byzantinischen Stile großartig zu reconstruiren. Die gleichfalls 1853 begonnene und 1864 vollendete Kirche Notre Dame de la Garde, auf einem südlich vom alten Hafen sich erhebenden Berge, ist ein vielbesuchter Wallfahrtsort. Im J. 1822 wurde auch für die dortigen unirten Griechen eine eigene Kirche zum hl. Nicolaus erbaut. Als nämlich die Grăcomelchiten um 1740 in der Levante verfolgt wurden, flohen mehrere derselben nach Marseille; um 1850 waren es etwa 400 Seelen, für deren Kirche die Stadt jährlich 2400 Fr. und der Staat 750 Fr. auswirft (vgl. Moroni, Dizion. XLIV, 158 sq.). Die Reformirten haben eine Consistorial-Kirche, und die Juden, welche bis in die Mitte des 13. Jahrhunderts hier eine blühende Hochschule hatten, eine Consistorial-Synagoge in Marseille. Sonst gibt es daselbst noch eine Akademie der Wissenschaften, ein Lyceum, eine Schule für arabische Vulgärsprache und sonstige Lehranstalten. An Wohlthätigkeitsanstalten bestehen 14 meist große Hospitäler — das Lazareth ist eines der schönsten Europa's —, Hospize für Greise, Waisen, Findelkinder, Irre u. s. w. In religiöser Beziehung zeichnet sich die Stadt sehr vortheilhaft aus. So bestand seit 1820 bis auf die neueste Zeit in Marseille ein sogen. Cercle religieuse, d. i. eine Art katholisches Casino, aber mit specifisch religiösem Charakter; die 600 Mitglieder zerfielen nach „Katholik" (1866, II, 219 bis 235) in folgende neun Sectionen, je mit Präsidenten, Vicepräsidenten und Secretär an der Spitze: Section de zèle, de la charité, des

Savoyards, de Catéchisme, de l'Académie, de Musique, de Plaint-Chant, de St. Louis de Gonzaga et de St. Joseph.

Das Christenthum fand hier gleich anfänglich Eingang, und die Gläubigen thaten sich durch großen Eifer hervor. Nach der einstimmigen Ueberlieferung aller umliegenden Sprengel führt dieser Bischofssitz seine Entstehung auf den vom Heiland erweckten Lazarus (s. d. Art. VII, 1557 ff.) zurück. Er soll mit seinen Schwestern Martha und Maria, mit Maria Jacobi, Salome und dem hl. Maximin im J. 63 hierher gekommen, das Evangelium gepredigt haben, 50 Jahre Bischof gewesen und endlich gemartert worden sein. Die Wahrheit dieser Tradition wurde von Launoy bestritten, aber von der Pariser Sorbonne vertheidigt, und so ward das römische Martyrologium gerechtfertigt. Nachdem in neuerer Zeit diese Tradition wieder vielfach angezweifelt worden, erschienen nach einander zwei neue Vertheidigungsschriften, die eine von dem gelehrten Sulpicianer M. Faillon (Monuments inédits sur l'Apostolat de Ste. Marie Madeleine en Provence et sur les autres apôtres de cette contrée, St. Lazare etc., Paris 1848, 2 vols.), die andere von dem Jesuiten B. Valuy (Ste Marie Madeleine et les autres amis du Sauveur, apôtres de Provence, Paris 1865; vgl. auch Hergenröther, Photius III, 295 ff.). Der erste sichere Bischof ist Oresius, der sich 314 auf dem Concil zu Arles als de civitate Massiliensi unterschrieb. Von den weiteren Bischöfen sind zu nennen: Proculus (381—428), der auch vom hl. Hieronymus Epist. 125 ad Rust. angeführt wird. Er wollte Metropolitanrechte für sich in Anspruch nehmen; auf dem 401 zu Turin gehaltenen Concil widersprachen ihm aber die Bischöfe, insbesondere der Erzbischof von Arles, und im can. 1 dieses Concils wurde bestimmt: „Der Bischof Proculus von Massilia, welcher den Primat über die zweite Provincia Narbonensis anspricht, soll diesen Vorrang nur für seine Person haben, nicht aber für seinen Stuhl, da seine Stadt dieser Provinz gar nicht angehört" (Hefele II, 85; Näheres bei Ceillier, Hist. des auteurs sacrés, 2e éd., VII, 738). Unter ihm wurde besonders auch durch Cassian (s. d. Art. II, 2024 f.) der Semipelagianismus im südlichen Gallien verbreitet, und da mehrere Geistliche und Mönche in Marseille ihm anhingen, so erhielt diese Richtung den Namen „Massilier" oder „Massalianer" (vgl. Hergenröther, K.-G. I, 439). Eustathius oder Eustachius (466—470) wird von Gennadius ein homo Dei genannt. An seinen Nachfolger Gräcus (472—474) schrieb Sidonius Apollinaris. Von Honoratus (475—492) sagt Gennadius: os (ejus) quasi armarium scripturarum. Chartenius war 499 oder 501 bei dem Religionsgespräch zu Lyon, welches der arianische König Gundobald veranstaltet hatte. Unter Emetherius war 533 hier eine Synode wegen verschiedener Vergehen des Bischofs Contumeliosus von Riez (Hefele II, 751 ff.). Serenus (595—601) war ein Bilderfeind, an den Papst Gregor der Große 595 und 600 schrieb. Petrus war 614 beim Concil zu Paris und wurde wohl damals gerade consecrirt, da er an letzter Stelle unterschrieb. Der hl. Maurontius (767—804), Zeitgenosse des Papstes Hadrian I., war vorher Abt von St. Victor; sein heiliger Leib ruht in der Cathedrale (Gallia christ. nova I, 640). Benedict von Alignano O. S. B. (1230—1266) war 1239 und 1260 im heiligen Lande, wurde nachher Minorit und resignirte 1266. Er hielt 1263 eine Diöcesansynode, auf welcher die Bürger von Marseille sich verpflichteten, die Leistung des Kirchenzehntens, welche während der Albigenserzeit außer Uebung gekommen, weiter zu entrichten. Wilhelm Sudre (1361—1373), O. S. D. und seit 1367 Cardinalbischof von Ostia, hielt 1363 und 1365 Diöcesansynoden. Unter Paul de Sade (1404—1434), der auch auf dem Concil zu Pisa war, residirte hier der Gegenpapst Benedict XIII. (s. d. Art. Peter de Luna), und hier wurde 1407 der bekannte Vertrag abgeschlossen, wonach beide Päpste in Savona zusammenkommen wollten, der aber freilich nicht ausgeführt wurde. Claudius de Seyssel seit 1509, hierauf 1517 nach Turin transferirt, schrieb: La grande Monarchie française. Sein Nachfolger, Innocenz Cibo, Cardinal, der von Turin hierher kam, resignirte 1529. Cardinal war auch der 1550 von Cagli hierher transferirte Christoph de Monte, der gleichfalls schon 1556 resignirte. Johann Bapt. Gault gründete das von dem Herzog von Gondi angefangene Spital für Galeerensträflinge und starb 1643 im Rufe der Heiligkeit. Karl Kaspar de Vintimille du Luc, seit 1684 ernannt, aber erst 1692 consecrirt, hielt 1699 eine Diöcesansynode und wurde 1708 Erzbischof von Aix. Den Bischof Heinrich Franz Xaver de Belsunce (1710—1755), der oben schon genannt wurde, hat die Stadt Marseille 1853 durch ein Denkmal geehrt. Sein Nachfolger Joh. Bapt. de Belloy, 1755 von Glandève hierher transferirt, war als ein Greis von 92 Jahren der erste, der die vom Papst verlangte Verzichtleistung auf seinen Stuhl im J. 1801 gab (Gams, Gesch. der Kirche Christi I, 126). Er wurde 1802 Erzbischof von Paris, 1803 Cardinal und starb erst 1808. Das Bisthum, stets Suffraganstuhl von Arles, wurde 1801 aufgehoben und erst 1821 wieder restituirt, aber jetzt unter die Metropole Aix gestellt. Noch im J. 1823 wurde Karl Fortunat de Mazenod zum Bischof von Marseille ernannt; er resignirte 1837 und starb 1840. Ihm folgte sein Coadjutor Karl Joseph Eugen Mazenod, seit 1832 Titularbischof von Nicosia. Noch als Coadjutor stiftete er eine Priestercongregation für Missionen, die sogen. Oblaten (s. d. Art.), und erhielt als Bischof für sich und seine Nachfolger von Pius IX. am 1. April 1851 das Recht, das Pallium zu tragen (gest. 1861). Der nach ihm ernannte Patriz Franz Maria Cruice resignirte schon 1865 (gest. 1866), und nun folgte Karl Philipp Place, der 1878

... gegenwärtige
... Ludwig Robert,
... praeconi-
... Ihm zur Seite
... von der Re-
... und 7 Diö-
... steht aus Propst,
... Kanonikern und 4 Cha-
... umfaßt das Ar-
... mit 420000 Seelen, und
... und II. Klasse, 82 Suc-
... Im J. 1537 waren
... Pfarreien (vor der
... im J. 1860 aber
... Das Diöcesanseminar zu
... das kleine Seminar leiten heute
... beide von den hier
... An Orden und Con-
... zu Toursainte, Prie-
... vom hl. Petrus in Fesseln,
... la Retraite chrétienne,
... Brüder in drei Anstalten,
... Noviciat und Pensionat
... Marien in 12 Häusern, Brüder
... zu München, Brüder vom hei-
... Orten, Kleine Brüder
... dazu 40 verschiedene
... (Vgl. J. B. Gues-
... Massiliensis Annales, 1657;
... 1770; Gallia christ.
... Append. 106—118; X. de
... de l'Eglise de Mars.
... ses évêques, 3 vols.,
... Moroni, Dizion. XLIII,
... Orbe cattol. II, 98 s.; Hu-
... le clergé de France I, 315 à
... Les evêques de Marseille,
... Ser. Epp. 573 sqq.; P. Wer-
... La France eccl. 1891;
... Marseille ancienne et moderne,
[Neher.]

Marsilius Ficinus, s. Ficinus.

Marsilius (Marcelius) von Inghen, ... Universität Heidelberg, wurde zu ... Geldern geboren. Er ge- ... Occams, lehrte seit 1362 zu ... Artistenfacultät und wurde, nachdem ... Dieser Anhänger des Papstes ... gewordene Universität ... den Rhein gekommen war, ... I. von der Pfalz für die ... Universität Heidelberg (s. d. Art.) ... Juli 1386 erhielt er seine ... Ordner und Regierer des Stu- ... Bis zu seinem Tode am ... bekleidete er neunmal das Rec- ... war er Canonicus und Thesaurar ... zu Köln. Sein Leben war ... Kreuz kasteite er bei Wasser und ... legte er ein Cilicium bei. ... commentirte die Sentenzenbücher (die Quaestiones in IV libros sententiarum wurden 1501 zu Straßburg gedruckt) und mehrere Schriften des Aristoteles. Von Einfluß auf die folgende Zeit wurde seine Bearbeitung der Summulae logicales von Petrus Hispanus (s. d. Art. Johannes XXI., oben VI, 1584), indem er in Verein mit seinem Zeitgenossen Albert dem Sachsen, dem ersten Rector der Wiener Universität, den auf Occam beruhenden Standpunkt der Terministen oder der moderni gegen die Anhänger von Albert dem Großen und Thomas von Aquin vertrat und zur Verbreitung der fortgeschrittenen Richtung der Logik in Deutschland entscheidend wirkte. Wahrscheinlich gehören ihm die Suppositiones Magistri Marsilii Parisiensis zu, welche Fr. A. Zaccaria S. J. zu Pistoja handschriftlich vorfand (Bibliotheca Pistoriensis, Taurin. 1752, 23). (Vgl. Hartzheim, Bibl. Colon., Col. 1747, 350; Fabricius-Mansi, Bibl. lat. V, Flor. 1858, 32; Tennemann, Gesch. der Philosophie VIII, 2, Leipz. 1811, 909 ff.; Stöckl, Gesch. der Philosophie im M.-A. II, Mainz 1865, 1049; Prantl, Gesch. der Logik im Abendlande IV, Leipzig 1870, 94 ff.) [Streber.]

Marsilius von Padua, so genannt nach seinem Geburtsorte, hieß mit Familiennamen de Maynardino (vgl. Vaticanische Acten zur deutschen Geschichte in der Zeit Kaiser Ludwigs des Bayern, Innsbruck 1891, n. 6) und war wohl gegen 1280 geboren. Nachdem er in seiner Vaterstadt zuerst Philosophie studirt, verließ er dieselbe, nach Reichthum und Lebensgenuß trachtend, und widmete sich dem Studium der Heilkunde, das ihm sein Freund und Landsmann Albertino Mussato vor dem des bürgerlichen Rechtes empfohlen hatte, um die ihn verzehrende auri sacra fames zu stillen. Auch im Kriegsdienste scheint er sich versucht zu haben. Er begab sich nach Paris und wurde hier 1312 Rector der Universität (Bullaeus, Historia Universitatis Parisiensis IV, 163), woraus hervorgeht, daß er in der Artistenfacultät lehrte und auch schon längere Zeit in Paris gelehrt hatte. Im Jahre 1316 verlieh ihm Johannes XXII. ein Canonicat in seiner Vaterstadt Padua (Vaticanische Acten a. a. O.; Denifle bezweifelt wohl mit Unrecht im Cartular. Univers. Par. II die Identität); er gehörte also dem Weltclerus an. In Paris wird er auch mit Peter Aichspalter, damals Lehrer der Philosophie und Medicin, später Erzbischof von Mainz und eifriger Parteigänger Ludwigs des Bayern, und mit Ulrich dem Wilden von Augsburg, damals Procurator der englischen Nation, später Protonotar Ludwigs, bekannt geworden sein. Besondern Einfluß auf seine Geistesrichtung übte Occam aus. Schon in Paris verbreitete Marsilius Ansichten, welche der Lehre der Kirche über den Primat widersprechen. Als dann der Streit zwischen Johannes XXII. und Ludwig dem Bayern (s. d. Artt.) entbrannte, verfaßte er innerhalb zweier Monate in Gemeinschaft mit Johannes von Jandun den Defensor pacis (s. d. Art. Johannes

von Jandun), vollendet (nach Müller I, 368) im Juni 1324; doch fällt der Haupttheil Marsilius zu, der auch stets als ego redet. In kraftvoller Sprache geschrieben, durch einen Schein von Gründlichkeit blendend, sich an Dante's Schrift De Monarchia anlehnend, sie aber an Schroffheit weit überbietend, will der Defensor pacis den Weg zum Frieden durch vollständige Unterwerfung der geistlichen Gewalt unter die weltliche zeigen und läugnet dabei die göttliche Einsetzung des Primates und der kirchlichen Hierarchie. (Vgl. Hergenröther, K.-Gesch. II, 605 ff.; Pastor, Gesch. der Päpste I, 66 ff.) Im J. 1326 begab sich Marsilius dann mit Johannes von Jandun an den Hof Ludwigs, wo sie den Boden für ihre Ideen schon zubereitet fanden. War der Empfang, wie berichtet wird, anfangs auch kein entgegenkommender, und hatten auch, wie Clemens VI. später sagt (Raynald 1343, n. 45), katholische, in den heiligen Schriften erfahrene Männer Ludwig auf das Häretische in den Lehren derselben und auf das Gefährliche ihrer Aufnahme aufmerksam gemacht, so wurde Marsilius doch Ludwigs Leibarzt und gewann bald schwerwiegenden Einfluß. Hier verfaßte er eine zweite Schrift De translatione imperii, ein übrigens oberflächliches und gehaltloses Machwerk. Wie er selbst im Eingang ankündigt, will er die auf kirchlichem Standpunkt stehende Abhandlung Landulfs von Colonna unter demselben Titel berichtigend durchgehen, da dieselbe ohne genügenden Beweis die Rechte des Kaiserthums schmälere. Zu diesem Zweck wiederholt er die Schrift Landulfs nahezu wörtlich und knüpft nur an die entscheidenden Stellen eigene Bemerkungen, welche der Darstellung Landulfs die Spitze abbrechen sollen. Auf dem Gebiete der Geschichte ist Marsilius nicht zu Hause. Bei dem Römerzuge Ludwigs war Marsilius die Seele der Anmaßungen und Frevelthaten gegen den Papst; die von Ludwig eingeschlagene Politik fußte durchaus auf den Grundsätzen, welche im Defensor pacis entwickelt sind. Neben Ubertino von Casale (s. d. Art.) wird Marsilius als Verfasser des Absetzungsdecretes gegen Johannes XXII. bezeichnet. Ludwig übertrug ihm auch das Amt eines päpstlichen Vicars zu Rom; als solcher ging er mit den äußersten Zwangsmitteln gegen die Cleriker vor, welche die päpstlichen Censuren anerkannten (Raynald 1328, n. 9 sq.). Auch soll er von dem Gegenpapst Nicolaus V. zum Erzbischof von Mailand ernannt worden sein, doch findet sich hierüber nichts im Registerband des Gegenpapstes. (Die Ernennung Johannes' von Jandun zum Bischof von Ferrara durch Ludwig s. Vaticanische Acten n. 1004.) Am 9. April 1327 waren Marsilius und Johannes von Jandun bereits als Begünstiger Ludwigs namentlich excommunicirt worden (Martène-Durand, Thesaurus II, 692); am 23. October folgte eine besondere Bulle, in welcher der Papst nach Berathung mit den Cardinälen mehrere Sätze des Defensor pacis als häretisch verwarf (Martène-Durand 704; die Sätze auch bei Denzinger, Enchirid. n. 423 sq.); am 15. April 1328 erhielt der päpstliche Legat, Cardinaldiacon Johannes, den Befehl, das römische Volk zur Gefangennahme Beider zu ermahnen (Vaticanische Acten n. 999). Nach der Rückkehr Ludwigs aus Italien weilte Marsilius am Hofe zu München, doch trat sein Einfluß den Minoriten gegenüber in den Hintergrund. Bei den Reconciliations-Verhandlungen war Ludwig bereit, ihn fallen zu lassen (Vaticanische Acten n. 1841 vom 28. October 1336, deutscher Text bei Riezler 312 ff.). Mehr in den Vordergrund trat Marsilius wieder im J. 1341, als Ludwig damit umging, seinen Sohn gleiches Namens mit Margaretha Maultasch, der Erbin von Tirol, zu vermählen, trotzdem dieselbe vermählt und mit dem jüngern Ludwig in verbotenem Grade blutsverwandt war. In Gemeinschaft mit Occam unternahm es Marsilius, Vorschläge hierfür zu machen und den Schritt Ludwigs zu rechtfertigen in der Schrift Tractatus consultationis super divortio matrimonii inter Johannem (erster Gemahl der Margaretha) et Margaretham celebrato per Dominum Ludovicum IV. imperatorem. Die Bedenken gegen die Aechtheit derselben sind nicht hinreichend. Nicht lange nachher, vor dem 10. April 1343, an welchem Tage er von Clemens VI. als todt erwähnt wird, starb er, ohne sich mit der Kirche, welcher er geistig entfremdet war, ausgesöhnt zu haben. — Von leidenschaftlichem Doctrinarismus ist, wie Riezler sagt, Marsilius nicht freizusprechen. „Warme Innigkeit, lebendige Kraft religiöser Gefühle wird man seiner Natur kaum zuschreiben dürfen" (Riezler 232). Die Theorie über die Macht des Staates, wie sie von ihm im Defensor pacis aufgestellt wurde, übertrifft alle Angriffe, welche die Weltstellung und Verfassung der Kirche bis dahin erfahren hatten. Ihre Ausführung wäre gleichbedeutend mit der Auflösung von Kirche und Staat gewesen. Wenn irgend einer, so ist Marsilius ein Vorläufer Luthers und Calvins; besonders das System des letztern zeigt eine so auffällige Verwandtschaft mit den Ideen des Defensor pacis, daß eine directe Einwirkung desselben nicht unwahrscheinlich ist; doch geht Marsilius in einigen Punkten noch über ihn hinaus. (Vgl. Albertinus Mussatus, Ludovicus Bavarus, bei Böhmer, Fontes I, 170 sq.; Baluzius, Miscellanea I, 314 sq.; Schreiber, Die politischen und religiösen Doctrinen unter Ludwig dem Bayern, Landshut 1858; Friedberg in der Zeitschrift für Kirchenrecht VIII; Birck, Marsiglio von Padua und Alvaro Pelayo über Papst und Kaiser, Kirche und Staat, Mühlheim 1868; Riezler, Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwigs des Bayern, Leipzig 1874; Schockel, Ueber Marsilius von Padua, Straßb. 1877; Müller, Der Kampf Ludwigs des Bayern mit der römischen Curie, 2 Bde., Tüb. 1879 bis 1880; Labanca, Marsilio di Padova, ri-

formatore politico e religioso del secolo XIV., Padova 1882. Die Schriften bei Goldast, Monarchia II, 147 sq. 154 sq. 1286 sq.) [Wurm.]

Martène, Edmund, ein gelehrter Benedictiner und einer der fleißigsten Schriftsteller der Congregation von St. Maurus, wurde zu St. Jean de Losne, einem nicht weit von Dijon, der Hauptstadt Burgunds, gelegenen Städtchen, den 22. December 1654 geboren. Seine Familie gehörte zu den angesehenen in Burgund und zählte unter ihren Mitgliedern mehrere Parlamentsräthe, welche bereit gewesen wären, für das Fortkommen ihres jungen Anverwandten im Staatsdienste zu sorgen, wofern ihn nicht Neigung und frommer Sinn zum klösterlichen Stande gezogen hätten. Er trat, noch nicht 18 Jahre alt, in der Abtei Saint-Remy zu Reims in den Orden des hl. Benedict und verband sich durch Ablegung der feierlichen Gelübde den 8. September 1672 der berühmten Congregation des hl. Maurus. Da er sich sogleich durch ungemeinen Fleiß und große Liebe zu den Wissenschaften auszeichnete, ward er von seinen Oberen nach Paris in die Abtei Saint-Germain-des-Prés gerufen, um theils bei der Ausgabe der Kirchenväter behilflich zu sein, theils unter d'Achery's und Mabillons Leitung sich wissenschaftlich weiterzubilden. Von nun an widmete er sein ganzes Leben gelehrten Forschungen und besonders historischen und liturgischen Studien, lebte in verschiedenen Klöstern seines Ordens, einige Zeit auch in der Abtei Bonnenouvelle zu Rouen, wo er mit dem Prior Dionys von Sainte-Marthe die Werke Gregors des Großen zur Herausgabe vorbereitete, und brachte viele Jahre seines Lebens auf Reisen zu, die er im Auftrage seiner Congregation und im Dienste der Wissenschaft unternahm. So erhielt er im J. 1708 vom Generalcapitel den Auftrag, die Archive aller Cathedralkirchen und Abteien in Frankreich zu durchforschen und alle Documente zu sammeln, welche zur Vervollständigung der Gallia Christiana in der von Dionys von Sainte-Marthe übernommenen neuen Ausgabe dienlich sein könnten. Diese Reise, welche er in Gesellschaft seines Ordensbruders Ursinus Durand machte, dauerte sechs Jahre, und mehr als 2000 Documente zur Gallia Christiana und jene Menge der interessantesten Handschriften und Geschichtsquellen, welche beide Benedictiner gemeinschaftlich als Thesaurus novus Anecdotorum herausgaben, waren die Früchte dieser wissenschaftlichen Reise durch ganz Frankreich. Bald fand sich Gelegenheit zu einer neuen Reise. Als nämlich im J. 1717 der französische Kanzler d'Aguesseau zu einer Sammlung der Geschichtschreiber Frankreichs aufforderte, zeigte sich die Congregation von St.-Maur bereit, dieser Aufforderung Genüge zu leisten, und bestimmte ihre beiden Mitglieder Martène und Durand als die dazu tauglichsten Männer, auf Kosten der Congregation die Niederlande und Deutschland zu durchreisen und alle für Frankreichs Geschichte wichtigen Documente aufzusuchen, welche in einer Sammlung der Geschichtschreiber dieses Landes aufgenommen werden könnten. Sie begannen ihre Reise im J. 1718, und die große Sammlung alter historischen und dogmatischen Schriften, welche sie in den Jahren 1724—1733 veröffentlichten, ist das reiche Ergebniß ihrer gemeinschaftlichen Forschung. Nachdem die Herausgabe dieses Sammelwerkes vollendet war, überarbeitete und vermehrte Martène seine früheren Werke über die alten Kirchengebräuche; dann übernahm er die in Mabillons, Ruinarts und Massuets Nachlasse vorhandenen Materialien zur Geschichte des Benedictinerordens und gab den sechsten Band der Annales Ordinis S. Benedicti (Paris. 1739) heraus. So lebte Martène ununterbrochen mit literarischen Arbeiten beschäftigt, bei denen ihn plötzlich der Tod überraschte. Er starb infolge eines Schlagflusses den 20. Juni 1739. Er war ein fleißiger Sammler, ein gelehrter Geschichtsforscher, ein ausgezeichneter Kenner der alten Liturgie, dabei auch ein frommer Mönch, der bei allen seinen gelehrten Beschäftigungen und auf seinen vielen Reisen nie seine Pflichten als Ordensmann vernachlässigte, nie seine Gebete versäumte, nie Benedicts heilige Regel außer Acht ließ. — Martène's sämmtliche Schriften, mit Ausnahme einiger kleinen Abhandlungen und den in den Jahren 1717 und 1724 gedruckten beiden Reiseberichten, sind: Commentarius in regulam S. P. Benedicti literalis, moralis et historicus, Paris. 1690, nach Calmets Urtheil die beste Sammlung alles dessen, was über Benedicts Regel geschrieben wurde; De antiquis Monachorum ritibus libri V, collecti ex manuscriptis et probatis auctoribus, 2 voll., Lugduni 1690; La vie du vénérable P. Dom Claude Martin, Bénédictin de la Congrégation de St. Maur, Tours 1697; Veterum scriptorum et monumentorum moralium, historicorum et dogmaticorum Collectio nova, Rotomagi 1700; De antiquis Ecclesiae ritibus libri IV, collecti ex libris Pontificalibus, Sacramentariis, Breviariis, Ritualibus etc., 3 voll., Rotomagi 1700—1702; zweite, von Martène selbst sehr vermehrte Ausgabe, 4 voll., Antverpiae 1736—1738; Tractatus de antiqua Ecclesiae disciplina in divinis celebrandis officiis, Lugduni 1706; Thesaurus novus Anecdotorum, 5 voll., Paris. 1717. Dieses Werk, welches Martène mit Durand gemeinschaftlich herausgab, reiht sich würdig an d'Achery's Spicilegium und Mabillons Analecta vetera. Veterum scriptorum et monumentorum historicorum, dogmaticorum et moralium amplissima Collectio, 9 voll., Paris. 1724—1733 (gleichfalls gemeinschaftlich mit Ursinus Durand). — Auch schrieb Martène in französischer Sprache die Geschichte der Congregation von St.-Maur bis zu seinem Sterbejahre 1739, welche Jacob Fortet bis 1747 fortsetzte, und welche als Manuscript in drei Foliobänden in der Bibliothek von

St.-Germain-des-Prés aufbewahrt wurde. (Vgl. Tassin, Gelehrtengesch. der Congreg. v. St. Maur II, Frankf. u. Leipz. 1774, 225 ff.) [Sebaß.]

Martha, die hl., wohnte mit Lazarus und Maria, ihren Geschwistern, zu Bethanien bei Jerusalem. Als Jesus in dem Hause des frommen Schwesterpaares Einkehr nahm, befliß sich jede in ihrer Weise, den Herrn zu ehren; Martha war bedacht, ihn reichlich zu bedienen, während die sinnige Maria sich zu dessen Füßen setzte, um sein Wort zu hören (Luc. 10, 38—42). Zum zweiten Male begegnet uns Martha in der heiligen Geschichte (Joh. 11), wie sie nach Lazarus' Tod dem sehnlich erwarteten und inzwischen zur Hilfe herbeigekommenen Heiland entgegeneilt, von diesem in ihrem noch mangelhaften Glauben gehoben und gestärkt wird und hernach die Auferweckung ihres Bruders schaut (s. d. Art. Lazarus). Kurz darauf, sechs Tage vor Ostern, als Jesus nach Bethanien zurückkam, wurde ihm hier, ungewiß, in welchem Hause, ein Abendmahl bereitet, wobei Martha aufwartete, Lazarus mit zu Tische saß und Maria den Herrn salbte (Joh. 12, 1—8). Von da sagt uns die evangelische Erzählung über die hl. Martha nichts Weiteres. Eine in der Hauptsache wohl verbürgte Sage aber meldet, daß diese heilige Jungfrau nach Christi Hingang mit ihrer Schwester und Lazarus und einigen anderen Jüngern Jesu, von Juden verfolgt und den Gefahren des Meeres hilflos preisgegeben, nach einer wunderbaren Fahrt glücklich Massilia erreicht (s. d. Art. Marseille), dann mit einigen Frauen in einer Art klösterlicher Zurückgezogenheit gelebt habe und an Tugendwerken wie an Wundern reich gestorben sei (II. Noct. Brev. Rom. 29. Jul.). Die Heilige ward frühzeitig in den Gegenden der Provence hoch verehrt und als Patronin besonders gefeiert von der Kirche zu Tarascon an der Rhone, woselbst auch ihre Reliquien am Ende des 12. Jahrhunderts aufgefunden worden sind. Ihr Leib ruht in einer schönen unterirdischen Kapelle des ehemaligen Collegiatstiftes von Tarascon, das ihren Namen führte; ihr Haupt aber wird in einer prachtvollen Büste von vergoldetem Silber, einem Geschenk Ludwigs XI., aufbewahrt. Ihr Gedächtniß ist am 29. Juli. (Vgl. Boll. Julii VII, 4 sq.; Butler, Leben der Väter, deutsche Ausgabe, X, 103 ff.; J. Véran, Hist. de la vie et du culte de Sainte-Marthe, patronne du diocèse d'Avignon et de la ville de Tarascon, Avignon 1868; Canéto, Essai iconographique sur Sainte-Marthe et sur le monstre qui l'accompagne dans les oeuvres d'art chrétien, Mém. de la Société archéologique du Midi de la France VII, Toulouse 1853, 7 ss.) [Schrödl.]

Martialis, der hl., erster Bischof von Limoges in Frankreich, der Apostel von Limousin und Aquitanien genannt, soll nach der Tradition der Kirche von Limoges einer der 72 Jünger Jesu gewesen und vom hl. Petrus zur Predigt des Christenthums nach Gallien geschickt worden sein. Eine historische Nachricht über ihn findet sich indeß erst bei Gregor von Tours (Hist. Franc. 1, 28; De glor. conf. 27), und nach dieser kam er 250 von Rom nach Gallien. Die andere Angabe scheint erst im 9. oder 10. Jahrhundert aufgetaucht und durch Anfertigung unächter Acta S. Martialis, welche angeblich von seinem ersten Nachfolger herrühren sollten, gestützt worden zu sein. Nach denjenigen Angaben, welche als geschichtlich beglaubigt gelten dürfen, entwickelte Martialis bei seiner Ankunft eine große Thätigkeit, besonders zu Limoges, Bordeaux, Poitiers und Saintes, und gewann sehr viele Heiden für das Christenthum. Unter diesen war auch ein Druidenpriester, den er auf den Namen Aurelian taufte; ihn bestimmte er bei seinem Tode zu seinem Nachfolger. Ein anderer von ihm getaufter Priester, Namens Andreas, siedelte sich mit einigen Clerikern bei seinem Grabe an und lebte mit denselben nach einer klösterlichen Regel; aus diesen Anfängen entstand 848 unter Karl dem Kahlen die berühmte Abtei St. Martial zu Limoges. Im 11. Jahrhundert entspann sich in Frankreich ein eifriger Streit um den Rang, welcher dem hl. Martialis in der Reihe der Heiligen zu ertheilen sei. Zwei Synoden, welche zu Limoges 1028 und 1031 gehalten wurden, erklärten, daß er als Apostel und nicht als Confessor zu verehren sei. Johannes XIX. bestätigte diesen Beschluß, und neuerdings (18. Mai 1854) erlaubte auch Pius IX., am 30. Juni, als am Feste des hl. Martialis, die Liturgie nach dem Commune Apostolorum zu feiern. Seit dem 10. Jahrhundert sind zu Limoges zwei Briefe an die Bewohner von Bordeaux und von Toulouse bekannt, welche vom hl. Martialis herrühren sollten; es ist aber leicht, ihre Unächtheit nachzuweisen. Untergeschoben ist auch das Venantius Fortunatus zugeschriebene Gedicht De S. Martiali, welches, wenn es ächt wäre, das Vorhandensein der Acta schon im 6. Jahrhundert beweisen würde (ed. Leo I, 382). (Vgl. Boll. AA. SS. Jun. V, 535; Arbellot, Dissert. sur l'Apostolat de St. Martial, Paris et Limoges 1855; Biogr. gén. XXXIII, 1013; Ceillier, Histoire des Auteurs sacrés, VIII, Par. 1861, 125 ss.; Hefele, Conc.-Gesch. IV, 688 ff.) [Kaulen.]

Martianay, Jean, ein gelehrter Benedictinermönch der Congregation von St. Maurus, geboren den 30. December 1647 zu St. Sever-Cap, wurde mit 20 Jahren Novize im Kloster La Daurade zu Toulouse und legte daselbst den 5. August 1668 seine Gelübde ab. Mit unermüdetem Fleiße verlegte er sich auf das Studium der orientalischen Sprachen und der Bibelkunde, hielt auch bald in den Klöstern zu Montmajour, St. Andreä zu Avignon, zum heiligen Kreuz in Bordeaux und zu Grasse im Kirchensprengel von Carcassonne linguistische und exegetische Vorlesungen zur großen Zufriedenheit seiner Zuhörer. Schon hiedurch, besonders aber durch seine Vertheidigung des hebräischen Textes und der Chronologie der Vulgata

und Typus wurden verworfen. Vom Papst und von den Bischöfen unterschrieben, wurden die Acten an die gesammte Christenheit versandt; zugleich wurde vom Concil eine Encyklica an die ganze Kirche, an Clerus und Laien, erlassen, worin Alle auf's Eindringlichste ermahnt wurden, der altchristlichen Lehre der Väter treu zu bleiben und den neuen Irrthum des Monotheletismus zu verwerfen. Ein zweites Schreiben erließen Papst und Synode an Kaiser Constans II., worin dieser von den Beschlüssen des Lateranconcils in Kenntniß gesetzt und um Verdammung der Irrlehre ersucht wurde. Mit welch unermüdlichem Eifer Martin für Erhaltung des orthodoxen Glaubens und Annahme der Lateranbeschlüsse thätig war, ergibt sich aus den zahlreichen Schreiben, die er nach allen Gegenden aussandte: in's Frankenland wie nach Kleinasien, nach Afrika wie nach Thracien und Syrien, überall eindringlich zum treuen Festhalten am orthodoxen Glauben mahnend. Die Tage harter Prüfung, die der Papst vorausgeschaut, kamen nur zu bald. Während noch die Lateransynode versammelt war, hatte der Exarch Olympius vom Kaiser den Auftrag erhalten, den Papst durch Klugheit oder Gewalt unschädlich zu machen. Dieser Weisung folgend, versuchte Olympius, zunächst in der römischen Kirche Spaltungen hervorzurufen; da dieß nicht gelang, gab er seinem Schwertträger Befehl, den Papst, während er ihm in S. Maria ad praesepe die Communion reichen würde, zu ermorden. Allein der Schwertträger konnte durch ein Wunder den Papst weder bei der Communion noch beim Friedenskuß sehen und so den Mordbefehl nicht ausführen. Erschreckt hierüber, versöhnte sich Olympius mit dem Papst, entdeckte ihm seinen Auftrag und zog dann mit seinem Heere nach Sicilien gegen die Saracenen, wo er mit einem großen Theile seiner Soldaten infolge einer ausgebrochenen Seuche den Tod fand. Schwerere Zeiten kamen für Martin unter dem folgenden Exarchen Theodor Calliopa, der am 15. Juni 653 in Rom mit dem kaiserlichen Befehl eintraf, den Papst gefangen nach Constantinopel zu schaffen. Martin, der krank vor dem Altar der Lateranbasilika lag, wurde in der Nacht vom 17. auf den 18. Juni von Bewaffneten überfallen, unter dem Vorwand, er habe sich irregulariter et sine lege das Papstthum angemaßt, gefangen genommen und auf ein Schiff gebracht. Nur sechs Diener durften ihn begleiten. Nach drei Monaten gelangte man zur Insel Naxos, und hier wurde der Papst ein volles Jahr lang unter vielfachen Entbehrungen festgehalten (so nach dem bei Mansi X, 853 angegebenen Texte: In insula Naxia annum fecimus; vielleicht ist richtiger zu lesen: moram fecimus, so daß für die ganze Reise von Rom nach Constantinopel drei Monate zu rechnen wären). Am 17. September 654 (653) langte man in Constantinopel an, und hier begann eine Zeit langwierigen Martyriums für ihn. Zunächst wurde der Papst, in seinem Bette auf dem Schiffe liegend, einen ganzen Tag dem Spotte und Hohne des Pöbels preisgegeben; dann wurde er in ein Gefängniß getragen, wo er 93 Tage unter harten Entbehrungen schmachtete. Endlich wurde er vor ein nichtswürdiges Gericht gestellt, um angeblich wegen Hochverraths prozessirt zu werden. Unter schmählichen Verunglimpfungen wurde er verurtheilt, „in Stücke gehauen zu werden", der bischöflichen Kleider beraubt und mit Ketten beladen unter Vorantragung des Schwertes zum Prätorium geschleppt. Hier wurde er eine Stunde gemeinsam mit Mördern eingesperrt und dann unter rohen Gewaltthaten in einen andern Kerker verbracht, wo er unter unsäglichen Entbehrungen und Qualen wiederum 85 Tage zu verbringen hatte. Am 26. März 655 (654) wurde er endlich heimlich nach Cherson in die Verbannung gebracht. Er starb dort am 16. September 655; seine Leiche wurde in der vor der Stadt gelegenen Kirche der seligsten Jungfrau beigesetzt. In zwei Briefen, die er von Cherson aus kurz vor seinem Tode schrieb, schildert er in ergreifender Weise die entsetzliche Lage, in der er sich befand, und die trostlose Verlassenheit von allen seinen Freunden, selbst von den Römern. Die griechische Kirche verehrt ihn als Bekenner am 11. April, die lateinische als Martyrer am 12. November. (Hauptquelle für die letzte Zeit des Lebens von 653 an ist neben Martins Briefen die von einem Verehrer des Papstes geschriebene Commemoratio eorum, quae saeviter et sine Dei respectu acta sunt ... in sanctum et apostolicum novum revera confessorem et martyrem Martinum papam, bei Mansi, Coll. conc. X, 853; Hardouin III, 678; Briefe des Papstes Mansi X, 790. 1170; Duchesne, Le Liber Pontif., Paris 1886, I, 336; Jaffé, Regesta, ed. alt., Lips. 1885, 230; Migne, PP. lat. LXXXVII; Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl., III, 212 ff.; Michael in der Innsbr. Zeitschr. f. kathol. Theolog. XVI, 1892, 374 ff.)

Als Martin II. und III. werden seit dem 13. Jahrhundert gewöhnlich die Päpste Marinus I. und II. eingesetzt, da Martin II. (1281 bis 1285) in der Reihe der Päpste auffallenderweise und ohne jeglichen Grund als Martin IV. gezählt wird. Marinus I. (Martin II., 882 bis 884) wird von einem alten römischen Papstkatalog als Sohn eines Priesters Palumbus bezeichnet (oriundus Gallesio oppido). Er war früher Diacon der römischen Kirche und wurde nach dem gewaltsamen Tode Johannes' VIII. vom römischen Volk und Clerus einstimmig auf Petri Stuhl erhoben (December 882), obwohl er damals bereits Bischof von Cäre war. Es war dieß der erste derartige Fall in der römischen Kirche und mochte seine Erklärung finden in der damals überaus schwierigen Zeitlage bei Auflösung des Karolingerreiches. Für die große Tüchtigkeit des Gewählten spricht laut genug der Umstand, daß ihn vorher die Päpste Nicolaus I., Hadrian II. und Johannes VIII. wiederholt als Legaten zu den schwie-

rigen Verhandlungen über den Patriarchen Photius nach Constantinopel gesandt hatten. Als Legat wohnte er der achten allgemeinen Synode 869 an; nachdem Photius auf seiner Aftersynode 879 die neu angekommenen päpstlichen Legaten schmählich mißbraucht und hintergangen hatte, war es wiederum Marinus, der vom Papst zur Ordnung der schwierigen Lage nach Constantinopel gesandt wurde. Hier zeigte er auch so viel Muth und Energie gegen den intriganten Patriarchen, daß der Kaiser ihn einen Monat lang gefangen hielt, ohne aber seine Standhaftigkeit brechen zu können. Es ist daher wohl verständlich, daß gerade dieser Mann in so schwieriger Zeit auf Petri Stuhl erhoben wurde. So energisch er übrigens den Machinationen eines Photius entgegentrat, so versöhnlich zeigte er sich andererseits. Die Fuldaer Annalen berichten, daß er zu Nonantula mit Kaiser Karl III. friedlich verhandelte; ebenso unterhielt er mit König Alfred von England freundschaftliche Beziehungen und sandte ihm ein Stück vom heiligen Kreuz; den von Johannes VIII. hart verfolgten Bischof Formosus rehabilitirte er wieder vollständig. Leider war sein Pontificat nur ein kurzes; Marinus starb schon im April oder Mai 884. (Vgl. Jaffé, Reg. I, 425; Watterich, Vit. PP. I, 29. 649; Mansi XVII, 561 sq.; Hardouin VI, 1, 363; Baron.-Mansi ad a. 882, n. 12; Dümmler, Ostfränk. Gesch. II, 216.)

Marinus II. (Martin III.), von Geburt ein Römer, zählte, nach den wenigen aus seinem Pontificate vorhandenen Acten zu schließen, zu den tüchtigsten Päpsten des verrufenen 10. Jahrhunderts. Sein Pontificat (October 942 bis April 946) fiel in die unglückliche Zeit, in welcher die italienischen Adelsfactionen, speciell Alberich II., der Sohn der berüchtigten Marocia, ihre Gewaltherrschaft ausübten. (Vgl. Jaffé I, 458; Watterich I, 34. 671.)

Martin IV. (1281—1285), von Geburt Franzose, hieß zuvor Simon und stammte aus einer nicht unangesehenen Familie zu Brie in der Diöcese Sens. Er war Priester zu Rouen, später Canonicus zu St. Martin in Tours; als solcher wurde er von Urban IV. 1261 zum Cardinalpriester vom Titel S. Caeciliae ernannt und dann von den Päpsten vielfach mit Legationen nach Frankreich betraut. So hatte er unter Anderem im J. 1264 Karl von Anjou die Krone von Sicilien anzutragen und die Verhandlungen mit ihm zu führen. Auf zahlreichen Provinzialsynoden Frankreichs war er als päpstlicher Legat für Reform des Clerus thätig. Als Cardinal Simon, der nicht bloß nach seiner Geburt und bisherigen Thätigkeit, sondern auch nach Gesinnung und Neigung durchaus Franzose war, am 22. Februar 1281 zu Viterbo zum Papste gewählt wurde, war dieses ein entschiedener Sieg der französischen Partei im Cardinalscollegium und sicher durch den persönlich anwesenden Karl von Anjou mit List und Gewalt durchgesetzt. Simon, der nun den Namen Martin IV. annahm, zeigte sich auch vorherrschend als Franzose (Martinus, qui ob amorem suae gentis turbavit ecclesiam Dei totam, volens totum mundum modo Gallicorum regere, sagt von ihm die Notitia saeculi in den Denkschr. der Wiener Akad. II, 108) und als ergebener Freund des hinterlistigen Karl von Anjou, dessen Interesse er nicht selten dem der Kirche voranstellte. So ernannte er Karl alsbald zum Senator von Rom, und als im folgenden Jahre „die sicilianische Vesper" der französischen Herrschaft auf Sicilien ein Ende machte, stellte der Papst alle seine weltliche und geistliche Macht in den Dienst des Hauses Anjou, um ihm das schöne Eiland zu retten. Gegen König Peter von Aragonien, der als Gemahl einer Enkelin des Staufers Friedrich II. Anspruch auf Sicilien erhob, ließ der Papst einen allgemeinen Kreuzzug predigen und allenthalben einen Kirchenzehent zu diesem Zwecke einfordern. Diese Bemühungen waren freilich vergebens; Sicilien blieb für Karl verloren, dagegen wurde das Ansehen und der Einfluß des Papstthums und der Kirche unnöthig auf's Spiel gesetzt. Auch in der griechischen Angelegenheit war es wiederum in erster Linie Gefälligkeit und Rücksicht auf Karl, was den Papst zu einem unnöthig und übermäßig schroffen Auftreten gegen die Griechen veranlaßte und so den Bruch der zu Lyon geschlossenen Union, wenn auch nicht direct verschuldete, doch beschleunigte. Martin starb zu Perugia am 28. März 1285. (Vgl. Vita Martini a Bernard. Guid. bei Muratori, SS. rer. ital. III, 608; Potthast, Reg. PP. II, 1756 sqq.; Raynald ad a. 1281, n. 3, ad 1285, n. 13; E. Choullier, Recherches sur la vie du Pape Martin IV, in der Revue de Champagne IV, 1878, 15—30; Hist. littér. de la France XIX, 388—391.)

Martin V. (1417—1431), als Cardinal Otto Colonna genannt, war 1368 zu Rom aus einer der ältesten und angesehensten Adelsfamilien der Stadt geboren. Seine Studien machte er zu Perugia und wurde unter Urban VI. Protonotar an der Curie. Innocenz VII. ernannte ihn zum Cardinaldiacon mit dem Titel S. Georgii ad velum aureum. Im J. 1410 wurde er mit der Untersuchung der Appellation von Hus betreffs Vernichtung der wiclifitischen Bücher und des Predigtverbots betraut und sprach sich ganz entschieden gegen Hus aus. Die hervorragenden Eigenschaften dieses Cardinals, Mäßigkeit, Einfachheit, Kenntnisse vor Allem des canonischen Rechts, Sittenreinheit und Freundlichkeit, ließen in ihm den Mann erkennen, der fähig wäre, die Kirche nach einer sturmbewegten, schrecklichen Zeit in ruhigere Bahnen hinüberzuleiten, und so wurde er zu Konstanz am 11. November 1417 einstimmig zum Papste gewählt. Er nannte sich Martin zu Ehren des Tagesheiligen. (Näheres über dessen Wahl und Thätigkeit zu Konstanz s. d. Art. Konstanz, Concil VII, 998.) Nachdem das Concil am 22. April

1418 geschlossen worden, trat der Papst, alle Einladungen, in Deutschland oder Frankreich seinen Sitz aufzuschlagen, außer Acht lassend, am 16. Mai jenes Jahres die Rückreise nach Italien an. Rom blieb ihm zwar noch verschlossen, und er mußte seinen Sitz zunächst in Mantua, dann in Florenz aufschlagen; allein durch gütliche Verhandlungen mit Johanna von Neapel und dem kühnen Condottiere Braccio von Montone brachte Martin es bald dahin, daß er am 28. September 1420 seinen feierlichen Einzug in Rom halten konnte. Freilich fand er die ewige Stadt in einem beklagenswerthen Zustande; die traurigen Zeiten des Exils und des Schismas hatten sie fast zur Ruine werden lassen. Hier wieder geordnete Zustände zu schaffen, erforderte fast übermenschliche Kräfte; allein Martin verstand es, durch Sparsamkeit, Klugheit und Milde, gepaart mit Energie, in allen Zweigen wieder neues Leben erblühen zu lassen. Auch ermöglichten ihm glückliche Umstände, vor Allem der Tod des mächtigen Braccio (1424), den fast vernichteten Kirchenstaat allmälig wieder herzustellen, so daß er mit vollem Recht ein Restaurationspapst genannt werden kann. Freilich konnte ihm hierbei eine allzu große Sorge um Bereicherung der nächsten Anverwandten zum Vorwurf gemacht werden; allein wenn irgend einmal, mag bei Martin V. der Nepotismus in den Zeitverhältnissen seine Entschuldigung finden. Inmitten eines unzuverlässigen, streit- und habsüchtigen Adels, einer unruhigen, stets zu Empörungen geneigten Bevölkerung, wie der gewaltthätigen und räuberischen Condottieri, war der Papst fast nothwendig auf seine Verwandten als die allein zuverlässigen Freunde und Helfer angewiesen. Weniger entschuldbar dagegen dürfte es sein, daß der Papst die allgemein für nothwendig erachtete Reform der Kirche nicht energisch und thatkräftig genug in die Hand nahm, um so die überwallende Gährung, wie sie sich theilweise bereits zu Konstanz gezeigt, wieder in legitime Bahnen zu lenken. Der Weg freilich, der dort vorgezeichnet worden, allgemeine Concilien, mochte dem Papst nach den Erfahrungen zu Pisa und Konstanz nicht unbedenklich erscheinen, und es klingt sehr glaubhaft, wenn Johann von Ragusa über Martin V. schreibt, in immensum nomen concilii abhorrebat. Zwar hatte er dem Konstanzer Decret Frequens gemäß schon Pavia als Ort des künftigen allgemeinen Concils bezeichnet; die Synode wurde auch am 23. April 1423 eröffnet und nur wegen der Pest im Juni nach Siena verlegt; da aber bei der bekannten Gesinnung des Papstes eine regere Theilnahme und eine irgendwie ersprießliche Thätigkeit nicht zu erwarten stand, so wurde sie schon am 26. Februar 1424 wieder aufgelöst. Auch zur Realisirung der für 1430 in Aussicht gestellten Basler Synode mußte Martin fast gewaltsam genöthigt werden. Er bestimmte noch den reformeifrigen Cardinal Cesarini zum Präsidenten der Synode, starb aber schon am 20. Februar 1431 an einem Schlagfluß und ward im Lateran begraben. Ueber seine Thätigkeit gegen die Hussiten vgl. d. Art. Hussitenkriege VI, 476. (Vgl. Muratori, Script. rer. ital. III, 2, 857 ad 868; Acten und Bullen bei Mansi XXVIII; Raynald ad a. 1417 sqq.; Platina, Vita Martini V., Venet. 1479; Vit. Mart. V. auctore Jordano, ed. Papebroch., Conatus chronico-historicus etc., Antverp. 1742, II, 61; Contelorius, Martini V. vita ex legit. docum. collecta, Rom. 1641; L. Pastor, Gesch. der Päpste seit dem Ausgange des Mittelalters, Freib. 1886, I, 163—214.) [Knöpfler.]

Martin, der hl., Metropolit von Braga (s. d. Art.) und Kirchenschriftsteller im 6. Jahrhundert, stammte aus Pannonien. In Palästina nahm er das Mönchskleid; seine Hauptwirksamkeit jedoch entfaltete er in Galläcien im Nordwesten Spaniens. Zu Dumio, in der Nähe Braga's, des Königssitzes der Sueven, stand er als Abt einem Kloster vor; 561, auf der ersten Synode von Braga, erscheint er als Bischof von Dumio (daher die Bezeichnung Martinus Dumiensis); 572, auf der zweiten Synode von Braga, tritt er als Metropolit der Hauptstadt auf (daher Martinus Bracarensis). Seine eigentliche Lebensaufgabe bildete die Zurückführung der Sueven vom Arianismus in den Schoß der Kirche. Sein Tod erfolgte 580. (Näheres in der weiter unten anzuführenden Abhandlung Caspari's.) Ausgezeichnet durch Heiligkeit des Lebenswandels, hat Martin nach dem Zeugnisse Gregors von Tours (Hist. Franc. 5, 37, in Mon. Germ. hist. Script. rer. Merov. I, 229) auch an Gelehrsamkeit keinem seiner Zeitgenossen nachgestanden. Die meisten seiner Schriften bewegen sich auf dem Gebiete der Moral und Asceſe. Die bekannteste derselben ist die Formula vitae honestae, wie der Verfasser sie genannt hat, oder die Schrift De differentiis quatuor virtutum, wie sie bei Isidor von Sevilla (De vir. ill. c. 35, bei Migne, PP. lat. LXXXIII, 1100) heißt. Sie wird eingeleitet durch eine Dedication an den Suevenkönig Miro (570—583), welcher Martin wiederholt aufgefordert hatte, ihm hin und wieder brieflich ein Wort des Trostes oder der Ermahnung zukommen zu lassen, und gibt alsdann eine gedrängte Darstellung des natürlichen Sittengesetzes unter dem Gesichtspunkte der vier platonischen Cardinaltugenden (prudentia, magnanimitas s. fortitudo, continentia s. temperantia, justitia). Diese ganze Darstellung dürfte aus einer verloren gegangenen Schrift Seneca's gezogen sein. Ein zweites Schriftchen Martins, De ira betitelt, ist nachweislich ein Excerpt aus Seneca's drei Büchern De ira. Die drei Tractate Pro repellenda jactantia, De superbia, Exhortatio humilitatis hingegen, welche zusammen ein Ganzes bilden und wohl auch an König Miro gerichtet sind, entwickeln Forderungen des positiv-christlichen Sittengesetzes. Von großem culturgeschichtlichen Interesse ist die Predigt De correctione rusticorum gegen die unter den Bauern

herrschenden heidnischen und abergläubischen Meinungen und Gebräuche. Aus Anlaß einer Verordnung der zweiten Synode von Braga, die Bischöfe sollten auf ihren Visitationsreisen das Volk von den errores idolorum abmahnen, hatte Bischof Polemius von Astorga (Asturica) Martin um eine kurze Belehrung de origine idolorum et sceleribus ipsorum ersucht. Als Antwort übersandte Martin die genannte Predigt zum Gebrauche für Polemius bei seinen Kirchenvisitationen. Die Sentenzensammlungen Aegyptiorum patrum sententiae und Verba seniorum sind Uebersetzungen aus dem Griechischen, erstere von Martin selbst als Abt des Klosters zu Dumio, letztere auf seine Anregung und mit seiner Hilfe von einem Mönche Paschasius zu Dumio angefertigt. Eine ähnliche Sammlung von Sprüchen mit der Aufschrift Libellus de moribus und der eine Anzahl von Excerpten aus Seneca's Briefen enthaltende Tractat De paupertate sind wohl als unterschoben zu bezeichnen. In der Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts hat Martin sich eine Stelle gesichert durch die sog. Capitula Martini, eine nach 561 verfaßte Sammlung von Canones meist orientalischer, aber auch occidentalischer (afrikanischer und spanischer) Synoden (s. d. Art. Capitula Episcoporum). In dem Schriftchen De pascha sucht Martin die Sitte zu begründen, das Osterfest zwischen XI. Kal. Apr. als Anfangs- und XI. Kal. Maj. als Endtermin an wechselnden Tagen zu feiern, eine Sitte, welche er als die der majores bezeichnet. (Der sog. Tractatus S. Athanasii de ratione paschae bei Migne, PP. gr. XXVIII, 1605—1610, ist nur eine Ueberarbeitung des Schriftchens Martins.) In der Epistola de trina mersione, an einen wahrscheinlich dem Westgotenreiche angehörigen Bischof Bonifatius gerichtet, wird die in Spanien im Gegensatze zum Arianismus üblich gewordene Spendung der Taufe sub una mersione als sabellianisch bekämpft. Endlich sind noch drei kleine Gedichte oder Inschriften in metrischer Form von Martins Hand auf uns gekommen. Ein Volumen epistolarum, dessen Isidor (a. a. O.) gedenkt, scheint verloren gegangen zu sein. Eine Gesammtausgabe der Werke Martins ist noch nicht erschienen. Gallandi (Bibl. vet. Patrum XII) gibt folgende Schriften: Form. vit. hon., Lib. de mor., Pro repell. jact., De superb., Exhort. humil., De ira, De pascha und die Verse. Migne (PP. lat. LXXII) hat die Texte bei Gallandi abdrucken lassen; dazu kommen an anderer Stelle Verba sen. (LXXIII, 1025—1062), Aegypt. patr. sent. (LXXIV, 381—394), Capit. Mart. (LXXXIV, 574—586; CXXX, 575—588); dagegen fehlen De correct. rust., Ep. de trina mers., De paupert. Die Ausgaben der einzelnen Schriften verzeichnet mit bekannter Sorgfalt und Umsicht C. P. Caspari, Martin von Bracara's Schrift De correctione rusticorum, zum ersten Male vollständig und in verbessertem Text herausgegeben, mit Anmerkungen begleitet und mit einer Abhandlung über dieselbe, sowie über Martins Leben und übrige Schriften eingeleitet, Christiania 1883. Am häufigsten ist die Form. vit. hon. gedruckt worden; eine treffliche Sonderausgabe lieferte A. Weidner, Magdeburger Programm 1872. Die Ausgabe der Werke Seneca's von Fr. Haase (Leipzig 1852—1853) enthält in einem Anhange (III, 458—475) De paup., Lib. de mor. und Form. vit. hon. Zu Form. vit. hon. und Lib. de mor. vgl. die Mittheilungen B. Hauréau's in den Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale XXXIII, 1, Par. 1890, 208 à 215 et 227—233. Die drei Gedichte oder Inschriften finden sich auch in R. Peipers Ausgabe der Werke des Bischofs Avitus, Mon. Germ. hist. Auct. antiqq. VI, 2, 194—196. [Bardenhewer.]

Martin von Cochem, O. Cap., berühmter ascetischer Volksschriftsteller, wurde zu Cochem an der Mosel im Erzstifte Trier um 1630 geboren. Er trat in den Kapuzinerorden und wurde bald zum Lector der Theologie ernannt. Als aber im Jahre 1666 infolge der am Rhein und an der Mosel wüthenden Pest die Schule aufgelöst werden mußte, suchte Martin durch Schreiben nützlicher Bücher die Ehre Gottes und das Heil der Seelen zu fördern. In der richtigen Erkenntniß, daß nach der Reformation besonders eine gründliche und faßliche Belehrung des theils durch die Sorglosigkeit der Geistlichkeit, theils durch das Umsichgreifen der Ketzerei unwissend und verkehrt gewordenen Volkes, sowie Erweckung neuer Liebe und Begeisterung für die katholische Religion Noth thue, arbeitete P. Martin eine große Menge Unterrichts- und Erbauungsbücher aus. Zuerst gab er einen Katechismus heraus (1666), welcher einer solchen Aufnahme sich zu erfreuen hatte, daß der damals berühmte Buchhändler und Verleger Wilh. Friesem zu Köln ihm eifrig zuredete, das Lectorat für immer niederzulegen und sich ganz mit dem Verfassen volksthümlicher, religiöser Bücher abzugeben. Da P. Martin hierin seinen Beruf erkannte und die Oberen beistimmten, erschien von 1693 an aus seiner Feder eine große Menge trefflicher Bücher. Doch der eifrige Mann beschränkte seine Thätigkeit nicht hierauf allein, sondern arbeitete rastlos durch Predigen, Katechisiren, Beichthören auf Missionen und in den verschiedensten Klöstern der rheinischen Provinz. Vom Erzbischofe und Kurfürsten von Mainz Anselm Franz von Ingelheim (1679—1695) wurde er zur Abhaltung von Missionen im obern Theile des Erzstiftes, im Main- und Taubergrunde, sowie zu solchen vom Erzbischof Johann Hugo von Trier, dessen weiten Sprengel er beinahe ganz durchwanderte, berufen. Allenthalben unterrichtete er Kinder und Unwissende in den Anfangsgründen des Glaubens, lehrte sie und das Landvolk überhaupt, wie es der heiligen Messe beiwohnen, beichten und die übrigen heiligen Sacramente empfangen solle, unterwies sie im Psalmengesange und lehrte sie neue Lieder. Dieß

geschah in Kirchen, Schulen und bei Versammlungen in den Häusern. Er baute viele im 30jährigen Kriege zerstörte Kirchen wieder auf, verbreitete besonders die inbrünstige Anbetung des heiligen Altarssacramentes und die Verehrung der heiligen Mutter Gottes, errichtete überall Bruderschaften und stritt und kämpfte siegreich mit den Prädicanten, vornehmlich wenn sie die Andacht zur allerseligsten Jungfrau angriffen. Dabei ging er barfuß und barhaupt in größter Hitze und Kälte über Stock und Stein und trug oftmals seine Sandalen an seinem Stocke auf der Schulter. Im Convente zu Königstein pflegte P. Martin bis Abends 9 Uhr an den Büchern, welche er herausgab, zu arbeiten; wenn die Metten gesungen waren, ging er nach dem vier Stunden entfernten Frankfurt, um sich mit dem Buchhändler zu benehmen, kehrte am nämlichen Tage zurück und besuchte auf dem Hin- und Herwege die umliegenden Ortschaften, um Christenlehre zu halten, Beicht zu hören und Kranke zu trösten. Zum allerheiligsten Sacramente hatte er eine so zärtliche Andacht, daß er mehr als zwanzig Jahre hindurch keine heilige Messe versäumte, so vielen er am Tage nur beiwohnen konnte. Ebenso groß war seine Abtödtung. Viele Jahre lang aß er nicht Fleisch noch Fisch, nur weniges Gemüse. Seine Gutmüthigkeit und Liebe waren unerschöpflich; gern war er jedermanns Diener; von den Straßen las er Steine, Dörner, Disteln auf, damit sich niemand wehe thue; in die Bäche trug er große Steine, daß jeder bequem darüber gehen könne, und in einem außerordentlich strengen Winter zog er die Strümpfe von den Füßen und gab sie seinem Gefährten, obwohl derselbe weit jünger und stärker war denn er. Im höchsten Alter, als Sinne und Kräfte schwanden (er war der Senior der Provinz), verließ ihn sein Eifer nicht; mit einem Hörrohre hörte er noch Beichte bis zu seinem Tode, welcher nach kurzer Krankheit im Convente zu Waghäusel bei Bruchsal am 10. September 1712 sanft und ruhig erfolgte.

Charakter, Leben und Tugenden des P. Martin spiegeln sich getreu in seinen zahlreichen Schriften ab, durch welche er sein segensreiches Wirken mehr als ein Jahrhundert fortsetzte und, was Glauben, Sitten und geistliches Leben betrifft, ein großer Wohlthäter der Rhein-, Main- und Moselgegend und eine der ausgezeichnetsten Stützen der katholischen Religion geworden ist. Seine Werke sind anziehend durch die schlichte, treuherzige Sprache, die reiche Kenntniß des menschlichen Herzens, die Glaubensfreudigkeit, welche sich darin ausspricht, die Lebendigkeit und Anschaulichkeit der Darstellung und durch die Liebe, welche sie zu den himmlischen Gütern entzünden. In allen vereinigt sich die klarste theologische Erkenntniß mit wunderbarer Poesie und kindlicher Einfachheit. Für die höheren Stände schrieb er seine Deutsche Kirchenhistorie nach Baronius und Raynaldus (2 Foliobände, Dillingen 1693); sein Hauptaugenmerk aber ging auf Belehrung und Erbauung des Volkes. Den Kranken widmete er das Buch für Kranke (Frankfurt 1695), den Soldaten sein Gebetbuch für Soldaten (Augsburg 1698). Die Meßerklärung, über Honig süß (ebd. 1698), ist eine der besten Behandhandlungen des Gegenstandes, in welcher tiefes theologisches Wissen mit volksthümlicher Schreibweise sich verbindet. Daran reihen sich Anmuthungen während der heiligen Messe (Augsb. 1697); Gebete unter der heiligen Messe (ebd. 1698); Kern der heiligen Messe (Köln 1699); Heilige Messe für Weltleute (ebd. 1704); Gebetbuch für heilige Zeiten (Augsb. 1704); Büchlein über den Ablaß (Dil. 1693); Buch der zehntägigen Geistesübungen für Weltleute (Augsb. 1705); Wohlriechender Myrrhengarten (Köln 1693); Goldener Himmelsschlüssel (Frkf. 1695); Liliengarten (Köln 1699); Geistlicher Baumgarten (Mainz und Heidelberg 1709); Neue mystische Goldgruben (Köln 1709); Tractat über die göttl. Vortrefflichkeiten (Mainz 1707). Am berühmtesten machte ihn sein Leben Christi (Frankfurt 1689, Augsburg 1708); ein wahres Volksbuch wurde weiter sein Auserlesenes History-Buch (4 Bde., Dil. 1693), eine Sammlung biblischer und weltlicher Geschichten. Als viertes Hauptwerk sind die Legenden der Heiligen (Augsb. 1705) zu nennen; an sie schließt sich als letzte Gabe das Exempelbuch (Augsb. 1712). Alle diese Werke, welche den Herzensbedürfnissen des Volkes ganz und voll entsprachen, wurden vielfach aufgelegt und ungemein verbreitet. Erst die Zeit der Aufklärung goß ihren Spott über den „alten Kapuziner" aus und stellte seine Schriften auf eine Linie mit den Bildern von Höllen-Breughel; in Oesterreich und Bayern legte die Staatscensur Verbote gegen sie ein (noch 1842 wurde eine in Landshut gedruckte Betrachtung über die vier letzten Dinge für ganz Bayern verboten). Erst mit dem Wiedererwachen des religiösen Lebens in Deutschland begann man 1842 die bedeutenderen Schriften, freilich in einem etwas modernisirten Gewande, in neuen Ausgaben zu verbreiten, bis endlich seit etwa 20 Jahren die alte unverfälschte Form auf's Neue zur Ausgabe gelangte. (Vgl. Hierotheus, Provincia Rhenana Fratrum Minorum Capucinorum, ed. alt., Heidelb. 1750, 91 sq. 120 sq.; Pauly, Stadt und Burg Cochem, Cochem 1883, 67 f.) [Hirschel.]

Martin von Dumio, s. Martin von Braga.

Martin von Fulda nennt man den Verfasser einer Chronik, welche die Papst- und Kaisergeschichte von 716 bis 1379 umfaßt. Der Schreiber, dessen Name anderweitig nicht überliefert ist, lebte augenscheinlich im Minoritenkloster zu Fulda. Als Vorlagen dienten ihm hauptsächlich die Kirchengeschichte des Dominicaners Tolomeo von Lucca (s. d. Art.) und die sächsische Weltchronik. Bemerkenswerth ist seine Darstellung zu Gunsten des Kaisers Ludwig des Bayern gegen Papst Johannes XXII. Die Chronik, die nur in einer Handschrift zu Karlsruhe erhalten ist, findet sich gedruckt bei Eccard, Corpus histor. medii aevi, Lipsiae 1743, I,

1641 sq. (Vgl. H. Hoogeweg, Die Chronik des sog. Martinus Fuldensis, in den Münster. Beitr., 2. Heft, u. separat Paderborn 1883.) [Streber.]

Martin, der hl., von Leon, Canoniker im Augustiner-Chorherrenstifte St. Isidor daselbst, zeichnete sich unter seinen Mitbrüdern durch ein Leben der Abtödtung und Frömmigkeit aus. Da seine Talente ihn zum Studium wenig befähigten, konnte er seinem Eifer für fremdes Seelenheil lange Zeit nicht folgen, bis nach unabläßigem Gebete ihm durch eine Erscheinung des hl. Isidor übernatürliche Wissenschaft eingegossen wurde. Er starb, durch Wunder verherrlicht, am 11. Februar 1203 und wurde sogleich, ohne daß man die Einleitung eines Prozesses abwartete, als Heiliger verehrt. Seine hinterlassenen Schriften umfassen eine Reihe von Predigten, sowie Commentare zu einigen der katholischen Briefe und zur Apocalypse. Sie wurden zugleich mit dem Leben des Heiligen, welches sein Zeitgenosse Lucas von Tuy (s. d. Art.) geschrieben hatte, zum ersten Mal herausgegeben von A. Espinosa, 2 Bde., Sevilla 1782 (abgedruckt bei Migne, PP. lat. CCVIII et CCIX). (Vgl. España sagrada XXXVI, 261 ss.; Boll. Febr. II, 568.) [Streber.]

Martin von Tours, der hochberühmte heilige Bischof, wurde zwischen 316 und 317 zu Sabaria in Pannonien (jetzt Martinsberg, s. d. Art.) geboren. Sein Vater war ein Soldat, der sich von der untersten Stufe des Kriegsdienstes zum Tribun emporgeschwungen hatte. Noch als zartes Kind kam Martin mit seinen Eltern nach Pavia in Italien und erhielt daselbst seine Erziehung. Obgleich seine Eltern heidnisch waren, so ließ er sich doch schon in einem Alter von zehn Jahren unter die Katechumenen aufnehmen. Dieß war die Schule, in der er lernte; gelehrte Studien machte er nicht. Dennoch zeigte er in der Folge eine Beredsamkeit, welcher es, abgesehen von übernatürlichem Lichte und Geiste, an Schönheit, Reinheit und Erudition nicht gebrach. Es entstand in ihm die lebhafte Begierde, sich in die Einsamkeit zurückzuziehen; aber er mußte dieses Vorhaben aufgeben und, erst 15 Jahre alt, in die römische Reiterei eintreten. Römische Soldaten hatte es genug gegeben, welche für Christus während der Verfolgungen zu sterben gewußt; diesen nacheifernd, lebte er auch als Soldat für Christus und trug unter dem Panzer ein mitleidsvolles Herz für die Armen. Zeugniß davon gibt unter Anderem das weltberühmte Factum, wie er einst einem vor Kälte zitternden halbnackten Bettler, der ihn an dem Thore der Stadt Amiens um Almosen angerufen hatte, die Hälfte seines Mantels schenkte, worauf ihm in der folgenden Nacht der Heiland erschien, angethan mit der Hälfte des Mantels, den er dem Bettler gegeben hatte, und zu der ihn umgebenden Engelschaar sprechend: „Martin, noch Katechumen, hat mich mit diesem Gewande bekleidet!" An der Stelle, wo Martin dieses Liebeswerk vollbrachte, wurde nachher eine Kapelle gebaut. Im 18. Jahr seines Alters empfing er die Taufe. Nach der Taufe blieb er noch zwei Jahre im Kriegsdienst, auf seinen Hauptmann wartend, der nach dieser Frist sich mit ihm zurückzuziehen versprochen hatte, und erhielt sodann den verlangten Abschied. — Nachdem Martin die Waffen abgelegt, zog er sich, wie Sulpitius Severus erzählt, nach Poitiers zu dem hl. Hilarius zurück. Verhält sich dieß wirklich so, so geschah es zur Zeit, da Hilarius noch ein Laie war, was aber nicht zum Context paßt, indem Sulpitius weiter erzählt, Hilarius habe Martin für seine Kirche behalten und zum Diacon weihen wollen, Martin habe aber dazu nicht bewogen werden können und sich nur zum Exorcisten weihen lassen. Wahrscheinlicher möchte wohl die Annahme sein, Sulpitius habe mehrere Jahre, die zwischen dem Abschied Martins vom Militärdienste bis zu dessen Reise nach Poitiers lagen, mit Stillschweigen übergangen. Sei dem wie ihm wolle, Martin unternahm kurz nach seiner Ordination zum Exorcisten eine Reise nach Pannonien, wohin seine Eltern zurückgekehrt waren, um diese, da sie noch dem Heidenthum anhingen, zur christlichen Religion zu bekehren. Als er durch die Alpen zog, machte er auf einen Räuber, der schon im Begriff stand, ihn zu tödten, durch seine ruhige Zuversicht auf Gott und durch die Bemerkung, nicht für ihn, sondern für den Räuber sei Alles zu befürchten, weil er sich der göttlichen Barmherzigkeit unwürdig mache, einen solchen Eindruck, daß derselbe sich bekehrte und in einem Kloster ein bußfertiges Leben führte. In Pannonien hatte Martin zwar nicht die Freude, seinen Vater bekehren zu können, aber desto besser gelang es ihm mit seiner Mutter und vielen Anderen. Hier, wo der Arianismus wie in seinem Reiche thronte, erwarb er sich auch zuerst den Titel eines Bekenners, indem er für das Bekenntniß der Gottheit Jesu Christi mit Ruthen geschlagen und vertrieben wurde. Er wollte nun, seinem Versprechen gemäß, nach Poitiers zu Hilarius zurückkehren; allein auf die Nachricht von dessen Verbannung ging er nach Mailand, und von da durch den arianischen Bischof Auxentius (s. d. Art.) vertrieben, zog er sich auf die verlassene kleine Insel Gallinaria bei Genua zurück und führte hier einige Zeit mit einem Priester ein strenges Einsiedlerleben. Als endlich Hilarius im J. 360 die Erlaubniß erhielt, in seine Diöcese zurückzukehren, reiste ihm Martin nach Rom entgegen, und als er ihn hier nicht mehr traf, folgte er ihm nach Poitiers. So wie die Einsamkeit von Jugend an Martins Wonne bildete, so errichtete er nun, von Hilarius mit einem kleinen Stück Land beschenkt, zwei Stunden von Poitiers das Kloster Ligugé (Locociagense), das erste Kloster in Gallien und eines der ältesten im ganzen Abendlande. Hier war es auch, wo er einen Katechumenen vom Tode erweckte, das erste der vielen Wunder, die seinen Ruhm im ganzen Occidente und Oriente verbreiteten, und über die uns sein intimster Freund und treuer Biograph Sulpitius Severus, der von einem Theile derselben

selbst Augenzeuge war, unter der wiederholten Versicherung, nur Wahres zu erzählen, berichtet. Derselbe bemerkt dabei unter Anderem, daß Martin ihm öfter gesagt, er habe als Bischof keine so mächtige Gnade zu Werken dieser Art in sich gefühlt, wie er sie vor dem Episcopat gehabt habe.

Zwischen 371 und 372 starb Lidorius, der zweite Bischof von Tours, der seit 338 Bischof dieser Stadt gewesen war. Zum neuen Bischof wünschten sich die Turonenser niemand Andern als Martin; aber wie ihn aus seiner Zelle locken, die er so ungern verließ? Ein Bürger von Tours bat ihn zu seiner mit dem Tode ringenden Frau; doch kaum hatte Martin den Fuß über die Schwelle des Klosters gesetzt, als die im Hinterhalt verborgenen Schaaren von Bürgern aus Tours sich seiner Person bemächtigten und ihn nach Tours brachten. Als Bischof behielt Martin seine strenge, arme und demüthige Lebensweise bei und wohnte eine Zeitlang in einer Zelle nahe bei der Kirche; allein da er hier zu sehr von dem Andrange des Volks gestört wurde, baute er nicht weit von der Stadt das Kloster Marmoutier und nahm daselbst Wohnung. Der Ort war eine zwischen Felsen und der Loire gelegene Oede, wohin man nur auf einem sehr schmalen Wege gelangen konnte. Er und mehrere Brüder hatten Zellen aus Holz; die meisten anderen Brüder machten sich Löcher in die Felsen. Die Gesammtzahl der Mönche stieg bald auf 80. Nicht einmal die Communität durfte etwas zu eigen besitzen, sondern der nöthige Unterhalt wurde aus dem allgemeinen Kirchenfonds bestritten. Die jüngeren Mönche schrieben Bücher ab, die älteren lagen nur dem Gebete und geistlichen Verrichtungen ob. Selten verließen die Mönche ihre Zellen, außer zum gemeinschaftlichen Gebet im Oratorium und zum gemeinschaftlichen Abendtisch, der einzigen Erquickung des Tages, wobei nie Wein getrunken wurde. Wenn Martin auf das Land ging, nahm er immer viele Mönche mit sich, ging jedoch getrennt von ihnen. Ihre Kleidung bestand in einer Tunica aus Kameelshaaren, obwohl unter ihnen manche von edler Geburt und zarter Erziehung waren. In der Folge bestiegen die meisten dieser Mönche bischöfliche Stühle; denn allenthalben wollte man Männer, welche in Martins Schule und heiliger Atmosphäre gebildet waren, zu Hirten der Kirchen haben. (Ueber die weitere Geschichte dieses Klosters s. Mabill. Annal.)

Bei dieser Lebensweise des Heiligen mit seinen Mönchen kam die Ausübung der bischöflichen Obliegenheiten nicht zu kurz. Martin war für Gallien, wie im 6. Jahrhundert sieben gallische Bischöfe in ihrem Briefe an die hl. Radegundis (s. d. Art.) erklären, ein von der göttlichen Fürsehung gesendeter und mit der apostolischen Gnade ausgerüsteter Apostel (Greg. Tur. Hist. 9, 39). In Gallien, wie in mehreren anderen Ländern des römischen Reiches, gab es damals noch viele Heiden auf dem Lande; noch existirten hier Tempel und Priesterschaften der alten Gottheiten; noch herrschte bei den gallischen Bauern die Gewohnheit, simulacra daemonum candido tecta velamine misera per agros suos circumferre dementia (Sulp. Sev. Vit. Mart. 9), Folgen der Regierung des Kaisers Julian und der zwei christlichen Kaiser Jovian (gest. 364) und Valentinian I. (gest. 375), welche beide den Heiden Religionsfreiheit gestatteten. Martin, der glühende Liebhaber Christi, war es nun, welcher durch sein Beispiel, durch seine Predigt und seine Wundergabe das gallische Landvolk massenweise zum Christenthum bekehrte. Oft gerieth er bei dieser apostolischen Arbeit, besonders wenn er Hand an die Götzentempel legte und heilige Bäume umhieb, in Lebensgefahr. So stürzten, als er im Lande der Aeduer einen Götzentempel zerstörte, die Bauern über ihn her; einer schwang schon das Beil, ihn zu tödten; als aber Martin ihm seinen Hals darbot, ward der Wüthende von Schrecken ergriffen, sank in die Kniee und bat um Verzeihung. Ein anderes Mal wollte ihn ein Götzendiener erdolchen, aber der Dolch entfiel seinen Händen und war nicht mehr aufzufinden. Wie wunderbar der Schutz Gottes über Martin waltete, leuchtet besonders aus Folgendem hervor. Martin hatte eben einen sehr alten Götzentempel zerstört und wollte auch eine vor demselben stehende Fichte umhauen. Die Heiden widersetzten sich; endlich sagten sie: „Hast du so großes Vertrauen auf deinen Gott, so wollen wir selbst den Baum umhauen, unter der Bedingung, daß du, wenn er fällt, ihm deine Schultern unterlegest.“ Martin nahm die Bedingung an und ließ sich gebunden an die Stelle bringen, wohin der Baum bei dem Falle neigte. Eine große Menschenmenge sah dem Schauspiele zu; blaß vor Schrecken standen Martins Mönche umher. Schon fiel der Baum mit großem Gekrach auf Martin zu, als der Heilige das Kreuzzeichen machte; wie von einem heftigen Winde ergriffen, sank jetzt der Baum auf die entgegengesetzte Seite und hätte beinahe die heidnischen Zuschauer erschlagen. Diese, betroffen durch dieses Wunder, begehrten alle, durch Handauflegung unter die Katechumenen aufgenommen zu werden. Während aber Martin die Heiden bekehrte und auf den Ruinen der Götzentempel christliche Kirchen und Klöster errichtete, trat er bei den Christen dem Aberglauben entgegen. In der Nähe von Tours stand eine Kapelle über der Grabstätte eines angeblichen Martyrers, von dem man nichts Näheres wußte. Martin wollte weder die Andacht des Volkes, das an diese Stätte zum Gebete kam, stören, noch dieselbe billigen, bis er über die Sache in's Reine gekommen wäre; als ihm endlich Gott zu erkennen gab, daß der vermeintliche Martyrer ein hingerichteter Räuber gewesen sei, ließ er den Altar niederreißen und machte so der Superstition ein Ende. — Nicht weniger merkwürdig ist, was Sulpitius Severus von den wiederholten Reisen Martins nach Trier an das kaiserliche Hoflager und von dessen Benehmen bei dem Verfahren gegen die Priscillianisten erzählt. Da

Kaiser Valentinian I. befürchtete, der Heilige möchte etwas begehren, was er nicht bewilligen wollte, und von seiner arianischen Gemahlin Justina (s. d. Art.) beeinflußt wurde, ließ er ihn Anfangs gar nicht vor. Martin nahm zu seinen gewöhnlichen Waffen, dem Fasten und Beten, seine Zuflucht, und diese eröffneten ihm denn auch die Pforte des Palastes und das Herz des Kaisers, so daß derselbe ihm alle Bitten gewährte, ihn öfters zu sich lud und reichlich mit Geschenken beehren wollte, die aber der Heilige aus Liebe zur Armut nicht annahm. Dem Kaiser Maximus verweigerte Martin längere Zeit die kirchliche Gemeinschaft und nahm auch dessen Einladung zur Tafel nicht eher an, als bis er seine Unschuld an dem Tode des Kaisers Gratian betheuert und versichert hatte, er habe nur gezwungen von den Soldaten den Purpur angenommen. Als nun Martin der Einladung zur kaiserlichen Tafel gefolgt war, lud Maximus, wie zu einer außerordentlichen Festlichkeit, die Vornehmsten seines Hofes ein. Martin saß bei der Tafel an der Seite des Kaisers, und dieser reichte, ohne vorher getrunken zu haben, seinen Weinbecher dem Heiligen dar. Dieser ließ ihn nicht, wie Alle bei Tisch erwarteten, an den Kaiser zurückkehren, sondern bot ihn vorher seinem priesterlichen Gefährten aus Hochachtung für das Priesterthum dar. Wenn Martin bei Hof erschien, so geschah es immer, um für Unglückliche und Hilfsbedürftige Fürbitte einzulegen. Oefter ließ ihn Maximus selbst rufen, sich mit ihm zu besprechen, wobei Martin nicht unterließ, das, was ihm der heilige Geist eingab, frei herauszureden; so sagte er ihm prophetisch das Loos voraus, das ihn treffen werde, wenn er den jungen Valentinian bekriege. Auch mit der Kaiserin, einer hohen Verehrerin Martins, mußte dieser verkehren, und sie ruhte nicht, bis er ihr die große Freude gemacht, ihn eigens bei ihr bewirthen und dabei wie eine andere Martha bedienen zu können. Unter denen, für die sich Martin bei dem Kaiser verwendete, befanden sich auch die Priscillianisten (s. d. Art.); nicht als hätte er die Häresie nicht verdammt, sondern weil er es für eine beispiellose, verbrecherische Neuerung hielt, eine kirchliche Angelegenheit dem weltlichen Gerichte zu unterwerfen und Häretiker mit Tortur und Tod zu bestrafen. Martin bat den Kaiser, das Leben der Priscillianisten zu schonen; genug sei es, daß sie durch bischöflichen Urtheilsspruch als Häretiker erklärt und von ihren Kirchen vertrieben worden seien. Während Martins Anwesenheit zu Trier (384—385) zögerte man wirklich mit der gerichtlichen Untersuchung, und Maximus versprach ihm sogar, daß kein Blut vergossen werden sollte. Aber nach Martins Abreise ließ sich der Kaiser durch den spanischen Bischof Ithacius und dessen Genossen, welche die Häupter des Priscillianismus von dem weltlichen Gerichte inquirirt und gestraft wissen wollten, wieder umstimmen und Priscillian mit mehreren Anhängern hinrichten. Bald darauf (um 386) unternahm Martin wieder eine Reise nach Trier zum Kaiser, um die Begnadigung der zwei kaiserlichen Großbeamten Narses und Leucadius durchzusetzen, welche als Anhänger Gratians hingerichtet werden sollten. Zu Trier war eben eine Versammlung von Bischöfen, um den neugewählten Bischof von Trier zu ordiniren. Diese Bischöfe hatten nicht, wie Martin, Ambrosius und der Papst Siricius, dem Bischofe Ithacius die kirchliche Gemeinschaft entzogen, sondern ihn sogar für unschuldig erklärt. Als sie daher von Martins naher Ankunft hörten, fürchteten sie sich nicht wenig und brachten es dahin, daß der Kaiser ihm den Eintritt in die Stadt nur gestattete, wenn er mit den Bischöfen Frieden halten wolle. Martin antwortete, er komme mit dem Frieden Christi. In Trier angekommen, trug er dem Kaiser seine Bitte für die zwei Beamten vor, und da er gehört, es solle eine Militärcommission mit unbeschränkter Vollmacht nach Spanien geschickt werden, um die Untersuchungen gegen die Priscillianisten fortzusetzen und gegen die Schuldigen mit Confiscation und Todesstrafe einzuschreiten, so fügte er auch die Bitte bei, diesen Beschluß nicht zur Ausführung kommen zu lassen. Maximus suchte den Heiligen von der Rechtmäßigkeit des Verfahrens gegen die Priscillianisten zu überzeugen und mit den Bischöfen auszusöhnen; trete er mit diesen in Kirchengemeinschaft, so würden seine Bitten Erhörung finden. Als Martin auf diese Bedingung nicht einging, entließ ihn der Kaiser mit Unwillen. Auf einmal kam dem Heiligen zu Ohren, die zwei Beamten sollten wirklich hingerichtet werden, und die Militärcommission sei schon auf dem Wege nach Spanien. Sogleich, obwohl es schon Nacht war, eilte er in den kaiserlichen Palast und versprach dem Kaiser die Kirchengemeinschaft mit den Bischöfen, und so rettete er viele Unglückliche, ohne Zweifel selbst manche Katholiken; wenigstens fürchteten sich selbst reiche Katholiken in Spanien vor den angedrohten Confiscationen, wohl nicht ganz ohne Grund, weil Eiferer, wie ein Ithacius, schon ein anhaltendes Studium und Fasten für verdächtig hielten. Am andern Tag wohnte Martin mit den Bischöfen der Ordination des Bischofs Felix bei, ließ sich aber nicht bewegen, dem Ordinationsacte seine Unterschrift zu geben. Seitdem vermied er strengstens jede Communion mit den Ithacianern und nahm an keiner bischöflichen Versammlung theil. Oft erzählte er seinen Schülern, seit dieser Zeit habe sich die ihm gegen die Dämonen verliehene Gewalt gemindert.

Die übrigen Jahre, welche Martin noch lebte, flossen in segensvoller Wirksamkeit für seine Gläubigen und Mönche dahin und wurden durch eine Menge Wunder verherrlicht. Das größte Wunder der Gnade blieb aber immer Martin selbst, dem Jesus Alles in Allem war, der Alles in Gott schaute und auf ihn zurückführte, an dem man nie eine Leidenschaft bemerkte, dessen Sanftmuth und Mitleid alle Herzen eroberten, dessen Demuth und

Bußgeist sein Herz zum reinsten Krystall läuterten, dessen Thaten Thaten Gottes und dessen Worte himmlische Einfalt und Weisheit waren. Wahrlich, jener Präfect von Rom, Arbor mit Namen, dessen Tochter Martin geheilt hatte und bald darauf sich Gott weihen sah, hatte kein falsches Gesicht, als er einst die Hand des Heiligen bei der Celebration der heiligen Messe von Licht strahlend und wie mit Perlen besät sah! Endlich kam die Zeit, da ihm Gott die himmlische Krone reichen wollte. Er erkrankte auf einer Reise, die er nach Candé, einer Pfarrei an der äußersten Grenze seiner Diöcese, gemacht hatte, und verlor plötzlich alle seine Kräfte. Weinend sprachen seine ihn umgebenden Schüler: „Vater, warum verläßt du uns? Wem läßt du uns Trostlose zurück? Reißende Wölfe werden deine Heerde überfallen!" Martin entgegnete betend: „Herr, wenn ich noch deinem Volke nothwendig bin, ich weigere mich nicht der Arbeit, dein Wille geschehe!" Ganz in Gott gesammelt starb er am 11. November 397 oder 400 auf einem mit Asche bestreuten Bußsack. Die Bürger von Poitiers und Tours stritten sich um seinen heiligen Leichnam. „Unser ist er," sagten jene, „denn bei uns war er Abt; ihr habt ihn als Bischof gehabt." — „Uns gehört er," entgegneten die Turoner, „denn bei uns ist er zum Bischof geweiht worden" (Greg. Tur. Hist. Franc. 1, 43). Tours siegte. Als der Leichenzug des Heiligen sich Tours nahte, strömte ihm die ganze Stadt und Umgegend entgegen; 2000 Mönche fanden sich ein, ebenso eine große Anzahl gottgeweihter Jungfrauen. Martins Nachfolger Briccius (Greg. Tur. Hist. Franc. 2, 1) ließ über Martins Grab eine Cellula, Bischof Perpetuus von Tours (gest. 490) eine schöne Basilika (ibid. 2, 14; 10, 31) errichten; der berühmte Eligius (s. d. Art.) verfertigte für Martins Gebeine einen mit schweren Goldplatten überzogenen und mit den kostbarsten Edelsteinen überstäten Reliquienkasten; eine Menge anderer im Verlaufe der Zeit sich mehrenden kostbaren Donativen verherrlichte die Grabstätte, und noch König Ludwig XI. ließ das Heiligthum mit einem 6776 Mark wiegenden Silbergitter umgeben. Martins Verehrung verbreitete sich nicht nur über das ganze Abendland, sondern auch über das Morgenland. Die Wallfahrten an sein Grab, an dem eine Menge unläugbarer Heilungen und Wunder geschahen, erlangten eine Celebrität wie die Pilgerfahrten nach Jerusalem und Rom. Der Martinstag (s. d. Art. Feste IV, 1424 f.) wurde ein Fest, das im ganzen Abendland und besonders in Frankreich hoch gefeiert wurde. Kirchen zu Ehren des hl. Martin errichtete man seit dem 5. Jahrhundert allenthalben, und sämmtliche Martyrologien verkündeten seinen Ruhm. Frankreichs Regenten betrachteten St. Martin stets als ihren und des Reiches Schutzpatron, bedienten sich des großen Schleiers, womit seine Tumba bedeckt war, als Heerbanner und hielten es für eine Ehre, als Domherren von St. Martin aufgenommen zu werden. Anders sahen die Sache die Hugenotten an; sie beraubten 1562 die Martinskirche aller ihrer Schätze und verwüsteten sein Grab. (Vgl. Tillemont, Mémoires X, 309 ss. 771 ss.; A. Dupuy, Hist. de Saint Martin, évêque de Tours, contenant l'histoire de sa vie et celle de son culte, Tours 1852, deutsch von Bucher, Regensburg 1855; M. de Montrond, Saint Martin, évêque de Tours, apôtre des Gaules, Lille 1864; Baguet, Vie de Saint Martin, Lérins 1876; V. Alet, Saint Martin et la reconstruction de sa basilique de Tours, Par. 1865; F. Chamard, St. Martin et son monastère de Ligugé, Poitiers 1873; Not. sur le tombeau de St. Martin et sur la découverte qui en a été faite le 14 déc. 1860, Tours 1861.) [Schrödl.]

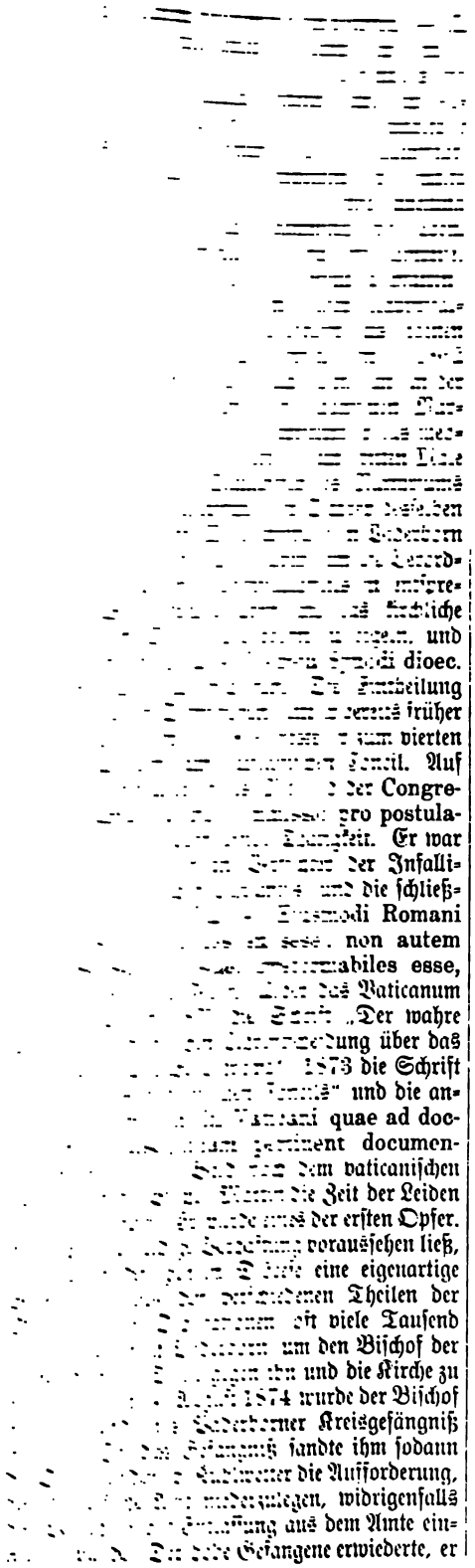
Martin von Troppau O. P. (Trepus oder Strepus), besonders als Chronist bekannt, wird auch Martin der Pole (Martinus Polonus) genannt, weil sein Vaterland im 13. Jahrhundert zur polnischen Ordensprovinz der Dominicaner gehörte. Er kam frühzeitig nach Prag, trat daselbst in den Dominicanerorden, wurde dann nach Rom gesandt und war hier schon unter Clemens IV. päpstlicher Pönitentiar und Kaplan. Von Nicolaus III. zum Oberhirten des seit sieben Jahren erledigten Erzbisthums Gnesen ernannt, starb er auf der Reise dahin im J. 1278 zu Bologna und liegt daselbst auch begraben. Er hinterließ Predigten auf die Sonn- und Festtage (Sermones, Argentinae 1484. 1486. 1488) und die vielgebrauchte „Perle des Decrets" (Margarita decreti seu tabula Martiniana decreti, Norimbergae 1481. Argent. 1486 u. ö.), ein Repertorium zu Gratians Decret in Form eines Registers. Besonders bekannt geworden aber ist er durch seine Chronik, ein Compendium der Weltgeschichte von Christi Geburt bis 1277 (Chronica summorum Pontificum Imperatorumque ac de septem aetatibus mundi ex S. Hieronymo, Eusebio aliisque eruditis excerpta, Taurini imprim. J. Fabri 1477 in 4°, 1490 in fol.; Basil. 1559; Antverp. 1574 u. ö.; zuletzt 1872 von L. Weiland [Mon. Germ. SS. XXII, 377—475]). Das Buch, auf Veranlassung des Papstes Clemens IV. verfaßt und zunächst für Theologen und Canonisten bestimmt, denen es nützlich sei, die Chronologie der Kaiser und Päpste zu kennen, kam mit seinen übersichtlichen Regentenreihen einem fühlbaren Bedürfnisse der Zeit entgegen und ist deßhalb, trotz des bescheidenen Zieles, das es sich steckt, und der Kritiklosigkeit seines Inhaltes, das verbreitetste Geschichtsbuch des spätern Mittelalters geworden. Ob die Sage von der Päpstin Johanna (s. d. Art.) von einem spätern Abschreiber (vor 1312) in die Chronik eingerückt worden, wie u. A. Döllinger (Papstfabeln, München 1863, 9 ff.) meint, oder von Martin selbst herrühre, wie L. Weiland (a. a. O.) darzuthun sucht, darüber werden die Meinungen wohl immer auseinandergehen; so viel ist sicher, daß sie durch Martins Geschichtswerk am meisten

verbreitet wurde; dieß gilt auch von den anderen zu seiner Zeit gangbaren Geschichtsfabeln, z. B. von der Einsetzung der sieben Kurfürsten zu Otto's III. Zeit. (Vgl. L. Weiland im Archiv für ältere deutsche Geschichtskunde XII, 1—79; Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen, Berlin 1886, II, 427 ff.) [Hipler.]

Martin, Benedictinerabt bei den Schotten in Wien, ascetischer Schriftsteller, wurde um 1400 im Zipser Comitat (Ungarn) geboren und war der Sohn deutscher vermöglicher Landleute, wohl Nachkommen der sächsischen Ansiedler. Noch sehr jung kam er an die gelehrten Schulen zu Krakau und Neisse, studirte dann die Decretalen zu Wien und suchte 1421 bei der Verbrennung der Juden auch mit Anderen Geld aus der Asche; zu seinen Lehrern zählte er den berühmten Dr. Kaspar von Meiselstein. Um 1425 machte er seiner Mutter zuliebe eine Wallfahrt nach Rom und trat hierauf in das Benedictinerkloster Sacro Speco ein, wo damals die strengste Disciplin herrschte. Allein die Kräfte blieben hinter dem Willen zurück; namentlich konnte er des Schlafes nicht Meister werden. Daher trat er in das etwas mildere Kloster U. L. Fr. zu den Schotten in Wien über, welches schon einige Zeit von Deutschen besetzt war, und gelangte bald zu Ansehen. Er wurde zum Basler Concil geschickt und bat von dort aus seinen Abt (1431), den theologischen Disputationen beiwohnen zu dürfen (Senator. c. 5). Nach seiner Rückkehr wurde er Prior des Klosters unter dem trefflichen Abte Johann von Ochsenhausen (seit 1428), und nach dessen Tode (19. October 1446) ward er zum Abte gewählt. Von seiner Verwaltung ist wenig bekannt; doch trat er ohne Zweifel in die Fußstapfen seines Vorgängers ein. Dieß erhellt daraus, daß er 1449 von der allgemeinen Synode, die zu Lausanne tagte, einen weitgehenden Auftrag für Melk erhielt (Keiblinger, Gesch. d. Ben.-St. Melk, Wien 1851, 551) und 1451 von Cardinal Nicolaus von Cues auserlesen wurde, in Verbindung mit dem Abte Lorenz von Mariazell und dem Prior Johann Schlitpacher von Melk die Benedictinerklöster der Kirchenprovinz Salzburg zu visitiren und zu reformiren. Länger als ein Jahr brachte er bei diesem schwierigen Geschäfte mit wechselndem Erfolge und unter oft bitteren Erfahrungen zu. Um 1455 legte er die Abtswürde nieder und benutzte nun die größere Ruhe zur Abfassung verschiedener Werke und ermunternder Zuschriften an seine klösterlichen Freunde. So berichtet Prior Schlitpacher, er habe drei Fascikel Briefe von dessen Hand gehabt, die ihm aber fast alle zu Grunde gegangen seien. Am 29. Juli 1470 scheint Abt Martin gestorben zu sein. — Von seinen Schriften ist nur das Senatorium gedruckt, worin er theils über sich, theils über die erwähnte Visitation, theils über andere Materien österreichischer Geschichte sich verbreitet. Vollständig (mit Einleitung) steht es bei Hieron. Pez (Rer. Austr. Script. II, 626 sq.). Von ungedruckten Werken sind zu nennen: der vielgelesene Trialogus de militia christiana seu spirituali, wovon mehrere Handschriften in München sind (clm. 3034. 5613. 7531. 18648. 19803. 4712, letztere schon 1456 geschrieben); dann der Trialogus de gratitudine beneficiorum (ebenfalls in München, clm. 20171. 22104), das Alphabetum (oder Alphabetarium) divini amoris (clm. 18590. 18650. 19820). Aus dem Kloster Mondsee stammend, finden sich auf der Wiener Bibliothek die Cerimonialia für Benedictinerklöster (cod. l. Vind. 4970) und der Sermo in visitatione (cod. l. Vind. 4969), sowie in diesen beiden Bänden Visitationsprotokolle. Es ist zu hoffen, daß eine berufene Feder (P. Cölestin Wolfsgruber) Einlässigeres über Abt Martin veröffentlicht. [Braunmüller O. S. B.]

Martin, Konrad, Bischof von Paderborn, war in Geismar, einem Dörfchen des Eichsfeldes, am 18. Mai 1812 geboren, bezog nach glänzender Absolvirung des Heiligenstädter Gymnasiums im Herbste 1830 die Universität München und studirte hier vier Semester lang mit größtem Fleiße und bestem Erfolge Philosophie, Theologie und orientalische Sprachen. Auf den Rath seines Lehrers Allioli bezog er im Herbste 1832 die Universität Halle, um den Orientalisten Gesenius zu hören. Ostern 1833 begab er sich an die Universität Würzburg, um sich auf das theologische Doctorexamen vorzubereiten. Am Schlusse des Semesters bestand er das Examen rigorosum, und die öffentliche Promotion sollte gleich nach den Herbstferien stattfinden; da erschien ein Erlaß der preußischen Regierung, welcher den Besuch einiger süddeutschen Universitäten, auch Würzburgs, strengstens verbot. Infolge dessen begab sich Martin nach Münster, erneuerte hier im Winter 1834 das Examen rigorosum und ward am 3. Mai rite zum Doctor theologiae promovirt. Seine Dissertation handelte De Petri denegatione. Martins Promotion, der auch der Münster'sche Bischof Kaspar Max beiwohnte, war die zweite förmliche Promotion, welche bei der neu organisirten Münster'schen Akademie stattgefunden. Die erste hatte kurz vorher, am 13. März 1834, der damalige Anstaltsgeistliche an der Irrenanstalt in Siegburg und nachherige Bonner Professor Hilgers nicht gar glänzend bestanden; Martin hatte den Doctorandus wegen einer dem hermesischen System angehörenden These ex corona angegriffen und in nicht geringe Verlegenheit gebracht. Dr. Martin fühlte sich zur Doction hingezogen; da aber Paderborn und Münster keine Aussicht für baldige Erreichung dieses Zieles boten, so erwirkte er sich bei dem damaligen Erzbischof Ferdinand August v. Spiegel die Aufnahme in die Kölner Erzdiöcese. Im Frühjahr 1835 trat er in das Priesterseminar zu Köln ein; am 27. Februar 1836 empfing er die heilige Priesterweihe. Im folgenden Monate erhielt er seine erste Stelle als Rector des Progymnasiums zu Wipperfürth, in welcher er $4^1/_2$ Jahre verblieb. Im J. 1839 griff er in die damals wogen-

den hermesischen Wirren scharf ein mit der bei Kirchheim in Mainz verlegten Schrift Adnotationes ad acta Romana et Hermesiana conscriptae a Dr. Friderico Lange. Die gründliche, in herrlichem Latein verfaßte Schrift fand den besondern Beifall des damaligen Bischofs von Speier Johannes v. Geissel, so daß er sich als neu ernannter Coadjutor des Erzbischofs Clemens August auf seiner Reise nach Köln persönlich in Mainz beim Verleger Kirchheim über die Person des Dr. Lange erkundigte und den wahren Namen erfuhr. Infolge davon wurde Martin 1840 als Religionslehrer für die oberen Klassen an das Marzellen-Gymnasium in Köln berufen. In dieser Stellung verfaßte er das so berühmt gewordene Lehrbuch der katholischen Religion für höhere Lehranstalten, das im J. 1843 erschien und bis zu seinem Verbote durch den preußischen Minister Falk 16 Auflagen erlebte. Das im positiven, ächt kirchlichen Geiste gehaltene Buch hat großen Segen gestiftet. Als die erste Auflage erschienen war, erhielt Martin, im Herbste 1843, durch den damaligen Paderborner Bischof Dammers einen Ruf als Professor der Dogmatik an die theologische Facultät in Paderborn; der Coadjutor v. Geissel aber hielt ihn in der Erzdiöcese Köln fest, indem er ihm erklärte, daß er ihn zum Inspector des theologischen Convictes in Bonn und zum Professor an der dortigen katholisch-theologischen Facultät ausersehen habe (vgl. Martin, Zeitbilder oder Erinnerungen an meine verewigten Wohlthäter, Mainz 1879, 158). Im Herbste 1844 gelangte das Vorhaben des Coadjutors zur Ausführung; Martin wurde zum Convictsinspector und zum außerordentlichen Professor der Moral und Pastoral an der Universität Bonn ernannt. Im J. 1848 erfolgte seine Ernennung zum ordentlichen Professor der Moral. Vom Herbst 1845 an alternirte Martin mit Dieringer in der Abhaltung des akademischen Gottesdienstes. Als Professor gab er im Jahre 1849 das positiv gehaltene Lehrbuch der katholischen Moral heraus, das in der Folge fünf Auflagen erlebte; 1852 begann er eine Uebersetzung der Jüdischen Alterthümer des Josephus Flavius, welche von anderer Hand zu Ende geführt wurde; weiterhin besorgte er eine neue Ausgabe von Maldonats Commentar zu den Evangelien, übersetzte einige Opuscula des hl. Thomas (De Eucharistia et decem praeceptis) und lieferte mehrere Abhandlungen für die Bonner Theologische Vierteljahrsschrift, sowie für das Aschbach'sche und das vorliegende Wetzer'sche Kirchenlexikon. Im J. 1855 erschien sein populär-dogmatisches Buch „Die Wissenschaft von den göttlichen Dingen". Mittlerweile hatte ihn der Erzbischof zum wirklichen geistlichen Rath und Ordinariats-Rath ernannt. Indeß harrte seiner eine ungleich höhere Würde. Am 5. November 1855 war durch den Tod des Bischofs Franz Drepper der bischöfliche Stuhl von Paderborn zur Erledigung gekommen, und am 29. Januar 1856 wählte das Paderborner Domcapitel den Professor Martin zum Bischofe. Von Papst Pius IX. unter dem 19. Juni bestätigt, wurde er am 17. August 1856 im Dome zu Paderborn durch den Erzbischof Cardinal von Geissel consecrirt und inthronisirt. Der neue Bischof nahm in den rüstigsten Lebensjahren, im Alter von 44 Jahren, den Hirtenstab in seine „jugendlich kräftige Hand", wie sein Consecrator sich ausdrückte, und hat ihn bis zu seiner gewaltsamen Trennung von der Heerde mit ungeschwächter Kraft geführt. Unter seinen 57 Amtsvorgängern auf dem bischöflichen Stuhle hat ihn keiner an apostolischem Eifer und rastloser Thätigkeit übertroffen. Der Bischofsstab war in seiner Hand zugleich ein Wanderstab; vom ersten Beginne des Frühjahrs bis fast zum Beginne des Winters durchzog er auf seinen Firmungsreisen die verschiedenen Theile der weiten Diöcese Paderborn. Da die Diöcese große Diasporagebiete, zumal in der westfälischen Mark und in der Provinz Sachsen, umschließt, so lernte er auf der Visitationsreise aus eigener Anschauung die Noth der Katholiken im protestantischen Norden Deutschlands und damit die hohe Bedeutung des Bonifatiusvereins immer mehr kennen. Als nun 1859 der erste Präsident des Bonifatiusvereins, Graf Joseph Stolberg, gestorben und Bischof Martin zu seinem Nachfolger gewählt war, ging sein eifrigstes Bestreben dahin, den damals erst zehn Jahre bestehenden Verein mit aller Kraft zu heben und zu fördern, damit er im Stande sei, die seitherigen Missionsstationen zu unterhalten und immer mehr neue zu gründen. In Hirtenbriefen und besonderen Schriften trat er für diese hochwichtige Sache auf. Seine Schriften „Die Hauptpflicht des katholischen Deutschlands" und „Noch ein Wort an das christlich deutsche Volk in Sachen des Bonifatiusvereins" erzielten großen Erfolg. Als er sich bei seiner staatlichen Absetzung im J. 1875 veranlaßt sah, das Präsidium des Bonifatiusvereins niederzulegen, hatte dieser Verein gegen 250 Missionen und ebenso viele Missionsschulen in's Leben gerufen, darunter mehr als drei Viertel unter Martins Präsidentschaft. Die Diöcese Paderborn zählte damals 75 Missionsstellen, und von diesen waren über 50 unter seiner Regierung gegründet. In seinem apostolischen Eifer glaubte der begeisterte Bischof sich noch ein höheres Ziel stellen zu sollen; er unternahm es, die Rückkehr der Protestanten Deutschlands zur katholischen Kirche anzuregen, und schrieb zu dem Ende das „Bischöfliche Wort an die Protestanten Deutschlands, zunächst an diejenigen meiner Diöcese, über die zwischen uns bestehenden Controverspunkte"; ferner „Ein zweites bischöfliches Wort"; endlich „Wozu noch die Kirchenspaltung?" Der Erfolg hat dem eigentlichen Zwecke dieser Schriften allerdings nicht entsprochen und dem edlen Verfasser nur maßlose Angriffe aus dem protestantischen Lager eingetragen; wohl aber haben diese Schriften das Glaubensbewußtsein der katholischen Leser in weiten Kreisen gekräftigt und ge-



[illegible] sein bischöfliches Amt nicht nieder- [illegible] auch immer über mich kommen mag," [illegible] wörtlich in seiner Antwort, „im festen [illegible] auf denjenigen, der alle Haare unseres [illegible] gezählt, werde ich eher das Aeußerste dul- [illegible] ehe ich meiner geliebten Diöcese und ehe ich [illegible] heiligen römisch-katholischen Kirche untreu [illegible]. Der römisch-katholischen Kirche gehören [illegible] Jugend und mein Mannesalter; ihr wird [illegible] mein Greisenalter gehören, so lange mir Gott [illegible] Leben fristen wird. Alles werde ich für sie [illegible]ern und, wenn es sein sollte, auch meinen letzten Blutstropfen." Am 5. Januar 1875 erklärte ihn der „Gerichtshof für geistliche Angelegenheiten" zu Berlin für staatlich abgesetzt. Am 19. Januar wurde er unter polizeilicher Begleitung nach Wesel gebracht; hier mußte er zunächst als Gefangener auf der Citadelle und dann als Internirter in der Stadt bleiben. Allein am 4. August 1875 verließ er Wesel heimlich und wurde deßwegen schon am 15. August „der preußischen Staatsangehörigkeit verlustig" erklärt. Bis zum Frühjahre 1876 weilte Bischof Martin in Holland auf Schloß Neuburg; dann wurde er infolge einer Pression von Berlin her aus Holland ausgewiesen, und als ihm in Belgien, wohin er sich von Holland begeben, dasselbe Loos bevorstand, fand er am 12. Juli 1876 in Mont St. Guibert, unfern Brüssel, einen sichern Zufluchtsort als „Kaplan" bei den Schwestern der christlichen Liebe aus Paderborn, die dort ein Pensionat gegründet hatten. Von Mont St. Guibert machte er 1877 seine fünfte und letzte Romreise, um dem Papste Pius IX. zum 25jährigen Papstjubiläum persönlich seine Glückwünsche zu überbringen. Der heilige Vater wurde zu Thränen gerührt, als er seinen buon Corrado, wie er ihn zu nennen pflegte, in die Arme schloß; er schenkte dem „Bekenner" ein äußerst prächtiges und werthvolles Pectorale. Am 30. Mai 1877 war der „Bekenner" wieder in seinem Asyl zu Mont St. Guibert angelangt. Bald nachher veröffentlichte er seine Schrift „Drei Jahre aus meinem Leben", in welcher er über seine Erlebnisse von 1874—1877 ausführlich berichtet. Noch zwei Jahre lebte er still und verborgen in Mont St. Guibert, die ferne Diöcese Paderborn im Geheimen leitend und außerdem unablässig thätig wie als „Kaplan" und Religionslehrer, so als Schriftsteller. Er verfaßte hier u. a. die Schriften: Die Passionsofficien, Die Schönheiten des Herzens Mariä, Blicke in's Jenseits, Die hl. Cäcilia, Harmonie des Alten und des Neuen Testamentes, Die Wahrheit über Alles, Die Schulfrage, Blicke in die Gegenwart und Vergangenheit, Nicht Revision, sondern Aufhebung der Maigesetze. Seine letzte im Exil verfaßte Schrift waren die schon oben erwähnten „Zeitbilder oder Erinnerungen an meine verewigten Wohlthäter". Sie befand sich noch beim Verleger, als für den treuen Bekenner-Bischof das letzte Stündlein nahte. Am 16. Juli 1879 hauchte der verbannte Bischof nach Empfang der

heiligen Sterbesacramente in Mont St. Guibert seine Seele aus; seine letzten Worte waren: „Gelobt sei Jesus Christus!" Durch die Umsicht und kühne Entschlossenheit der General-Oberin der Schwestern der christlichen Liebe, Pauline von Mallinckrodt, die damals in Mont St. Guibert weilte und beim Tode des Bischofs zugegen war, gelang es, die theure Leiche nach Paderborn überzuführen. Hier wurde der Entschlafene am 25. Juli auf feierlichste Weise im Dome zur letzten Ruhe gebettet. — Martin war ein überaus fruchtbarer Schriftsteller, dessen nie rastender Hand erst der Tod die Feder entriß. Eine große Zahl seiner Bücher und Schriften ist in der vorstehenden biographischen Uebersicht schon genannt; manche andere sind hier noch nachzutragen. Zum großen oder größten Theile waren seine Schriften die Frucht von Vorlesungen und Vorträgen, auch aus seiner Bischofszeit. Der Professor ist vom Bischof nie verläugnet oder bei Seite gesetzt worden. Bis zu den Tagen des Culturkampfes hielt er im Wintersemester regelmäßig in seinem Priesterseminar praktisch-theologische Vorlesungen über Exegese, sein Lieblingsfach, über Pastoral und Kirchenrecht. Solchen Vorlesungen entstammt das Werk „Theophilus oder Unterweisungen über die sonn- und festtäglichen Evangelien des Kirchenjahrs", sowie, wenigstens zum großen Theile, „Das christliche Leben", ein Seitenstück zu seiner frühern Schrift „Wissenschaft von den göttlichen Dingen", und der „Katechismus des römisch-katholischen Kirchenrechts". Auch im Mutterhause der Schwestern der christlichen Liebe in Paderborn hielt er katechetische und ascetische Vorträge, welche in der Folge zu Druckschriften bearbeitet und herausgegeben wurden. Dahin dürften gehören: Die Schönheiten des Rosenkranzes, Das Ave Maria für fromme Marienverehrer, Die Lehre und Uebung der Andacht zum göttlichen Herzen Jesu. Die Zeit der „altkatholischen" Wirren und des Culturkampfes sahen den Bischof Martin neben dem Bischofe v. Ketteler als muthigen Vorkämpfer für die Kirche und ihre Freiheit und Rechte. In diesen Zeitabschnitt gehören, außer einer großen, auch in Separatausgaben erschienenen Zahl von Hirtenbriefen, die Schriften: Auch eine Enthüllung, Die christliche und die Civil-Ehe, Irrthum und Wahrheit in den großen Fragen der Gegenwart, Trost- und Lichtbilder für die Gegenwart. Mehrere seiner Schriften wurden in fremde (französische, englische, italienische) Sprachen übersetzt, und so wurde der Name Martin in der weiten Welt einer der bekanntesten und gefeiertsten, und auch die Diöcese Paderborn, von dem Glanze und Ruhme ihres Bischofs umstrahlt, tauchte aus ihrem seitherigen Halbdunkel hervor. — Nach Martins Tod hat sein ehemaliger treuer Kaplan und Geheimsecretär, Domherr Christian Stamm, aus dem literarischen Nachlasse noch Manches veröffentlicht, nämlich: Die evangelischen Parabeln, Die sieben Worte Christi am Kreuze, Die acht Seligkeiten, Katechismus der kirchlichen Pflichten, Das Kirchenjahr in seinen Festen und festlichen Zeiten (zumeist aus den Predigten und homiletischen Ansprachen hervorgegangen, welche der verbannte Bischof in Mont St. Guibert an die Schwestern und Pensionärinnen gerichtet), endlich die „Kanzelvorträge", in sechs starken Bänden, enthaltend die Predigten, welche Martin als akademischer Prediger in Bonn und als Bischof bei verschiedenen Gelegenheiten gehalten hat. Diesen sechs Bänden hat Stamm einen siebenten Band folgen lassen, der die „Hirtenbriefe" des Bischofs Martin enthält. [Rebbert.]

Martinon, Johannes, S. J., französischer Theologe, war 1585 zu Brioude in der Auvergne geboren und starb 1662 zu Bordeaux, nachdem er daselbst 20 Jahre lang Theologie gelehrt hatte. Er schrieb einen Cursus der gesammten Theologie (Theologia universa), welcher zum Theil erst nach seinem Tode erschien (5 voll., Burdeg. 1644 ad 1663). Durch ein anderes Werk Anti-Jansenius, hoc est Disputationes de haeresi Pelagiana, Paris. 1652, das er unter dem Anagramm Antonius Moraines herausgab, zog er sich den Haß der Jansenisten und demzufolge manche Verunglimpfung seiner literarischen Thätigkeit zu. (Vgl. Hurter, Nomenclator I, 724; de Backer s. v.) [M. Reichmann S. J.]

Martinsberg, exemte Erzabtei O. S. B. in Ungarn. Im ungarischen Comitat Raab, südöstlich von der Hauptstadt, erhebt sich der Berg Pannoniens (sacer mons Pannoniae), ein altehrwürdiger, mit der Geschichte des Landes innigst verwachsener Ort. In dem am Fuße dieses Berges gelegenen Städtchen Sabaria wurde der hl. Martinus, nachmaliger Bischof von Tours, geboren (vgl. Maur. Czinár, Monasteriologia I, und bes. J. Dankó, Die Erzabtei St. Martinsberg [Sabaria], der Geburtsort des hl. Martin Turonensis, in der Oesterreich. Vierteljahrsschrift für katholische Theologie 1868, 1—38); der heutige Marktflecken führt noch den Namen Szent-Marton. Der durch diesen Heiligen gleichsam geweihte Berg wurde die Wiege des Christenthums in Ungarn. Von hier aus gingen die Missionare unter die heidnischen Ungarn, die Christengemeinden erhielten hiervon ihre Seelsorger, die Könige fanden daselbst gewandte Kanzler und Staatsmänner, die Kirche gewann dort ausgezeichnete Bischöfe. Den Grund zur Abtei legte Herzog Geiza im J. 997, vollendet aber wurde sie durch seinen Sohn, den heiligen König Stephan, der in der Stiftungsurkunde vom Jahre 1001 dem Abte alle Rechte und Privilegien des Abtes von Monte Casino verlieh und zugleich das Kloster reichlichst dotirte. Die vom Auslande berufenen Ordensmänner, Benedictiner, legten die erste Hochschule Ungarns an; aus dieser gingen bald nicht bloß Missionare und heilige Bischöfe, sondern auch bedeutende Schriftsteller hervor. Bald nach dem Tode des heiligen Stifters zerstört, entstand das Kloster noch großartiger und blühte namentlich unter dem heiligen Könige Ladislaus auf, der nicht bloß die verlorenen Güter wieder resti-

mirte, sondern neue Wohlthaten dazufügte. Unter Abt Matthäus (1500—1538) bestätigte Leo X. von Neuem alle Rechte und Privilegien, welche Martinsberg seit der Zeit des hl. Stephan erhalten. Die hauptsächlichsten Bestimmungen der betreffenden Bulle sind: Das Kloster Martinsberg ist das Haupt der übrigen Benedictinerklöster Ungarns; der Vorsteher desselben führt den Titel und das Amt eines Erzabtes; derselbe hat das Recht, alle übrigen Benedictineräbte Ungarns zu sich zu berufen und jedes dritte Jahr ein Generalcapitel abzuhalten; das Kloster und die Mönche besitzen die Rechte und Privilegien des Klosters oder der Congregation von Monte Casino, ohne derselben einverleibt zu sein. Kloster, Abt und Mönche sind keinem Erzbischofe oder Bischofe des Landes unterworfen. Clemens XIV. ertheilte dem Abt Daniel Somogyi (gest. 1801) das Recht, Doctoren der Theologie und Philosophie zu creiren, und die Kaiserin Maria Teresia erhob den Abt und seine Nachfolger unter die Magnaten (1770). Durch Decret vom 14. November 1786 hatte Joseph II. das Kloster aufgehoben, die Güter desselben dem Religionsfonds einverleibt und die der Jurisdiction des Erzabtes unterworfenen Pfarreien in die benachbarten Diöcesen eingereiht; die Mönche selbst wurden theils in der Seelsorge, theils im Lehrfach verwendet. Nach vielen Bemühungen gelang es, die Restauration des Klosters durchzusetzen. Am 25. Mai 1802 konnte der neue Erzabt Chrysostomus Novák mit 32 ehemaligen Ordensmitgliedern in das alte Besitzthum einziehen. Zufolge des Restitutionsdecretes zählt der Orden in Ungarn außer der Erzabtei noch 3 Abteien und hat die Verpflichtung, 10 Gymnasien mit Professoren und 21 Pfarreien mit Seelsorgern zu versehen. Dem Erzabte wurde das Recht eingeräumt, nach Gutdünken Directoren und Professoren an die Gymnasien zu senden, für die Abteien nach dem Rathe der Conventualen die betreffenden Aebte zu ernennen und die Ernannten Sr. Majestät zur Bestätigung zu unterbreiten; die Ernennung des Erzabtes bleibt Sr. Majestät vorbehalten, jedoch derart, daß die Ordensbrüder drei aus ihrer Mitte zu der erzäbtlichen Würde vorschlagen. Der gegenwärtige Ordinis S. Benedicti Antiquissimi, Celeberrimi Regii ac Exemti Archi-Coenobii S. Martini Ep. et M. de Sacro Monte Pannoniae, Partiumque Coronae Regni Hungariae adnexarum Archi-Abbas et Praesidens perpetuus, inclytarum Sedium Praesidialium Nobilium de Kiset Nagy-Füs perpetuus supremus Comes et Collator (die von ihm creirten Landadeligen heißen Nobiles Praesidiales, im Gegensatz zu den Nobiles Regni oder Reichsadeligen) ist Hippolyt Fehér, erwählt am 24. Februar 1892. Das eigene Territorium, das er als Abbas nullius jurisdictione quasi episcopali regiert — seit 1855 hat der jeweilige Erzabt auch die Befugniß, in demselben das heilige Sacrament der Firmung zu spenden —, bildet ein Decanat und besteht aus folgenden Pfarreien: Martinsberg, Ravazd, Nyalka, Szent-Iván, Tényö, Kajár und Csanak im Raaber Comitat; Péterd, Lázi, Barsónyos, Varsány und Bakonybél im Veszprémer Comitat; Tárkány und Füß im Komorner Comitat; endlich Deáky im Preßburger Comitat. Außer diesen 15 Pfarreien gehören zum erzäbtlichen Territorium noch 47 Filialen. Die Gesammtzahl der Bewohner auf etwa 8 Q.-M. ist 30 896 Seelen, von denen 25 529 Katholiken sind. Ordensmitglieder sind 185, nämlich außer dem Erzabte und den 3 Aebten von Bakonybél, Tihány und Dömölk noch 125 Priester und 56 Alumnen. Dieselben versehen heute die achtklassigen Gymnasien in Raab, Oedenburg und Gran, ferner die sechsklassigen in Komorn, Güns und Pápa, außerdem in Martinsberg selbst ein Oberlyceum oder eine theologische Lehranstalt, die seit Stiftung der Abtei besteht und lange Zeit die einzige Ungarns war. Neuestens sind in Martinsberg auch barmherzige Schwestern. (Vgl. Fuxhoffer, Monast. Hung., Weszprimii 1803, 15 sqq.; G. Petri II, 144 sq.; B. Labach bei Brunner, Ein Benedictinerbuch, Würzburg 1880, 218—255; dann auch den Schematismus der Erzabtei.) [Neher.]

Martinuzzi, Georg, Cardinal und Bischof von Großwardein, der ungarische Wallenstein, hieß mit seinem Familiennamen Utcsenović. Er hatte einen Onkel mütterlicher Seite, welcher Bischof in Scardona war und seinen Namen Martinušević in Martinusius latinisirte; diesem zu liebe schrieb er sich auch Martinusius oder Martinuzzi. In Privatbriefen und Staatsacten wird er bloß Frater Georgius genannt. Georg wurde 1482 zu Kamičac in Dalmatien geboren. Ueber seine Schicksale in der Jugend schreibt er später an Verantius, damaligen Dompropst von Weißenburg in Siebenbürgen (1545): „Als Knabe von acht Jahren verließ ich (1490) meine Heimat und wurde nach dem vornehmen Hofe des erlauchten Herzogs Johannes Corvinus gebracht; hier habe ich 13 Jahre nicht ohne leichte Mühe in Hofgeschäften zugebracht." Im Schlosse Hunyad ging es jedoch Georg nicht besonders gut; er verließ seinen Platz und fand Aufnahme bei der Herzogin Hedwig, Wittwe des Zipser Grafen Stephan von Szápolya und Mutter des spätern Königs Johann Georg, einer höchst ehrenwerthen Matrone; diese gab ihm Kleidung, Geld, Waffen, Diener und Pferde und reihte ihn ihrer Kriegerschaar ein. Er würde auf diesem Wege zu immer höheren Diensten gelangt sein, zog es jedoch 1504 im Alter von 22 Jahren vor, als Laienbruder in das Paulinerkloster von St. Lorenz bei Ofen einzutreten. Hier empfing er nach vorhergegangenem Unterricht die heilige Priesterweihe. Seine Geschicklichkeit, sein Fleiß und seine rastlose Thätigkeit gefielen dem Ordensgeneral, so daß derselbe ihn zum Prior des Klosters Czenstochau in Polen und nicht lange darauf des Klosters zu Sajoláb in Nordungarn ernannte. Hiermit begann eine Wendung in den Schicksalen des armen und

dürftigen Mönches. Als König Johann von dem Heere König Ferdinands 1527 an die Theiß gedrängt wurde, fand er zu Sajoláb in dem Prior Bruder Georg einen Bekannten. Martinuzzi folgte dem Rufe des Königs, verließ seine Zelle und kam mit demselben infolge der Niederlage 1528 nach Polen. Dankbarkeit, Ehrgeiz, aber auch Patriotismus waren die Motive, welche den 46jährigen Klostermann bewogen, Johann von Szápolya, zu dessen Persönlichkeit er übrigens von Jugend an eine besondere Zuneigung hatte, zu dienen. Martinuzzi griff mit Energie die Sache des Königs an, organisirte seine Partei, schaffte Geldmittel, sammelte Truppen; im J. 1529 führte er seinen Herrn nach Ofen. Dieser ernannte Martinuzzi zum Rath und eröffnete ihm dadurch seine politische Laufbahn. Martinuzzi's Ehrgeiz fand schnelle Befriedigung; 1534 wurde er zum Bischof von Großwardein ernannt, jedoch vom Papst erst am 30. Mai 1539 instituirt. Er leitete zwar die Regierung der Diöcese, ließ sich aber nicht consecriren und übertrug seinen Weihbischöfen die Pontificalfunctionen. Außer seinem Episcopat erhielt er auch das Amt des Schatzmeisters und mehrere kirchliche Pfründen. So war er der Mann geworden, den König Johann bei seinem Ableben (21. Juli 1540) zum Vormunde seines Sohnes Johann Sigismund für geeignet hielt. Martinuzzi, der unter dem Adel fast keine Anhänger, wohl aber offene Widersacher fand, nahm von der Regierung den vollständigsten Besitz und zwang seine Nebenbuhler und Feinde zum Gehorsam. Schon am 15. September wurde auf sein Betreiben am Rákosfelde eine Reichsversammlung abgehalten und Johann Sigismund zum König von Ungarn ausgerufen; eine Gesandtschaft ging an Suleiman nach Constantinopel, um von ihm Schutz zu erbitten. Indessen hatte Martinuzzi sowohl der Königin-Wittwe Isabella, die eine sehr wankelmüthige Frau war, als der Treulosigkeit der Türken gegenüber eine höchst schwierige Stellung. So fand er im Interesse Ungarns für nöthig, geheime Botschaften an König Ferdinand zu schicken und Friedensunterhandlungen zu pflegen, welche am 23. April 1542 wirklich zum Ziele führten.

Martinuzzi trieb zu seinem Verderben machiavellistische Politik. Während er nach abgeschlossenem Vertrage, wie es scheint, immer zu König Ferdinand hielt, zeigte er äußerlich Anhänglichkeit an die türkischen Machthaber und war jederzeit bemüht, mit ihnen in gutem Einvernehmen zu bleiben. Die Bedingungen jedoch, auf Grund deren der Friede geschlossen worden, konnte er nicht erfüllen. Auch neuere Bemühungen, mit dem König Ferdinand einen bleibenden Ausgleich zu Stande zu bringen, scheiterten an der Unbeständigkeit Isabellens, an dem Mißtrauen zu Wien und Constantinopel und an den Intriguen des Mitvormundes P. Petrovics. Gleichwohl beherrschte Martinuzzi die Situation. In der Medgyeser Versammlung gelang es ihm, die siebenbürgischen Stände zu gewinnen; die Türken befriedigte er durch Geldgeschenke. Die Königin und Petrovics mußten seine Ueberlegenheit anerkennen. Martinuzzi sammelte 50 000 Mann aus den Széklyern und Sachsen und jagte mit diesen die Walachen aus dem Lande. Isabella versuchte in Weißenburg mit ihren Anhängern feste Stellung zu nehmen, mußte aber schließlich in die Uebergabe der Stadt einwilligen. In Mühlenbach fand am 12. Juni 1551 eine Zusammenkunft Martinuzzi's mit Isabella statt, in welcher er ihr das Verderbliche ihrer Politik auseinandersetzte. Es sei die höchste Zeit, Siebenbürgen und die Krone von Ungarn an König Ferdinand zu übergeben und seine Friedensbedingungen anzunehmen, zumal auf die Hilfe der Türken keine Aussicht vorhanden sei. Inzwischen kam der Heerführer König Ferdinands, J. B. Castaldo, Markgraf von Cassiano, Oberbefehlshaber der königlichen Truppen, an, um die Unterhandlungen mit Isabella in seine Hand zu nehmen. Castaldo erhielt die Instruction, in wichtigen Sachen sich mit Martinuzzi zu berathen, der nicht nur die vorhergegangenen Verhandlungen genau kenne, sondern auch sich durch Einsicht und Erfahrung auszeichne. Demgemäß versicherte Castaldo Martinuzzi, er wolle ihn wie einen Vater ehren, und es sei der Wunsch Ferdinands, daß er alle Geschäfte wie bisher fortführe. Castaldo war aber nicht aufrichtig; er wollte die Sache mit Isabella schnell abmachen, verdächtigte Martinuzzi beim König und suchte den Einfluß dieses Staatsmannes lahm zu legen. Bei alledem wurde die Uebereinkunft zu Stande gebracht und die betreffende Urkunde am 29. Juli unterzeichnet, wonach die Krone des hl. Stephan nebst den übrigen Reichskleinodien dem König Ferdinand übergeben wurden. Martinuzzi wollte sich nach Abschluß dieses Tractates ganz zurückziehen, und nur auf Andringen des Königs Ferdinand entschloß er sich, die Woiwodenstelle und das Schatzmeisteramt weiter fortzuführen. Der schlaue Neapolitaner Castaldo fuhr indessen fort, Mißtrauen gegen Martinuzzi zu säen, und zwar mit Erfolg; denn auf seine unausgesetzten Verdächtigungen erhielt er am 20. Juli vom König die Weisung: „Wir hoffen, daß sich Bruder Georg als treuer und braver Mann benehmen werde; nichtsdestoweniger tragen Wir dir auf und befehlen dir, für den Fall, als du sicher wahrnehmen solltest, daß er irgend etwas zu Unserem offenbaren Verderben unternimmt, daß du dann gegen ihn so vorgehst, wie es das Bedürfniß Unseres Reiches und Unserer treuen Unterthanen erfordert. An dir ist es, dießfalls Unsern Willen auszuführen." Nach Inhalt und Context war diese Maßregel gegen wirklichen Hochverrath gerichtet. Aber in den Händen des nach der alleinigen Macht und den Schätzen Martinuzzi's lüsternen Feldherrn waren diese Worte für erstern verhängnißvoll. Von nun an nahmen die Verdächtigungen Castaldo's zu. Zweifel an der Treue Martinuzzi's konnte allerdings dessen Verkehr mit der Pforte

erregen. Des Bischofs Georg Absicht, sagte man, sei, Castaldo mit dem königlichen Heere den Türken auszuliefern, Anklagen, welche durch die neueren Forschungen gründlich widerlegt sind. Der Haß gegen Martinuzzi war bei Castaldo zur zweiten Natur geworden, die Furcht vor Verrath verfolgte ihn wie ein Gespenst. Castaldo beauftragte endlich den Feldwachtmeister Sforza Pallavicini, Martinuzzi zu ermorden. Die traurige Ausführung dieses Auftrages fand in der Nacht vom 16. auf den 17. December 1551 statt. Der Cardinal wurde von Pallavicini, seinem eigenen Secretär Marc Antonio Ferrari, Lopez und einigen Italienern und Spaniern gewaltsam aus dem Leben geschafft. Unter den Worten „Jesus, Maria!" gab der schwer mißhandelte 70jährige Greis den Geist auf. Der entseelte Leichnam blieb bis zum 25. Februar 1552 unbeerdigt; endlich wurde er auf königlichen Befehl aus der Residenz nach Karlsburg gebracht und in der dortigen bischöflichen Kirche vom hl. Michael bestattet. Eine einfache Steinplatte mit dem Wappen Martinuzzi's, dem Raben und dem Einhorn, und der Grabschrift Omnibus moriendum est, bezeichnet die Stelle, wo er beigesetzt wurde (S. A. Szeréday, Collectio monum. Templ. Carol., Karlsburg. 1791, 25). Die Ermordung Martinuzzi's erregte überall, besonders in Rom, das größte Aufsehen. König Ferdinand sandte zwar schon am 2. Januar 1552 an Papst Julius III. eine Rechtfertigungsschrift, die aber nur die Verdächtigungen seiner Feinde reproducirte. Eine nach Aufforderung des Papstes veranstaltete Untersuchung sollte des Cardinals notorischen Verrath beweisen. Die meisten und Hauptzeugen waren indeß seine Feinde oder von der Regierung abhängige Männer, deren Aussagen dadurch an Werth verlieren. Papst Julius III. belegte die Anstifter und Theilnehmer dieser grausamen That mit dem Kirchenbann, hob denselben aber am 14. Februar 1555 wieder auf. Man vermeinte, Millionen bei dem ermordeten Cardinal zu finden, fand aber enttäuscht nicht mehr als 4500 Mark Silber, 1000 alte Goldmünzen und 1000 Gulden baares Geld. Nach den Berichten der zeitgenössischen Chronisten ereilte die meisten Theilnehmer an der Blutthat die göttliche Strafe schon hienieden.

Cardinal Martinuzzi entwickelte als Bischof trotz aller Hemmungen und Gefahren eine ersprießliche Thätigkeit. In seiner Diöcese Großwardein ergriff er entschiedene Maßregeln gegen die sogen. Reformation. In Siebenbürgen, wo unter der schwachen Regierung König Johanns und seiner Wittwe die Neuerung immer festern Fuß faßte, schlug Martinuzzi scharfes Vorgehen gegen die Anhänger der Reformation vor. Sein Wirken wurde aber durch P. Petrovics, den Grafen von Temeswar, welcher die Glaubenstrennung begünstigte, zum Theil vereitelt. In Hermannstadt, Kronstadt und Umgebung war das neue Bekenntniß eingeführt. Martinuzzi setzte dagegen auf dem siebenbürgischen Landtag vom Jahre 1544 ein Verbot durch, daß forthin in Religionssachen keine Neuerung mehr geschehen dürfe. Leider fand die Reformation wirksamen Schutz durch die Parteinahme der ungarischen Magnaten für dieselbe. Auch hier waren die Verhältnisse stärker als die Menschen; Martinuzzi ließ jedoch die religiösen Bewegungen keinen Augenblick aus dem Auge und suchte durch positive Anordnungen ihnen Schranken zu setzen. So wird nicht nur von seiner eigenen Wirksamkeit als Prediger berichtet; als Bischof war er auch besorgt, tüchtige Priester zum Kampfe zu gewinnen. König Ferdinand war deßgleichen bemüht, im Preßburger Landtage vom Jahre 1548 der Reformation einen Damm entgegenzusetzen, konnte aber trotzdem die Verbreitung der Irrlehre nicht verhindern; in Siebenbürgen ergriff dieselbe auch die Ungarn; Klausenburg war bald für die katholische Kirche verloren. Martinuzzi setzte auch hier dem reformatorischen Treiben Widerstand entgegen, alle Anstrengungen aber scheiterten an der Mißgunst der übrigen Räthe Isabella's und an der Zähigkeit der Abgefallenen. Der heilige Vater wurde von Martinuzzi's antireformatorischem Wirken durch keinen Geringern als König Ferdinand selbst unterrichtet, der am 4. August 1551 in seiner Bitte, den Großwardeiner Bischof zur Cardinalswürde zu erheben, von Martinuzzi rühmte: Audimus ab iis, quorum fides et probitas est nobis perspecta, eum in veteri orthodoxaque fide et religione nostra christiana ita uti debet constantem ac sanctae istius sedis apostolicae observantem esse, omnibusque quibus possit modis tam religionis christianae quam auctoritatis apostolicae defensionem contra earum impugnatores acriter sustinere et promovere. Cardinal A. Verantius, Primas von Ungarn und Graner Erzbischof, über dessen Anhänglichkeit an König Ferdinand nie ein Zweifel geäußert wurde, gibt in seinem biographischen Bruchstück De Georgii Utisenii fratris appellati vita (herausgeg. von Szalay, Monum. Hung. hist. II, Pest. 1857, 18.19) seinem dahingeschiedenen Gegner das ehrenvolle Zeugniß, daß er dessen ausgezeichnete Tugenden wohl gekannt habe. Für die interessante Lebensgeschichte Martinuzzi's wäre sein Tagebuch, das ganz verschollen ist, und die noch nicht veröffentlichten Documente im vaticanischen Archive von größtem Werthe. Von den älteren Biographen verdient nur Bechet (Histoire du ministère du Cardinal Martinusius, Par. 1771) eine Erwähnung. Gründlich, in großem Stile, hat Martinuzzi's Lebensgeschichte M. Horváth (Utyeszenich frater György [Martinuzzi bibornok] élete, zuerst erschienen Pest 1859, neu in Kisebb történelmi munkái, Pest 1868, IV, 1—459) geschrieben; auf dieser fußen alle, die seither sich mit den Schicksalen des Cardinals beschäftigten, so J. H. Schwicker, Cardinal Martinuzzi und die Reformation in Ungarn und Siebenbürgen, Oestern. Vierteljahrsschrift für kathol. Theol., Wien 1867,

VI, 397—448; Og. Utiešenović, Lebensgeschichte des Cardinals Georg Utiešenović, genannt Martinusius, Wien 1881; V. Bunyitay, A váradi püspökség története, Nagy-Várad 1883, I, 393—410. Als leichtfertig muß Schullers Schriftchen „Die Verhandlung von Mühlbach im J. 1551 und Martinuzzi's Ende", Hermannstadt 1862, bezeichnet werden. [Dankó.]

Martyrer (μάρτυρες, martyres) heißen diejenigen Heiligen, welche für das Bekenntniß des christlichen Glaubens einen gewaltsamen Tod erlitten haben. Der Name lehnt sich an das Wort des Herrn (Apg. 1, 8) an: „Ihr werdet mir Zeugen sein" (ἔσεσθέ μοι μάρτυρες). Zeugen des Herrn wurden die Apostel zunächst dadurch, daß sie auf Grund ihrer persönlichen Erfahrung die in Christus offenbar gewordene Wahrheit und verwirklichte Erlösung durch ihr Lehrwort und ihr Leben verkündigten, in ausgezeichnetem Sinne aber dadurch, daß sie ihr Bekenntniß durch die Hingabe ihres Lebens bestätigten. Durch den Martertod wurden sie Blutzeugen, Martyrer im prägnanten Sinne. Unter Verfolgung und Qualen, mit Verlust der Freiheit und des Lebens, wie die Apostel, Christus zu bekennen, das erschien von Anfang an als ein so klares und vollgültiges Zeugniß für den christlichen Glauben, daß es denjenigen, welche es ablegten, den Namen Martyrer, Blutzeugen, als Ehrentitel und Standesbezeichnung erwarb. Bis Constantin der Kirche die Freiheit und den Frieden gab, war Verfolgung und Marterthum in solchem Maße ihr Loos, daß sie in dieser Zeit in wahrem Sinne die Kirche der Martyrer genannt werden kann. In diesen Jahrhunderten wurden diejenigen, welche Christus vor Gericht bekannten und um dessentwillen Gefangenschaft erduldeten, confessores, Bekenner, genannt. Der Name Martyrer wurde denjenigen beigelegt, welche die Folter oder schwere Mißhandlung erlitten, zur Arbeit in den Bergwerken oder zur Verbannung verurtheilt wurden, sowie auch denjenigen, welche, um der Gefahr der Glaubensverläugnung auszuweichen, freiwillig ihre Heimat verließen, selbst wenn sie nicht eines gewaltsamen oder durch ihr Leiden direct verursachten Todes starben; Tertullian (Ad mart. 1) nennt solche Zeugen martyres designati. Geehrt wurden sie durch Aufnahme in den Clerus, durch Berücksichtigung ihrer mündlichen und schriftlichen Fürsprache für die Gefallenen und Büßer und durch Unterstützung aus dem Kirchenvermögen. Martyrer im strengen Sinne wurden aber schon damals vorzugsweise und in der Folge ausschließlich diejenigen Bekenner genannt, welche für den christlichen Glauben, eine christliche Tugend oder Institution kraft einer richterlichen Sentenz einen gewaltsamen Tod erlitten oder im Kerker, sowie infolge von Mißhandlungen starben. In rigore dicitur martyr, qui pro Christi nomine sanguinem fuderit (Macri, Hierolexicon s. h. v.). Es wurden aber auch im Alterthum solche nicht als Martyrer betrachtet, welche sich selbst dem Richter gestellt, den Tod leichtsinnig gesucht oder ihn durch Zerschlagen von Götzenbildern verschuldet, noch auch solche, welche etwa aus Furcht vor Qualen sich selbst den Tod angethan hatten. Die Martyrer im strengen Sinne fanden als Heilige kirchliche Verehrung. Im römischen Brevier ist den heiligen Päpsten Marcellus I. (16. Januar), Johannes (27. Mai), Sylverius (20. Juni), Martinus I. (12. November) und Pontianus (19. November), sowie dem heiligen Bischof Eusebius von Vercelli (16. December) der Charakter als Martyrer gewahrt, obgleich sie nur im weitern Sinne eines gewaltsamen Todes gestorben sind; statt des Responsoriums Hic est vere martyr ist darum für ihre Festfeier das eigene Responsorium Domine praevenisti eum vorgesehen.

Der Tod der Martyrer war nach dem Zeugniß des hl. Cyprian (Ep. 12, al. 37) dem Bischof anzuzeigen; er hatte darüber zu erkennen, ob der Gemarterte wirklich als Martyrer anzusehen und der Verehrung würdig sei; diese Anerkennung (Canonisation) machte ihn zum martyr vindicatus. Aus dem Umstande, daß eine solche Untersuchung in der Regel nicht schon vor oder bei dem Begräbniß erfolgen konnte, erklärt es sich, daß der Titel martyr in den Inschriften der Katakomben verhältnißmäßig selten vorkommt. Schon im 4. Jahrhundert wurde in einzelnen Fällen der Papst um die Anerkennung eines Martyrers und die Zustimmung zu dessen Verehrung angegangen. Seit dem Ausgang des 12. Jahrhunderts wurde das Erkenntniß über das Martyrium wie die Canonisation der Heiligen überhaupt mehr und mehr Vorrecht des päpstlichen Stuhles; seit Urban VIII. (1636) ist dieselbe ein päpstliches Reservatrecht. (Vgl. d. Art. Beatification II, 140.) Der Todestag der Martyrer wurde als Geburtstag der Heiligen im höhern Sinne (dies natalis, natalitia, ἡμέρα γενέθλιος) jährlich durch feierlichen Gottesdienst zunächst am Orte des Martyriums begangen. Aus den Aufzeichnungen dieser Gedächtnißtage entstanden die Kirchenkalender als Festverzeichnisse (Calendaria martyrum), in welchen an den Todestagen der Martyrer zugleich mit ihren Namen auch der Ort ihres Martyriums angegeben war. Aus der Vereinigung der Kalendarien einzelner Kirchen erwuchsen die Martyrologien, welche für jeden Tag zunächst die Martyrer, den Ort und oftmals auch die Art ihres Martyriums, sodann auch die anderen Heiligen, nach bestimmten Klassen geordnet, registriren. Es sind ausführliche Heiligenverzeichnisse, erweiterte Kalendarien, die bei jeder Canonisation einen Zuwachs erfahren, ihren Ursprung aber in ihrem altehrwürdigen Namen bezeugen (s. d. Art. Acta Sanct. I, 179). Die Kirche der Martyrer wandte, wie dieß die Pietät von selbst mit sich brachte, die größte Sorgfalt an und scheute kein Opfer, um zuverlässige Berichte über die Thaten, Kämpfe und Leiden ihrer Blutzeugen zu erhalten. Der hl. Cyprian legte seinem Clerus als Pflicht auf, die Denkwürdigkeiten der Martyrer

aufzuzeichnen; in Rom waren schon frühzeitig sieben Notare zu Sammlung und Beurkundung der Martyreracten aufgestellt. Derartige Berichte wurden zwischen den einzelnen Kirchen ausgetauscht und dann bei den gottesdienstlichen Versammlungen vorgelesen; über die Sammlungen solcher Berichte s. d. Art. Acta martyrum I, 173.

Gelegentliche Aeußerungen von Anhängern wie von Gegnern der Kirche aus den ersten Jahrhunderten erweisen, daß in jener Zeit die Zahl der Martyrer im weitern und im engern Sinne eine überaus große gewesen sein muß; nach dem römischen Martyrologium entfallen nahezu 14 000 Martyrer allein auf die Stadt Rom, wo die Verfolgungen allerdings am schonungslosesten wütheten. Die zuerst von Dodwell (Dissertationes Cyprianicae, XI. De paucitate Martyrum, Londini 1684) bestrittene Thatsache der großen Zahl von Martyrern im römischen Reiche haben Th. Ruinart (Acta Mart., Praef. gen. 2 et 3), Orsi, Ansardi und andere ältere Schriftsteller, sowie Cardinal Wiseman (Zusammenhang u. s. w., deutsch von Haneberg, 387 ff.) vollkommen sicher gestellt. Selbst in den Perioden des Friedens mußte die Kirche neben den zahlreichen Bekennern auch Martyrer, bald vereinzelt, bald in größerer Zahl, in das Verzeichniß ihrer Heiligen eintragen. Die Geschichte der Ausbreitung der Kirche bis herab auf die Gegenwart ist durch Martyrer verherrlicht, welche an Leiden und Standhaftigkeit den Blutzeugen der ersten Jahrhunderte nicht nachstehen.

In der liturgischen Verehrung ist den Martyrern ein Vorrang vor den übrigen Heiligen zuerkannt. Wie die Martyrer zuerst vor allen Heiligen durch eine eigene Festfeier verehrt wurden, so werden in dem Heiligenverzeichniß und in der Allerheiligen-Litanei ihre Namen und in den liturgischen Büchern ihre Officien an erster Stelle aufgeführt. Während die Klasse der Bekenner nur Männer umfaßt, hat die der Martyrer ihre Vertreter in beiden Geschlechtern, in allen Ständen und Lebensaltern. Bei der Wahl der liturgischen Farbe für den Gottesdienst treten vor der Martyrerwürde die übrigen Würden zurück; ist ein Bischof oder eine Jungfrau Martyrer, so ist roth die Festfarbe. Daß der Martertod die sacramentale Taufe ersetzt, ist vom Alterthum her kirchliche Lehre: Quicumque etiam non percepto regenerationis lavacro pro Christi confessione moriuntur, tantum eis valet ad dimittenda peccata, quantum, si abluerentur fonte baptismatis (S. Aug., De civ. Dei 13, 7). Den Martyrern kommt, wie den Kirchenlehrern und Jungfrauen, die besondere, zu der himmlischen Seligkeit, welche alle Heiligen besitzen, hinzutretende Auszeichnung und Belohnung der Aureola (s. d. Art.) zu. — Die Verehrung, welche in den ältesten Zeiten die Gläubigen zu den Gräbern der Martyrer hinzog, um dort ihren Gottesdienst zu halten, gab in den Zeiten des Friedens Veranlassung, über den Martyrergräbern Altäre, Kapellen und Kirchen (memoriae, confessiones, μαρτύρια) zu erbauen. Der Name Confessio für die Stätte unter dem Hochaltar, wo die Leiber der heiligen Martyrer beigesetzt sind, hat sich in der kirchlichen Sprache erhalten (Caer. Episc. I, 12, 16). Als es unmöglich wurde, unter jedem Hauptaltar den Leib eines Martyrers beizusetzen, und die Scheu vor der Theilung der Reliquien durch das Verlangen, Reliquien von möglichst vielen Heiligen zu besitzen, überwunden war, wurde es Brauch und endlich kirchliches Gesetz, daß ein Altar nicht consecrirt werden könne, ohne daß im Acte der Weihe Martyrerreliquien in denselben eingefügt werden. Die Höhlung im Altar, welche die Reliquien umschließt, wird sepulcrum, Martyrergrab, genannt. Neben den Festen einzelner Blutzeugen ist eine gemeinsame Festfeier zu Ehren aller Martyrer in der römischen Kirche veranlaßt worden, als am 13. Mai 607 das Pantheon zur Basilika S. Mariae ad martyres geweiht wurde; Gregor III. verlegte 731 dieses Fest auf den 1. November, indem er gleichzeitig den Festgedanken dahin erweiterte, daß die Feier allen Heiligen insgesammt gelten solle. Das in neuerer Zeit in vielen Diöcesen in Aufnahme gekommene Particularfest Ss. Reliquiarum will jene Heiligen gemeinschaftlich feiern, deren Leiber und Reliquien in den einzelnen Kirchen aufbewahrt werden. Da das Officium dem Commune der heiligen Martyrer entnommen ist, so muß das Fest vor Allem als Martyrerfest betrachtet werden. In den Ländern, welche eine Reduction der gebotenen Feiertage erfahren haben, ist gewissermaßen als Ersatz für die hierdurch geschmälerte Verehrung der heiligen Martyrer am Feste des ersten Martyrers, des hl. Stephanus, in Officium und Messe die Commemoration aller heiligen Martyrer einzulegen. Daß im Canon der heiligen Messe nur Martyrer namentlich genannt werden, könnte als besonderer Ehrenerweis für diese Klasse von Heiligen gelten, wenn dieser Umstand nicht historisch darin seine Erklärung fände, daß der Canon bereits abgeschlossen war, als neben den Martyrern auch anderen Heiligen die öffentliche (liturgische) Verehrung zuerkannt wurde. [Schrod.]

Martyrer von Gorkum, s. Gorkum.

Martyrer von Lyon, s. Pothinus.

Martyrer, scilitanische, pflegen zwölf Martyrer genannt zu werden, welche im J. 180 (Praesente II. et Condiano consulibus) zu Scili (?) in Numidien auf Befehl des Proconsuls Saturninus enthauptet wurden. Einen lateinischen Bericht über Verhör und Verurtheilung dieser Martyrer konnte Th. Ruinart (Acta primorum martyrum sincera et selecta, ed. II, Amstelod. 1713, 84—89) in drei verschiedenen Fassungen, in der dritten allerdings nur bruchstückweise, mittheilen. Erst H. Usener veröffentlichte (in dem Index scholarum Bonn. per menses aest. 1881, 3—6) den fraglichen Bericht in griechischer Sprache, und zwar in einer Fassung, welche sich mit der dritten lateinischen Textrecension auf das Engste

berührt. Neuestens wurde diese lateinische Recension von den Bollandisten (Analecta Bollandiana VIII, Parisiis 1889, 5—8) und wiederum, im Verein mit den übrigen Texten, von J. A. Robinson (Texts and Studies I, 2, Cambridge 1891, 112—121) vollständig herausgegeben. Während Usener in dem griechischen Texte eine Uebersetzung erblickt hatte, erklärte B. Aubé (Etude sur un nouveau texte des actes des martyrs Scillitains, Paris 1881) denselben für das Original und die Quelle der lateinischen Texte; die Bollandisten dagegen und ebenso Robinson traten für die Priorität und Ursprünglichkeit des dritten lateinischen Textes ein. Diesem Texte gegenüber weisen die beiden anderen lateinischen Fassungen einige, wiewohl unbedeutende, spätere Aenderungen und Erweiterungen auf. In der kürzern, überaus einfachen und auf jeden Schmuck verzichtenden Fassung ist der Bericht höchst wahrscheinlich, sei es nun lateinisch, sei es griechisch, aus der Feder eines christlichen Augen- und Ohrenzeugen geflossen und wird von allen Seiten als durchaus glaubwürdig anerkannt. Derselbe zählt zu den ältesten aller Martyreracten und bildet zugleich das früheste Document der nordafrikanischen Kirchengeschichte. Die Namen der zwölf Heiligen lauten in dem lateinischen Texte (bei Robinson): Speratus, Nartzalus, Cittinus, Veturius, Felix, Aquilinus, Lätantius, Januaria, Generosa, Vestia, Donata, Secunda. Im Verhöre tritt Speratus als der Wortführer auf. Er weigert sich auf das Entschiedenste, den Göttern zu opfern und beim Genius des Kaisers zu schwören. Das Anerbieten einer Bedenkzeit (numquid ad deliberandum spatium vultis?) lehnt er mit der Erklärung ab: in re tam justa nulla est deliberatio. Auf die weitere Frage des Proconsuls: quae sunt res in capsa vestra? erwiedert Speratus: libri et epistolae Pauli viri justi. Das Todesurtheil begrüßen Alle mit den Worten Deo gratias. [Bardenhewer.]

Martyrer, die vierzig, aus Sebaste in Armenien, in Deutschland meist die vierzig Ritter genannt, werden in den Homilien mehrerer Väter gefeiert. Die älteste derselben ist vom hl. Basilius, der kaum ein Menschenalter nach dem Martyrium schrieb. Aus ihr schöpften Gregor von Nyssa, Ephräm und Gaudentius von Brescia. Jüngern Ursprungs, aber doch immer alt und ehrwürdig genug, um als Beleuchtung und Ergänzung der Homilie des hl. Basilius zu dienen, sind die Acten dieser Martyrer bei den Bollandisten zum 10. März, wovon die einen von einem anonymen Verfasser herrühren, die anderen aber von Johannes Diaconus (s. d. Art.), dem Biographen der Erzbischöfe von Neapel, aus dem Griechischen in's Lateinische übersetzt sind. Die Feier dieser heiligen Martyrer verbreitete sich nach ihrem Tode bald über den ganzen Orient, wo ihr Fest am 9. März begangen wird. Als dann der hl. Gaudentius (s. d. Art.) Reliquien dieser Martyrer nach Brescia brachte und über ihnen eine Kirche erbaute, wurde das Andenken der Heiligen auch im Abendlande allgemein und auf den 10. März verlegt. Wie hoch man vom Anfange an ihre Reliquien hielt, beweist sowohl die Stelle bei Gregor von Nyssa: „Ihre Leiber sind zwar verbrannt, aber ihre Asche und Reliquien sind auf dem Erdkreise dergestalt verbreitet, daß beinahe jede Provinz davon etwas bekommen hat", als die große Feierlichkeit, welche bei Gelegenheit der Auffindung von Reliquien der vierzig Martyrer zu Constantinopel unter der Regierung des Kaisers Theodosius II. stattfand (Sozom. Hist. eccl. 9, 2). Ueber die Passionsgeschichte derselben erzählt der hl. Basilius in der Eingangs erwähnten Homilie der Hauptsache nach Folgendes. In der Christenverfolgung des Kaisers Licinius, in welcher auch der heilige Bischof Blasius von Sebaste (s. d. Art.) den Martyrtod starb, ungefähr um das Jahr 320, bekannten sich zu Sebaste in Armenien vierzig junge tapfere Soldaten als Christen und entgegneten auf alle zu ihrer Apostasie angewendeten Schmeicheleien und Drohungen, sie wollten nichts als ein Geld, das immer währe, eine Ehre, die ewig blühe, Wonnen, welche alle irdische Herrlichkeit unendlich übertreffen, und fürchteten nichts als die Peinen der Hölle. Sie wurden verurtheilt, nackt unter freiem Himmel bei strengster Kälte auf einem zugefrorenen Teiche ausgesetzt, den Tod des Erfrierens zu leiden (wahrscheinlicher ist, daß sie halb in's Wasser getaucht und dem Oberleibe nach im Freien gelassen wurden (Boll. comm. praev. § 4). Freudig warfen sie ihre Gewänder weg, die sie wegen der Schlange angezogen — „ward ja auch unser Herr entblößt" —, eiferten sich gegenseitig zur Standhaftigkeit an und beteten: „Vierzig haben wir den Kampfplatz betreten; laß, o Herr, uns vierzig auch gekrönt werden, denn diese Zahl ist heilig durch dein Fasten, durch das Fasten des Elias und des Moses." Ihre Bitte fand Erhörung; denn für einen, der abfiel und dem warmen, für die etwaigen Abtrünnigen hergerichten Bade zulief, stellte sich der Soldat, welchem die Wache über die heiligen Bekenner übertragen war. Zuletzt wurden sie, theils noch athmend, theils schon todt, auf einen Karren geworfen und zu einem Scheiterhaufen geführt; auf demselben wurden sie verbrannt, und die Asche und Ueberreste warf man in den Fluß. Die Mutter eines dieser Martyrer legte ihren noch athmenden Sohn selbst auf den Karren, ihn zur Ausdauer mahnend. [Schrödl.]

Martyrer, zehntausend, werden zweimal im römischen Martyrologium erwähnt, einmal unter dem 18. März: Nicomediae sanctorum decem millium martyrum, qui pro Christi confessione gladio percussi sunt — und dann unter dem 22. Juni: In monte Ararath passio sanctorum Martyrum decem millium crucifixorum. I. Von den ersten hat man außer dieser Notiz des römischen Martyrologiums keine weiteren Nachrichten. Da aber schon ein altes griechisches, von Cardinal Sirlet in's Lateinische übersetztes und von H. Canisius herausgegebenes Meno-

logium von ihnen Meldung thut und ausdrücklich Nicomedien als den Ort ihres Martyriums bezeichnet, so ist kaum zu zweifeln, daß in diesen 10 000 Martyrern ein Theil jener heiligen Bekenner verehrt wird, welche am Anfange der diocletianischen Verfolgung im J. 303 zu Nicomedien auf verschiedenartige Weise um's Leben gebracht wurden. Nach den Berichten der beiden Zeitgenossen Eusebius (Hist. eccles. 8, 6) und Lactantius (De mort. persec. 15) über die damals zu Nicomedien verübten Grausamkeiten darf man die Zahl 10 000 nicht übertrieben finden. (Vgl. Boll. Mart. II, 617.)

II. Eine größere Celebrität und eine fast über das ganze Abendland verbreitete Verehrung erlangten die auf dem Berge Ararat Gekreuzigten. Unter ihrer Anrufung wurden manche Kirchen erbaut, mehrere mittelalterliche Missalien haben eine eigene Messe mit einer Sequenz auf ihr Fest, und zu Wien, Rom, Prag u. s. w. werden unter ihrem Namen Reliquien aufbewahrt. Ihre ziemlich weitläufigen Acten sollen von dem Bibliothekar Anastasius (einige Manuscripte schreiben Athanasius) aus dem Griechischen in's Lateinische übersetzt worden sein. Vorläufig muß hier bemerkt werden, daß in den verschiedenen vorhandenen Manuscripten die Zahl der Martyrer nicht übereinstimmend angegeben wird; die einen, z. B. ein casinensisches, reden nur von 1480; das vaticanische redet in den ersten Nummern von 1400, in den folgenden beständig von 10 000; die meisten haben durchgängig letztere Zahl, wie es die Acten selbst nothwendig zu erheischen scheinen. Diese Acten berichten, daß im vierten Decennium des 2. Jahrhunderts unter den Kaisern Hadrian und Antonin zwei syrische Völker, die Gadarener und Euphratesier, sich gegen die Römer empörten. Die Kaiser zogen gegen die Rebellen mit einer auserlesenen Schaar von 9000 Mann (Surius hat 16 000) zu Felde. Da aber unterdessen die Aufrührer ein Heer von 100 000 Mann zusammenbringen, entsinkt den Kaisern beim Zusammentreffen mit dieser ungeheuren Menge der Muth dermaßen, daß sie vor Beginn der Schlacht, von nur 7 (Surius sagt 7000) Bewaffneten begleitet, vom Schlachtfelde entfliehen. Auch die 9000 Zurückgebliebenen stehen nach mißlungenen Götzenopfern bereits im Begriffe, die Flucht zu ergreifen, als ein Engel vor ihnen erscheint, sie zum Glauben an Jesum Christum und im Vertrauen auf ihn zur Schlacht ermahnt. Nachdem sie wirklich über die Feinde gesiegt haben, werden sie auf den Gipfel des Ararat, der 500 Stadien vom syrischen Alexandrien entfernt ist (wahrscheinlich soll damit der Taurus bezeichnet werden), geführt, durch andere sieben Engel noch besser unterrichtet und für das kommende Martyrium gestärkt. Als die beiden Kaiser hören, daß die ganze Schaar christlich geworden sei, versammeln sie zu Alexandrien fünf benachbarte Könige, Sapor, Maximus, Hadrian, Tiberian und Maximinian, mit ihren Kriegsleuten und fordern jetzt die vom Ararat herabgestiegenen Soldaten zum Abfalle vom Christenthum auf. Da aber diese sich bereit erklären, die Leiden Christi zu theilen, verlangt die um die Kaiser versammelte, aus mehr als 100 000 Mann bestehende Armee mit großem Geschrei ihren Tod (tollantur hi de medio cum suis praestigiis). Kaiser Hadrian befiehlt, sie zu steinigen, allein die Steine kehren sich gegen ihre Schleuderer zurück; Antonin befiehlt, sie zu geißeln, aber auf ihr Gebet erbebt die Erde und die Hände der Geißler verdorren. Auf dieses Wunder schließt sich ein Magister militum aus dem Heere Maximinians, Namens Theodor, mit seinen 1000 Mann gläubig den 9000 heiligen Bekennern an, wodurch die Vollzahl 10 000 sich bildet. Nach erneuertem Versuch, diese Streiter Jesu zum Abfall zu bringen, befiehlt Maximian, sie über spitzige Nägel zu schleppen; aber Engel tragen die Nägel auf einen Haufen, damit sie nicht ihre Füße verletzen. In Erinnerung an die Leidensgeschichte Jesu werden sie hierauf mit Dornen gekrönt, ihre Seiten mit spitzigen Rohren durchstochen; man schleppt sie unter Ruthenhieben und Beschimpfungen durch die ganze Stadt und wieder zurück zum Palast, wo sie die Kaiser mit dem Spottruf Avete reges Judaeorum u. s. w. empfangen. Unterdessen fassen die Martyrer mit ihren Händen das aus ihren Seiten fließende Blut auf, bestreichen sich damit Haupt und Körper, betend: Fiat nobis hic sanguis mysterium baptismatis in remissionem peccatorum, was ihnen vom Himmel zugesichert wird: Sicut petistis, ita contingat vobis. Diese Stimmen halten die Heiden für ein Erdbeben mit Donner. Endlich werden die heiligen Blutzeugen auf den Antrag Sapors zum Kreuzestode verurtheilt, von 20 000 Bewaffneten auf den Ararat geführt und gekreuzigt. Um die sechste Stunde entsteht ein so großes Erdbeben, daß sich Erde und Felsen spalten; die Gekreuzigten beten für alle ihr Andenken mit Fasten und Stillschweigen Begehenden zu Gott um Bewahrung vor allem Uebel und um Verleihung aller Güter, und eine Stimme vom Himmel gewährt diese ihre Bitte. Als um die neunte Stunde die Heiligen verschieden, öffnen sich die Himmel, ein großes Licht erglänzt über ihren Leibern; wiederholt entsteht ein so heftiges Erdbeben, daß die Leichen von den Kreuzen fallen, welche sodann von den Engeln begraben werden. Außer Theodor sind in den Acten namentlich angeführt: Achatius (Acatius oder Acacius) Primicerius und sein Bruder Eliades Dux, Caterius und Pharetrius Campiductores, Minas Signifer, Speusippus Comes u. A. Nach später in Spanien entstandenen Zusätzen zu diesen Acten sollen alle oder doch der größte Theil dieser Martyrer Spanier gewesen, von dem heiligen Bischof Hermelaus im Glauben unterrichtet und schon in Spanien getauft worden sein; Hermelaus soll sie nach Armenien begleitet und mit ihnen den Martertod erlitten haben u. s. f.

Da die Unächtheit der Acten und ihre Unglaubwürdigkeit in Betreff fast aller Nebenumstände

sogleich in die Augen fällt, so kann es sich hier nur um die Frage handeln, ob diese Legende nur doch eine geschichtliche Unterlage habe. Der im J. 14.. gestorbene Radulf de Rivo, Decan von Tongern, stellt in seinem Buche De canonum observantia, prop. 11 (Bibl. PP. XXVI. Lugdun. 1677, 298) die ganze Erzählung in Abrede, da er in keinem authentischen Martyrologium und Kalendarium etwas über diese Martyrer gefunden habe. Gegen ihn übernahm Baronius (Annal. a. 138, n. 2) die Vertheidigung der Legende und berief sich dabei auf das Martyrologium Beda's und ein griechisches Menologium u. A. Die gelehrten Fortsetzer des Bollandischen Werkes dagegen schlossen sich wieder an Radulf an und fügen ihre Meinung von der gänzlichen Erdichtung der Legende auf folgende Gründe. 1. Trotz aller Nachforschungen kann man in den Menäen oder Synaxarien der Griechen und Araber, der Kopten und Aethiopier oder in anderen griechischen Geschichtswerken, selbst in solchen, welche keine Scheu vor Fabelhaftigkeiten zeigen, keine Spur von den 10 000 Martyrern finden; auch der griechische Text, aus dem die lateinische Uebersetzung der Legende veranstaltet worden sein soll, konnte nicht entdeckt werden. 2. Bei den Armeniern, deren Land angeblich der Schauplatz der Begebenheit war, findet man nichts Bestimmtes, daß eine Kenntniß dieser Martyrer bei ihnen verbreitet, bevor sie diese Kenntniß im 12. oder 13. Jahrhundert von den Lateinern erhalten hatten. Hieraus folgt der nothwendige Schluß, daß das Abendland diese Martyrer zuerst und allein gekannt habe. Allein 3. auch hier geschieht weder in dem ächten Martyrologium Beda's und in den Zugaben zu demselben durch Florus, noch in den Martyrologien von Ado, Usuard, Raban, Notker oder irgend einem Andern vor dem 11. Jahrhundert eine Erwähnung von unseren Martyrern. 4. Die älteste sichere Kunde von ihnen bringt erst um 1370 der Venetianer Petrus de Natalibus, Bischof von Equilio, in seinem Catalogus Sanctorum 5, 137 (Venet. 1506); ihm folgten dann die Martyrologienschreiber Grevenius, Canisius, Molanus, der Augustiner Bellinus u. A. 5. Bei diesem gänzlichen Mangel geschichtlicher Bezeugung enthalten die Acten eine Menge so arger Unwahrheiten, daß dieselben nicht einer Verbesserung bedürftig, wie Baronius meint, sondern vielmehr keiner Verbesserung fähig sind und das Brandmal der Dichtung auf der Stirne tragen. — Auf diese Gründe hin wird dann von Henschen und Papebroek die Existenz der 10 000 Martyrer mehr als in Frage gestellt, wogegen aber die an manchen Orten aufbewahrten Reliquien und ihre weit verbreitete Verehrung nicht geringe Schwierigkeiten zu erheben scheinen. Papebroek begegnet diesen Schwierigkeiten, indem er die Uebertragung ihrer Reliquien und den Anfang ihrer Verehrung mit den Kreuzzügen in Verbindung bringt, was auch das Martyrol. Gallicanum bestätigt durch den Beisatz: Horum nonnullorum reliquias postea a Christianis Occidentis in Orientem belli sacri intervenii voto profectis, maxime a Francis in Gallias advectas plurimam venerationem invenisse. Unde et ex avita observantia natalis eorum variis in locis hodie annua celebritate colitur etc. Da bekanntlich die Kreuzfahrer eine große Menge auf Reliquien legten, eine Menge derselben mit nach Hause brachten, so mögen auch viele angeblich gar leicht auch Reliquien aus der Genossenschaft des zu Sebaste gemarterten Acacius (Bolland. Act. SS. 8. Maji) oder eines andern, möglicherweise in Armenien mit noch anderen Genossen des Glaubens wegen getödteten Acacius in den Occident gekommen und deren unbekannte Acten durch Schreibfehler, vielleicht in einer Stadt Galatiens ursprünglich griechisch geschriebene und dann von einem Fälscher unter dem Namen des Anastasius Bibliothecarius in's Lateinische übersetzte Acten erdichtet worden sein. Bei der damaligen, nach Abenteuerlichem und Wunderbarem haschenden, mehr gläubigen als überlegenden Geistesrichtung fand eine solche Dichtung bereitwillige Aufnahme und unzweifelhaften Glauben, um so mehr, wenn dabei die Interessen der Reliquienbesitzer betheiligt waren; auf einen solchen Glauben hin konnte aber eine weit verbreitete Verehrung um so weniger ausbleiben, da nach der Legende auf das Gebet der Heiligen ihren Verehrern so große Gnaden und Gunstbezeigungen vom Himmel verheißen wurden. Hiernach können die Verehrung der 10 000 Martyrer und die unter ihrem Namen vorhandenen Reliquien ihre Existenz ohne Anderes nicht beweisen, und die daherrührenden Schwierigkeiten müssen von selbst wegfallen. — Indessen sind dieses bloße Conjecturen und alle Beweise der Bollandisten gegen die 10 000 Martyrer bloß negative, welche die Möglichkeit eines Verlustes oder Verborgenseins der ächten Acten nie vollkommen beseitigen. Jedenfalls ist das Urtheil der Bollandisten, so sehr sie im Besitze von Hilfsmitteln waren, und so sehr sie durch vieljährige Uebung ihren Sinn zur Beurtheilung der Heiligenacten geschärft hatten, nicht irreformabel. Trotz ihrer 1707 erschienenen Kritik sind die 10 000 auf dem Ararat Gekreuzigten in der neuen Recension des römischen Martyrologiums unter dem gelehrten Papst Benedict XIV. enthalten und bis auf den heutigen Tag stehen geblieben. Wenn auch das nicht gerade einen Beweis für die Existenz dieser Martyrer bildet, so zeigt es doch, daß die bollandistischen Beweise nicht überzeugten, und der seither nie mehr aufgenommene Prozeß durch die Bollandisten keineswegs erledigt ist. (Vgl. Bolland. Act. SS. Junii IV, 175 ad 188; Surius, edit. 1618, VI, 293—298; Martyrol. rom., ed. Ratisb. 1846.) [Großhentschl.]

Martyrien, s. Kapelle VII. 106.

Martyrologium, s. Acta Sanctorum I. 179.

Maruthas, der hl., Bischof von Tagrit oder Maipherkat (auch Martyropolis) in Mesopotamien, gehört der schönen, von ihm verfaßten Martyrer-

acten wegen zu den berühmtesten Schriftstellern der syrischen Kirche. Seine Blütezeit fällt in das Ende des 4. und in den Anfang des 5. Jahrhunderts. Auf lebendige, anziehende Weise, nur manchmal in einer zu gesuchten Schreibart, schildert er die langen schrecklichen Leiden, womit Sapors II. grausame Verfolgung 40 Jahre hindurch die Kirche Persiens heimsuchte. In 18 Geschichten stellt der beredte Verfasser die glänzendsten Beispiele christlichen Heldenmuthes dar, hie und da mit Prologen und Epilogen, worin er oft zu dichterischem Fluge sich erhebt. Maruthas ist aber nicht bloß als Schriftsteller, sondern auch wegen seiner Tugenden und seiner Verdienste um die Kirche der Aufmerksamkeit würdig. Die Freundschaft des großen hl. Chrysostomus, Gelehrsamkeit, bischöflicher Eifer und die Wundergabe zeichneten ihn aus. Nach dem Berichte mehrerer syrischen Schriftsteller wohnte er dem im J. 381 gegen Macedonius gehaltenen ersten Concilium zu Constantinopel bei; im Concilium zu Antiochia (383 nach Baronius, 390 nach Tillemont) trug er zur Verurtheilung der Messalianer (s. d. Art.) bei. Um für eine festere Stellung des Christenthums in Persien zu wirken, unternahm er im J. 403 eine Reise nach Constantinopel zu Kaiser Arcadius, in der Absicht, diesen zu bewegen, daß er den Nachfolger Sapors, Jezdegerd, milder gegen die Christen stimme. Weil aber der Kaiser damals zu sehr in Geschäfte verwickelt war, indem die Verfolgung gegen den hl. Chrysostomus gerade jetzt am heftigsten wüthete, reiste Maruthas bald zurück und im folgenden Jahr wieder nach Constantinopel, um für die persische Kirche mehr wirken zu können und auch die Sache seines verbannten Freundes zu vertheidigen. Der hl. Chrysostomus erfreute ihn mit zwei Briefen von seinem Exil aus und rühmt ihn auch in einem Briefe an Olympias. Vom nachfolgenden Kaiser Theodosius II. wurde Maruthas öfter als Gesandter an König Jezdegerd nach Persien geschickt, um diesen zu einem Bündnisse zu bewegen, und gewann durch seine herrlichen Eigenschaften die Bewunderung und Liebe des mächtigen Monarchen. So konnte er trotz der Eifersucht und des Fanatismus der Magier thätig für die christliche Religion wirken. Darin unterstützte ihn vorzüglich der persische Bischof Abdas, mit dem er den Sohn des Königs von einem Dämon erlöste. Zur Erweckung der während der Verfolgung gesunkenen Kirchenzucht hielt Maruthas zwei Synoden in Ctesiphon. So machte er sich um die Kirche durch rastlosen Eifer verdient; darum wird sein Andenken auch mit Recht von den Lateinern und Griechen, Kopten und Syrern gefeiert. — Die von ihm in syrischer Sprache verfaßten Martyreracten bilden den ersten Theil der von Stephan Evodius Assemani 1748 in Rom edirten Acta SS. Martyrum Orientalium et Occidentalium. Eine deutsche Uebersetzung davon ließ der Unterzeichnete unter dem Titel „Aechte Acten heiliger Martyrer des Morgenlandes u. s. w.“, Innsbruck 1836, erscheinen. Außerdem verfaßte der hl. Maruthas Loblieder auf die heiligen Martyrer und brachte zugleich mit dem Erzbischof Isaac von Seleucia die Canones der Synode von 410 in ihre endgültige Form. Nachdem die Canones erst nur in der bei Muratori und Mansi befindlichen lateinischen Form bekannt gewesen, gab sie Lamy syrisch und lateinisch in dem unzweifelhaft authentischen Text heraus (Lamy, Concilium Seleuciae et Ctesiphonte habitum anno 410, textum syr. ed., lat. vert. notisque instr., Lovan. 1869). (Vgl. Bickell, Conspectus rei literariae Syrorum, Monasterii 1871, 21.) Außerdem sind von Maruthas noch einige exegetische Bemerkungen gedruckt in den Monumenta syriaca, ed. P. Zingerle, Oeniponti II, ed. Moesinger, 1878, 32. [Zingerle.]

Masius (Maes), Andreas, Bibelkritiker und Staatsmann, wurde 1514 zu Lennick (Linnich) bei Brüssel geboren. Er machte seine philosophischen Studien zu Löwen und wurde daselbst 1533 Magister. Sein Hauptinteresse wandte sich den alten Sprachen zu, und schon in Löwen galt er als Meister des Griechischen und Hebräischen. Daneben beschäftigte er sich auch mit Jurisprudenz und ward später Doctor derselben. Gegen Ende des Jahres 1537 kam er nach Wien und wurde Secretär beim kaiserlichen Rathe Johann von Weze, Bischofs von Konstanz. Um seiner Brauchbarkeit willen wurden ihm mehrere Canonicate in Lübeck, Xanten, Emmerich und Konstanz, sowie die Propstei zu St. Kunibert in Köln verliehen, ohne daß er die höheren Weihen empfangen hatte. Nach dem Tode des Bischofs Weze (1548) weilte er in Aufträgen verschiedener Regenten öfter in Rom und benutzte den Aufenthalt, um sich im Arabischen auszubilden und die in Europa fast unbekannte syrische Sprache zu erlernen. Nach seiner Rückkehr trat er 1558 als Rath in die Dienste des Herzogs Wilhelm von Cleve, entsagte dem geistlichen Stande und verheiratete sich. Schon im J. 1573, am 7. April, erreichte er, erst 58 Jahre zählend, ein erbauliches christliches Ende. Masius war kein einseitiger Philologe, vielmehr besaß er auch in anderen Fächern des Wissens eine ungemeine Belesenheit, sowie einen großen Scharfsinn, von welchem seine literarischen Leistungen stets eine kritische Haltung erhielten. In der Kenntniß der Geschichte und alten Geographie, sowie in der Kritik der Bibel that es ihm wohl kein Gelehrter seiner Zeit zuvor. So beurtheilten ihn schon Seb. Münster und Richard Simon. Auf die Bitte von Arias Montanus nahm Masius Antheil an der Antwerpischen Ausgabe der königlichen Polyglotte; er lieferte dazu die chaldäische Paraphrase über die ersten Propheten, die Psalmen, den Prediger Salomons und das Buch Ruth; außerdem schrieb er ein syrisches Lexikon unter dem Titel Syrorum Peculium (Antw. 1571, in Fol.) und eine Grammatik der syrischen Sprache (Antw. 1571, in Fol.), um beide der Polyglotte beizugeben. Sein Commentar über das Buch Josue, Antw.

1574, gilt als ein Meisterwerk biblischer Kritik, wie historischer und sprachlicher Erudition (enthalten auch in den Critici sacri, Lond. 1660, Amst. 1698, II). Einige Aeußerungen, namentlich über die Vulgata, erregten Anstoß, so daß der Commentar mit der Bezeichnung donec corrigatur auf den römischen Index kam. Als Anhang zu Josue erschienen seine Annotationes in Deuteronomii caput XVI—XXXIV. Masius übersetzte mehrere ältere und neuere Stücke aus dem Syrischen; die Sammlung ist enthalten in der Bibliothek der Väter von Margarin de la Bigne und in den Critici sacri (ed. 2). So übertrug er unter anderen Commentarius de Paradiso, ante annos DCC a Mose Bar-cepha Syro scriptus, und S. Basilii λειτουργία, Antw. 1569. Ein in Aussicht genommener Commentar zu sämmtlichen historischen Büchern der heiligen Schrift wurde durch seinen Tod verhindert. Seine Streitschrift gegen die Calvinisten (Disputatio de coena Domini) läßt sich nirgends mehr auffinden. Seinen Briefwechsel (1538—1573) gab M. Lossen in den Publ. der Ges. f. rhein. Geschichtskunde II, Leipz. 1886, heraus. (Vgl. Paquôt, Mémoires II, 274 s.; Lossen in der Einleitung zu den Briefen; Reusch, Index I, 571. II, 1223.) [Düz.]

Masora oder Massora (מָסוֹרָה, מָסוֹרֶת, מָסֹרֶת, מָסֹרֶתָא, vom chald. מְסַר, prodere, tradere) ist eigentlich traditio, Ueberlieferung in allgemeinem Sinne, wird aber vorzugsweise in Bezug auf den hebräischen Bibeltext von einer gewissen Leistung früherer Rabbinen gebraucht, welche eben deßhalb auch den Namen Masorethen (בַּעֲלֵי הַמָּסוֹרָה) erhalten haben. Ihre Hauptaufgabe war die allseitige, endgültige Fixirung der Form und Aussprache des hebräischen Bibeltextes nach Maßgabe der systematisch bearbeiteten Ueberlieferung. Ihre wichtigste Leistung ist daher zuvörderst die Vocalisirung und Accentuirung jenes Textes, in Betreff welcher hier einfach auf die hebräischen Sprachlehren verwiesen werden kann und nur etwa noch bemerkt zu werden braucht, daß in denselben die späte Entstehung der Vocalzeichen und Accente nicht immer genugsam beachtet wird. Außerdem haben die Masorethen eine Unzahl von Bemerkungen über den hebräischen Bibeltext aufgezeichnet, welche nach einem doppelten Gesichtspunkte zu betrachten sind.

I. Mittheilungen über den factischen Bestand des Bibeltextes. Hierher gehören 1. die Angaben über Ittur sopherim (עִטּוּר סוֹפְרִים), d. h. Beseitigung eines zugesetzten Buchstabens (5), über Tikkun sopherim (תִּקּוּן סוֹפְרִים), d. h. Correcturen unpassender Ausdrücke (18), und über außerordentliche Punkte (puncta extraordinaria, נְקוּד עַל־), d. h. Anzweifelung von Lesarten (15). Alle diese Bemerkungen kommen schon im Talmud vor und sind von den Masorethen von dort herübergenommen worden (vgl. Tüb. Quartalschrift 1848, 601 ff.; Strack, Prolegg. crit. in V. T. hebraicum, Lips. 1873, 86 sq.). 2. Die Angabe der ungewöhnlichen Buchstaben, namentlich der sog. literae majusculae, minusculae, inversae, suspensae, die zum Theil auch schon im Talmud erwähnt werden. So macht die Masora gleich zum ersten Buchstaben der Bibel, zum ב in בְּרֵאשִׁית, die Bemerkung: ב׳ רבתי (großes B), und zu ה in הָהָרְאָם (Gen. 2, 4) die Bemerkung: ה׳ זעירא (kleines h). Solche Buchstaben kommen so häufig vor, daß die Masorethen ein vollständiges Alphabetum ex literis majusculis (אב מאותיות גדולות) und ein Alphabetum ex literis minusculis (אב מאותיות קטנות) zusammensetzen könnten, welches stellenweise sogar doppelt und dreifach sein müßte. Zu נ in בַּנְסֹעַ (Num. 10, 35) bemerkt die Masora: נון הפוכה (nun inversum) und schreibt demgemäß בַּסְּעַ mit dem Beifügen, daß eine solche Schreibweise an neun Stellen statthabe, die sie andeutungsweise citirt (vgl. jedoch Norzi's Minchat schai zu der Stelle). Zu נון in מְלַשָּׁה (Richt. 18, 30) bemerkt sie: נון תלויה (nun suspensum), und so an manchen anderen Stellen, gibt aber immer bloß den Sachverhalt an, ohne die Ursache desselben zu berühren (Strack l. c. 91). 3. Die Zählung der Abschnitte (Paraschen, Sedern ꝛc.), Verse, Wörter und Buchstaben der einzelnen Bücher, sowie Bezeichnung der Stellen, welche die Mitte derselben einnehmen. So wird z. B. in Betreff des Pentateuchs bemerkt, er habe 5845 Verse, 290 offene, 379 geschlossene Paraschen und werde halbirt durch die Stelle: וישם עליו את החשן וגו (Lev. 8, 8). Ein großer Theil solcher Angaben kommt ebenfalls schon im Talmud vor. Die Masorethen haben aber dieselben nicht bloß einfach herübergenommen, sondern die früheren Leistungen weitergeführt und nöthigenfalls auch berichtigt. An Wort- und Buchstabenzählung z. B. scheinen die Talmudisten noch nicht gedacht zu haben. 4. Die Angabe verschiedener Eigenthümlichkeiten einzelner Verse. So wird z. B. zu Gen. 4, 8 bemerkt: בא פסו׳ פסקי במצו׳ פסוק, d. h. 28 Verse enden in der Mitte des Verses, so nämlich, daß mit der zweiten Vershälfte ein neuer Satz beginnt. Zu Ex. 32, 8 wird bemerkt: ב׳ פסו׳ בתו׳ רישהון סמ״ך, d. h. zwei Verse sind im Pentateuch, die mit ס anfangen (außer Ex. 32, 8 noch Num. 14, 19). Zu Num. 29, 33 wird bemerkt: ב׳ פסו׳ בתו׳ דסוף כל תבותהון מם, d. h. zwei Verse sind im Pentateuch, deren sämmtliche Worte mit ם endigen. Zu Ex. 29, 5 wird bemerkt: ג׳ פסו׳ אית בתו׳ ג׳ את וג׳ ואת, d. h. es kommen drei Verse vor, in denen sich dreimal אית und dreimal ואת findet. Zu Num. 36, 8 wird bemerkt: ג׳ פסו׳ אית בהון פ׳ אתין, d. h. drei Verse kommen vor, deren jeder 80 Buchstaben hat. Zu Jer. 21, 7 wird bemerkt: אית בפסו׳ טב מלין ואנון קס אתין, d. h. der Vers enthält 42 Wörter und 160 Buchstaben. 5. Bemerkungen über gewisse Wortverbindungen, wie z. B. die Bemerkung zu לְקוֹל (Gen. 16, 2): שמיעה לקול ז׳, d. h. שמע mit לקול construirt kommt 17mal vor, oder die Bemerkung zu Ez. 18, 21: ח׳ פסו׳ אית בהו׳ חטאה ועשויה, d. h. חטאה ist in acht Versen mit עשה construirt. 6. Bemerkungen über die Bedeutung ge-

wisser Wörter, die zuweilen in exegetischer Hinsicht beachtenswerth sind. So wird z. B. zu רָעָה (Gen. 29, 9) bemerkt: ג׳ בג׳ ליש׳, d. h. רָעָה kommt dreimal vor in drei verschiedenen Bedeutungen; die beiden anderen Stellen sind Is. 24, 19 und Spr. 25, 19. Zu וַיִּגֶל (Gen. 29, 10) wird bemerkt: ב׳ בתרי ליש׳, d. h. das Wort kommt zweimal so vor, aber in zwei verschiedenen Bedeutungen; die andere Stelle ist Ps. 16, 9. Zu כָּאֲרִי (Ps. 22, 17) wird bemerkt: ב׳ קמוצין בתרי ליש׳, d. h. כארי mit Kamez unter Kaph kommt zweimal vor in zwei verschiedenen Bedeutungen; die andere Stelle ist Is. 38, 13, wo es die Bedeutung „wie ein Löwe" hat, welche in der Psalmstelle allerdings nicht paßt. Endlich 7. eine Menge grammatischer Bemerkungen über Vocale, Accente, diakritische Zeichen und plene und defective Schreibweise, dergleichen auch in den gewöhnlichen hebräischen Bibelausgaben oft manche vorkommen.

II. Masorethische Correctionen des Bibeltextes sind besonders die unter dem Namen Keri (קרי) bekannten und vom geschriebenen Texte (C'thib כתיב) abweichenden Lesarten. Sie sind meistens kritischer und exegetischer, zum Theil auch grammatischer und orthographischer Art und beziehen sich a. auf Verwechslungen von Buchstaben, wie wenn 3 Kön. 12, 33 statt des C'thib מלבד, das Keri מִלְּבַד oder Ez. 25, 7 statt des C'thib לבג das Keri לָבַז lautet; b. auf Versetzungen von Buchstaben, wie wenn 3 Kön. 7, 45 statt des C'thib האחל das Keri חַאֲזָה, oder Spr. 23, 26 statt des C'thib תרצנה das Keri תִּרְצֹנָה lautet; c. auf Ersetzung eines fehlenden oder Weglassung eines überflüssigen Buchstabens, wie wenn Amos 8, 8 statt des C'thib נשקה das Keri נִסְקָנָה, oder Jos. 8, 12 statt des C'thib לעיר das Keri לָעָי lautet. d. Zuweilen betreffen sie auch unrichtige Worttrennungen und suchen sie zu verbessern, wie wenn Ps. 123, 4 im C'thib לגאיונים, im Keri aber לְגַאֲיוֹנִים, oder Ps. 55, 16 im C'thib וישימות, im Keri aber בַּשִּׁמּוֹת vorkommt. e. Grammatische Keris sind z. B. הוא für das im Pentateuch häufige הוּא und נְעָרָה für נַעֲרָה. f. Orthographische Keris sind Ez. 27, 15 הֲבָנִים für הובנים und 2 Par. 8, 18 אֳנִיּוֹת für אוניות. g. Euphemistische Keris sind z. B. מֵימָיו (4 Kön. 18, 27) statt שׁוֹתִים und רַגְלֵיהֶם statt עִפְלִים (1 Sam. 5, 6. 9. 12). Die Anzahl solcher Keris ist sehr groß, aber in keiner Handschrift und in keiner Ausgabe werden sie alle angemerkt; auch stimmen in Betreff derselben weder die Handschriften noch die Ausgaben mit einander überein, wovon wohl die allmälige Entstehung der Masora und noch mehr die Nachlässigkeit der Abschreiber die Schuld haben mag. — Außer solchen Keris verdienen hier noch Erwähnung die masorethischen Conjecturen unter dem Namen סְבִירִין. An manchen Stellen nämlich, wo von der gewöhnlichen Construction und der grammatischen Analogie abgewichen wird, setzen die Masorethen das ihrer Meinung nach Richtige an den Rand. So bemerken sie zu וַיָּבֹאוּ (Gen. 19, 22): ג׳ סבירין יצאו, d. h. an drei Stellen ist vermuthlich יָצְאוּ statt בָּאוּ zu lesen; die beiden anderen Stellen sind Jer. 48, 45. Dan. 8, 9. Zu עֹשֵׂה מְצֻרָיִם (Ex. 4, 19) bemerkt die kleine Masora: ה׳ סבירין מצרימה, d. h. an fünf Stellen ist statt מְצֻרָיִם vermuthlich מִצְרַיְמָה zu lesen; die große Masora dagegen wiederholt die Bemerkung mit י statt ה und führt außer Ex. 4, 19 wirklich noch fünf weitere Stellen an, wo מצרים statt מצרימה vermuthet werde, nämlich Gen. 37, 36; 43, 15. Deut. 28, 68. Jos. 24, 5. 1 Sam. 12, 8. Als masorethische Correctionen erscheinen auch die öfteren Keri w'lo C'thib (קרי ולא כתיב) und C'thib w'lo Keri (כתיב ולא קרי), die jedoch zum Theil schon im Talmud vorkommen (Nedarim f. 37 b; 38 a; Strack l. c. 80) und insoweit aus einer frühern Zeit herrühren. Im erstern Falle handelt es sich um Wörter, die gelesen werden sollen, obwohl sie nicht im Texte stehen; der Text hat dann einen leeren Raum, den die Vocale des zu lesenden Wortes einnehmen, das Wort selbst aber ist am Rande beigefügt; im letztern Falle dagegen handelt es sich um Wörter, die nicht gelesen werden sollen, obwohl sie im Texte geschrieben sind; sie sind deßhalb auch bei der Vocalisation nicht mit Vocalen versehen und schon dadurch kenntlich gemacht worden. So wird z. B. von אַלַּי (Ruth 3, 5), אֵלַי (Ruth 3, 17), בָּאִים (Jer. 31, 38) ausdrücklich bemerkt: קרי ולא כתיב, und umgekehrt von זאת (Deut. 6, 1), ירך (Jer. 51, 3), חמש (Ez. 48, 16): כתיב ולא קרי.

Die Entstehungszeit der Masora läßt sich leichter aus ihrem Inhalt und ihrem Verhältniß zum Talmud, als aus den dießfallsigen Aussagen der Rabbinen ermitteln. Letztere harmoniren nicht mit einander und sind zum Theil augenfällig unrichtig. Einige bezeichnen die Masora mit dem Ausdrucke הלכה למשה מסיני als ein von Moses herrührendes Werk (Carpzov, Crit. sacr., Lips. 1728, 285); Andere betrachten sie als eine der vielen Arbeiten Esra's, wie namentlich Juda Levita (יְהוּדָה) im Buche Cosri (s. d. Art.), und später Elias Levita im Masoreth Hammasoreth, denen dann auch manche christliche Gelehrte, wie Buxtorf, Bartolocci, Wolf, beistimmten; Andere endlich halten sie für ein Werk der Gelehrten zu Tiberias nach dem Abschluß des Talmud, wie schon Abenesra in seinem Zachut und nachher viele Andere. Die ersteren beiden Ansichten sind unhaltbar, und die letztere, sofern sie nicht alles in der Masora Vorkommende aus der nachtalmudischen Zeit herleiten will, verdient entschieden den Vorzug. Denn die Masora gehört im Ganzen augenfällig der nachtalmudischen Zeit an, wie hinlänglich schon daraus erhellt, daß der Talmud noch keine Vocale und Accente beim hebräischen Bibeltexte kennt. Man hat ihm zwar solche Kenntniß wegen einzelner Aeußerungen zugeschrieben, wie namentlich wegen des öfter vorkommenden יש אם למקרא und יש אם למסורה; allein in solchen Fällen handelt es sich nicht um Vocale und Accente und überhaupt nicht um etwas von dem, was wir unter Masora ver-

ſtehen, ſondern um eigenthümliche exegetiſche Kunſtgriffe der alten Rabbinen (vgl. Tüb. Quartalſchrift 1842, 43 f.). Uebrigens liegt es in der Natur der Sache, daß ein Werk, wie die Maſora, nicht auf einmal entſtehen konnte; die Beobachtungen, deren Ergebniß ſie mittheilt, und die Vergleichungen und Combinationen, auf welche ſich ihre Berichtigungen ſtützen, konnten nur allmälig im Laufe geraumer Zeit gemacht werden, und Elias Levita, der die Maſora zwar von Esra herleitet, ſie aber noch lange nach ihm fortgeſetzt werden und zur Vollendung gelangen läßt, hat gewiß vollkommen Recht, wenn er ſagt, der Maſorethen ſeien Hunderte und Tauſende geweſen viele Generationen hindurch, und es laſſe ſich weder ihr Anfang noch ihr Ende genau beſtimmen (Buxtorf, Tiberias sive Commentarius Masorethicus, Basil. 1620, 6). Denn obwohl der Zeitraum ihrer Thätigkeit im Allgemeinen bekannt iſt, ſo doch die Ausdehnung und Abgrenzung desſelben keineswegs. Von der Wichtigkeit der Maſora haben ſchon die mittelalterlichen Rabbinen ſehr hohe Vorſtellungen. Sie bezeichnen dieſelbe als Umzäunung des Geſetzes (סיג לתורה, Carpz. l. c. 204) und reden in der anerkennendſten Weiſe von ihr. Abenesra z. B. ſagt im Anfang ſeines יסוד מורה, man habe es nur den Bemühungen der Maſorethen zu verdanken, daß das göttliche Geſetz noch unverſehrt fortbeſtehe und die heiligen Bücher vor jeder Zuthat und Weglaſſung bewahrt worden ſeien, und in ähnlicher Weiſe vindicirt Elias Levita den Maſorethen das Verdienſt, die heilige Schrift in ihrer vollkommenen Unverſehrtheit erhalten zu haben, die ohne ſie das Schickſal anderer Bücher getheilt und gleiche Entſtellungen wie ſie erfahren haben würde, ſo daß man nicht mehr recht wüßte, was zum heiligen Text gehöre und was nicht. Mag in ſolchen Urtheilen immerhin einige Uebertreibung liegen, ſo ſind doch auch die geringſchätzigen Urtheile, welche ſchon einzelne Rabbinen des Mittelalters (Buxtorf l. c. 202 sq.) und manche neuere Gelehrten über die Maſora fällten, nicht zu billigen. Einer weitgehenden Entſtellung und Verſchlimmerung des hebräiſchen Bibeltextes wurde durch die Maſorethen jedenfalls vorgebeugt. Selbſt die bloß mechaniſche Zählung der Verſe, Wörter und Buchſtaben war ein zwar beſchwerliches, aber gutes Mittel, den Text gegen Zuthaten und Weglaſſungen zu ſichern. Auch was man als „Kleinigkeiten, die der Mühe des Aufzeichnens kaum werth waren" (Eichhorn, Einleit. I, 417), bezeichnet, wie z. B. die Angabe auffallender Eigenthümlichkeiten einzelner Verſe oder die Anzeige beſtimmter Conſtructionsweiſen, war in der fraglichen Hinſicht nicht gleichgültig. Die kritiſchen und exegetiſchen Bemerkungen behalten ohnehin als alte Traditionen ihre Bedeutſamkeit. Freilich wäre zu wünſchen, daß eine berichtigende ordnende Hand über das zum Theil noch ungeordnete und manche Verſehen verrathende (Eichhorn a. a. O. 433 ff.) maſorethiſche Material kommen möchte.

Im Obigen wurde gelegenheitlich ſchon eine kleine und eine große Maſora erwähnt. Die kleine Maſora (Masora parva, קצור המסורה oder מסורה קטנה) macht ihre Bemerkungen in abbreviirten techniſchen Ausdrücken, gewöhnlich am Seitenrande des Textes, und heißt darum auch oft Masora marginalis; die große Maſora dagegen (Masora magna, מסורה גדולה oder רבתא) findet ſich gewöhnlich über und unter dem Schrifttext und dient der kleinen Maſora zur Ergänzung und Vervollſtändigung, oder auch, was im Grunde auf dasſelbe hinauslauft, die kleine Maſora iſt ein Auszug aus der großen. Wenn z. B. die kleine Maſora zu וַיִּגְבַּל (Gen. 29, 10) bemerkt: ב׳ בתרי ליס׳, ſo zeigt in ſolchen Fällen die große Maſora die Stellen an, um die es ſich handelt, entweder mit den Anfangsworten oder mit ſonſt einem oder einigen Schlagwörtern. Außerdem unterſcheidet man noch eine Endmaſora (Masora finalis, auch Masora maxima oder Masora magna finalis genannt). Sie iſt eine Art Concordanz, welche in alphabetiſcher Ordnung die Wörter und Stellen aufführt, zu denen die Maſorethen Bemerkungen zu machen hatten. Da die bisher beſprochene Maſora der Hauptſache nach von den Gelehrten zu Tiberias ausging, ſo könnte man ſie auch die paläſtinenſiſche nennen im Gegenſatz zur babyloniſchen, welche ungefähr gleichzeitig mit ihr in den Schulen zu Sora, Nahardea und Pumbeditha entſtand, von der uns jedoch wenig bekannt geworden iſt. Es ſcheint ſich nämlich von derſelben nichts erhalten zu haben, als ein Verzeichniß von morgenländiſchen Lesarten gegenüber von abendländiſchen aus unbekannter Zeit, und ein Verzeichniß von Lesarten unter dem Namen des R. Naphtali, eines babyloniſchen Juden im 11. Jahrhundert, gegenüber den Lesarten des R. Aaron, eines Paläſtinenſers. Beide ſind in der großen Bomberg'ſchen und Buxtorf'ſchen Bibel und im ſechsten Theil der Londoner Polyglotte gedruckt. Die Lesarten des erſten Verzeichniſſes haben es, zwei Fälle ausgenommen, bloß mit Conſonanten zu thun; die des zweiten, einen Fall ausgenommen, bloß mit Vocalen und Accenten. Nun iſt von ſelbſt klar, warum unſer jetziger hebräiſcher Bibeltext der maſorethiſche genannt wird, und bei dem großen Anſehen, deſſen ſich die Maſora ſeit ihrer Entſtehung erfreute, auch leicht begreiflich, daß durch denſelben der vormaſorethiſche Text völlig verdrängt worden iſt. Dieß iſt ein Umſtand, um deſſentwillen die Einrichtung der Maſora beklagt werden kann; denn die Maſorethen haben nicht, wie oft unrichtig angenommen wird, den urſprünglichen Text des Alten Teſtamentes, ſondern den zu ihrer Zeit traditionell gewordenen höchſt fehlerhaften Text unverletzlich fixirt und ſind dadurch Urſache geworden, daß die Kritik des Bibeltextes faſt nur nach Ueberſetzungen und nach Conjectur vorgenommen werden kann. (Vgl. die Artt. Bibeltext I, oben II, 691, und Kritik, bibliſche I, oben VII, 1198; Jo. Buxtorfi Tibe-

rias sive Comment. masorethicus triplex, erſt als Anhang zur rabbiniſchen Bibel, dann beſonders Baſel 1665; Strack, Prolegomena critica in vetus Testamentum hebraicum, Lipsiae 1873; Additiones criticae in den von Bär und Delitzſch herausgegebenen Bibeltexten; J. Paterson Smyth, The old Documents and the new Bible, 3. ed. London 1890, 88 f.; Kaulen, Einleitung § 86.) [Welte.]

Maspha, Maspheth, Masepha, Masphe (מִצְפָּה, מִצְפֵּה), im A. T. Name mehrerer Orte, welchen gemeinſchaftlich die appellative Bedeutung des Wortes („Warte" von צָפָה, ausſchauen) zukommt. 1. Die erſte ſo genannte Oertlichkeit würde Gen. 31, 49 im hebräiſchen Text erwähnt und als identiſch mit dem „Haufen des Zeugniſſes" zu betrachten ſein, wenn nicht nach der Septuaginta, der Vulgata und der Peſchittho das mit dem Artikel verſehene הַמִּצְפָּה hier als Appellativum aufzufaſſen wäre. — 2. Der nämliche Fall tritt bei Joſ. 11, 3 ein, obwohl hier LXX und Vulgata, nicht aber die Peſchittho, trotz des Artikels einen Eigennamen finden. Die terra Maspha am Fuß des Hermon kann nur weſtlich vom See Merom gelegen geweſen ſein, ſo daß danach auch der campus Maspha (V. 8) und das Oſ. 5, 1 im hebräiſchen Text genannte Maspha zu beſtimmen iſt. — 3. Eine Oertlichkeit mit dem Eigennamen Maspha iſt die Joſ. 15, 38 dem Stamm Juda zugewieſene, deren Lage das Onomaſticon (ed. Lagarde 139, 4) mit den Worten bezeichnet: Est in finibus Eleutheropoleos contra septentrionem pergentibus Aeliam, pertinens ad tribum Juda. — 4. Ein anderes Maspha lag im Oſtjordanlande (Richt. 10, 17; 11, 11. 1 Mach. 5, 35), heißt deßwegen auch Maspha in Galaad (11, 29) und war der Wohnſitz Jephthe's (11, 34); ſeine Lage läßt ſich nach 11, 29 nur dahin beſtimmen, daß es zwiſchen dem Gebiet von Halbmanaſſe und zwiſchen dem Lande der Ammoniter gelegen war. Es iſt wohl mit dem Maspha in Gad, welches das Onomaſticon (Lagarde 139, 4) als Levitenſtadt anführt, und demnach mit רָמַת הַמִּצְפֵּה, Ramoth Maspha (Joſ. 13, 26) identiſch. — 5. Auch in Moab lag ein Maspha, wohin David ſeine Angehörigen flüchtete (1 Sam. 22, 3). — 6. Das wichtigſte und am öfteſten genannte Maspha lag im Gebiet des Stammes Benjamin, wird zuerſt Joſ. 18, 26 (Vulg. Mesphe) erwähnt und ſcheint nicht weit von Rama und Gaba entfernt geweſen zu ſein. Dieſe Ortſchaft wurde, vermuthlich ihrer Lage wegen, von jeher zu den Volksverſammlungen der Israeliten benutzt (Richt. 20, 1. 3; 21, 1. 5. 8), namentlich wenn dieſelben zu religiöſen Zwecken angeſtellt wurden (1 Sam. 7, 5 ff.; 10, 17); dieß beſtätigt noch in ſpäter Zeit das erſte Machabäerbuch (3, 46). Der König Aſa ließ dieſes Maspha zur Feſtung ausbauen (3 Kön. 15, 22. 2 Par. 16, 6), und zwar mit den Steinen des offenbar benachbarten Rama, ſo daß dadurch die Lage des Ortes in etwa bezeichnet iſt. Hier ſchlug nach der Zerſtörung Jeruſalems Godolias ſeinen Sitz auf (4 Kön. 25, 23. 25. Jer. 40, 6 ff.; 41, 1 ff.). Vermuthlich geſchah dieß, weil der Ort nicht weit von Jeruſalem ſelbſt entfernt war; derſelbe Grund wird auch bei der 2 Esdr. 3, 15. 19 erwähnten Thatſache maßgebend geweſen ſein. In neuerer Zeit ſind vielfache Verſuche gemacht worden, die genaue Lage des benjaminiſchen Maspha ausfindig zu machen, ohne daß darüber eine Einigkeit erzielt worden wäre; die meiſten Stimmen vereinigen ſich jedoch auf das nördlich von Jeruſalem gelegene Nebbi Samwil. (S. Palest. Explor. Fund 1875, 35; 1877, 21; 1881, 91; 1882, 260.) [Kaulen.]

Maße bei den Israeliten, ſowohl die Längenmaße als die Hohlmaße, können rückſichtlich ihres Verhältniſſes unter einander weſentlich aus den Angaben der heiligen Schrift entnommen werden, während in Bezug auf ihr Verhältniß zu bekannten Maßen des Alterthums und für ihre Reduction auf die jetzt gebräuchlichen Maße erſt Berechnungen anzuſtellen ſind. Die in dieſer Hinſicht unternommenen Verſuche haben noch zu keiner vollen Uebereinſtimmung geführt. Dem Längenmaß liegt das Duodecimalſyſtem zu Grunde, während beim Hohlmaße eine Verbindung von Decimal- und Duodecimalſyſtem vorkommt. I. Die israelitiſchen Längenmaße (מִדּוֹת, מִדָּה) waren, vom kleinſten angefangen: 1. Die Fingerbreite (אֶצְבַּע); 2. die Handbreite (טֶפַח oder טֹפַח), welche 4 Fingerbreiten betrug; 3. die Spanne (זֶרֶת), 3 Handbreiten; 4. die Elle (אַמָּה), welche 2 Spannen, ſomit 6 Handbreiten oder 24 Fingerbreiten betrug; endlich 5. die Ruthe (קָנֶה), welche 6 Ellen oder 12 Spannen oder 36 Handbreiten oder 144 Fingerbreiten betrug. Es iſt klar, daß, wenn eines dieſer Maße genau beſtimmt wäre, auch die übrigen es wären. Die Beſtimmung aber hat ihre Schwierigkeiten. Die Rabbinen gehen dabei vom kleinſten Maße aus und ſetzen die Fingerbreite gleich ſechs neben einander gelegten Gerſtenkörnern. Daß jedoch damit keine Genauigkeit zu erzielen ſei, leuchtet ein. Einen beſſern Weg haben neuere Gelehrte betreten, indem ſie bei der Elle begannen. Es iſt nämlich kaum zu bezweifeln, daß ſchon der Name der hebräiſchen Elle (אַמָּה) ägyptiſchen Urſprungs und einerlei mit dem altägyptiſchen Mahe und dem koptiſchen Mahe oder Mahi, mit dem Präfix Ammahi iſt, was Elle bedeutet, daß ſomit die Sache ſammt dem Namen von den Aegyptern zu den Israeliten gekommen iſt. Aber auch noch ein anderer Umſtand weiſt auf ägyptiſchen Urſprung hin. In neuerer Zeit ſind in Aegypten, namentlich in den Gräbern bei Memphis, mehrere alte Ellenſtäbe aufgefunden worden, die zum Theil nach ſicheren Indicien noch aus der Zeit der Pharaonen ſtammen. Die Elle wird auf ſolchen Maßſtäben mit Hieroglyphenſchrift als königliche Elle bezeichnet. Sie iſt nicht in allen Exemplaren gleich, aber ihre durchſchnittliche Länge ſtimmt mit der Elle des Nilmeſſers bei Elephantine überein und beträgt

525 mm. Neben dieser königlichen Elle war in Aegypten noch eine andere, kürzere üblich, deren durchschnittliche Länge 450 mm betrug (Zeitschrift für Ethnologie 1889, 291). Gerade so findet sich nun auch bei den Israeliten eine doppelte Elle, eine sog. heilige und eine gewöhnliche. Jene heißt auch die Elle nach altem Maße (2 Par. 3, 3) und wurde beim Bau des salomonischen Tempels angewandt. Dieselbe Elle muß auch gemeint sein in der Beschreibung des visionären Ezechiel'schen Tempels, da sie als Normalmaß für das Heiligthum erscheint. Von dieser Elle wird bemerkt, daß sie eine Handbreit größer gewesen sei als die gewöhnliche Elle (Ez. 40, 5; 43, 13). Hatte also die gewöhnliche Elle, die wahrscheinlich Deut. 3, 11 unter אַמַּת אִישׁ (Elle für jedermann; vgl. Is. 8, 1 חֶרֶט אֱנוֹשׁ) gemeint ist, sechs Handbreiten, so betrug die heilige sieben derselben. Dieß ist aber allem nach nicht so zu denken, daß sie in sieben Handbreiten wäre abgetheilt worden, sondern ihre sechs Handbreiten machten sieben jener Handbreiten aus, von denen die gewöhnliche Elle sechs hatte. Deßhalb werden auch im Talmud die Handbreiten der heiligen Elle lachende, die der gewöhnlichen weinende genannt (Bertheau, Zur Geschichte der Israeliten, Göttingen 1842, 56). Die heilige Elle war demnach $^7/_6$ der gewöhnlichen, ebenso wie in Aegypten die königliche Elle $^7/_6$ der gemeinen war. Im Talmud wird ferner versichert, daß in dem Gemache über dem Osthor des Tempels zweierlei Ellenmaße seien aufbewahrt worden, das mosaische und ein anderes (Chelim 17, 9). Wäre nun das mosaische ein ursprüngliches Maß gewesen, so hätte Moses die Einführung desselben nicht unerwähnt gelassen. Aber in der Bibel kommt nirgends die Einführung eines neuen Maßsystems vor. Wenn dem aber so ist, so war das mosaische Maß ohne Zweifel ein ägyptisches. Da nun die Israeliten ihre Elle von den Aegyptern entlehnt haben, so wird die heilige Elle der Israeliten mit der königlichen der Aegypter und die gewöhnliche der Israeliten mit der gemeinen der Aegypter übereingestimmt haben und auch stets in Uebereinstimmung geblieben sein. Denn eine Aenderung der einmal angenommenen Grundmaße ist nicht nur deßhalb ausgeschlossen, weil die Israeliten durch ihren Handelsverkehr mit den Nachbarvölkern daran gehindert wurden, sondern auch, weil es im spätern Staatsleben der Israeliten wahrscheinlich eine besondere Aufsichtsbehörde über Maß und Gewicht gab; wenigstens hatten sie ihre Normalsätze in den bei der Stiftshütte und später bei dem salomonischen Tempel gebrauchten Maßen. Sind nun Obigem zufolge die beiden israelitischen Ellen den beiden ägyptischen gleichzusetzen, so ergibt sich für die Größe der israelitischen Längenmaße Folgendes:

Die heilige Elle	= 0,525	m
" " Spanne	= 0,2625	m
" " Handbreite	= 0,0875	m
" " Fingerbreite	= 0,0219	m
Die gewöhnliche Elle	= 0,450	m
" " Spanne	= 0,155	m
" " Handbreite	= 0,075	m
" " Fingerbreite	= 0,019	m

Von Weitenmaßen kommt im hebräischen Bibeltext außer der Tagreise, die ein sehr unbestimmtes oder vielmehr gar kein eigentliches Maß ist und darum auch nicht hierher gerechnet werden kann, nur das verschieden gedeutete כִּבְרַת הָאָרֶץ dreimal vor (Gen. 35, 16; 48, 7. 4 Kön. 5, 19). Der Syrer und Araber nehmen es als eine persische Parasange (etwa $^3/_4$ einer deutschen Meile), die LXX nehmen es unübersetzt in ihren Text auf (χαβραθά) und setzen nur Gen. 48, 7 noch ἱππόδρομος hinzu. An eine ziemlich große Strecke läßt schon der Ausdruck כִּבְרָה, nach der gewöhnlichen Bedeutung des Stammes כבר, denken; nach 1 Sam. 10, 2 verglichen mit Gen. 35, 16 muß wohl eine Strecke von mehr als einer deutschen Meile damit bezeichnet worden sein (vgl. Tüb. Quartalschr. 1846, 214 f.). In den deuterocanonischen und neutestamentlichen Schriften werden von Weitenmaßen erwähnt: a. Der Sabbat-Weg (Apg. 1, 12), d. h. die Strecke Weges, welche die Juden auch am Sabbat außerhalb ihres Wohnortes machen durften. Weil nämlich Ex. 16, 29 den Israeliten verboten wird, sich am Sabbat aus dem Lager hinauszubegeben, und nach einer Ueberlieferung der Pharisäer, die auch der Talmud kennt (Schabb. 23, 3. 4; Erub. 4, 7), die Strecke vom äußersten Ende des Lagers bis zum heiligen Zelte 2000 Ellen betrug, so verordneten sie, daß kein Israelit am Sabbat mehr als 2000 Ellen weit außerhalb seines Wohnortes gehen dürfe. Nach der Peschittho (zu Apg. 1, 12) betrug der Sabbat-Weg 7 Stadien, nach Epiphanius (Haer. 66, 82) nur 6 Stadien; mit letzterem stimmt auch Josephus überein, indem er die Entfernung des Oelberges von Jerusalem, um die es sich Apg. 1, 12 handelt, auf 6 Stadien angibt (Bell. Jud. 5, 2, 3). b. Das Stadium (στάδιον), das seit Alexander dem Großen auch im Orient gebräuchlich wurde (z. B. 2 Mach. 11, 5; 12, 9. Luc. 24, 13). Es beträgt nach Herodot (2, 149) 600 griechische Fuß, nach Plinius (H. N. 2, 21) 125 römische Schritte, d. i. 625 Fuß. Angestellte Messungen haben gezeigt, daß ein Stadium den 40. Theil einer geographischen Meile ausmacht, und somit die 60 Stadien bei Luc. 24, 13 anderthalb Meilen und die 15 Stadien bei Joh. 11, 18 dreiachtel Meilen ausmachen (Winer, Realwörterb. s. v.). c. Die römische Meile (μίλιον, Matth. 5, 41), eine Strecke von 1000 (daher der Name milliare, milliarium) römischen Schritten, somit, da 125 solche Schritte ein Stadium ausmachen, von acht Stadien und daher (da $5 \times 8 = 40$) der fünfte Theil einer geographischen Meile.

II. Die hohlen oder kubischen Maße sind: A. Maße für trockene Dinge, und zwar 1. das Chomer (חֹמֶר), das größte Maß der Hebräer, das zur Zeit der Könige gewöhnlich Cor (כֹּר) genannt wurde, so daß dieser Name den frühern

ziemlich verdrängte (3 Kön. 5, 2. Ez. 45, 14) und auch in's Griechische (κόρος) und Syrische überging; 2. das Epha (אֵיפָה, LXX οἰφί, οἰφεί, οἶφι, οἰφιν, ὑφί, ὑφεί), nach Hesychius ein ägyptisches Maß, wie auch der Name altägyptisch ist (Gesenius, Thesaur. s. v.), das nach Ez. 45, 11. 14 ebenso viel als das Bath und somit den zehnten Theil des Chomer oder Cor faßte; 3. das Seah (סְאָה, LXX σάτον, zuweilen auch μέτρον, Gen. 18, 6. 4 Kön. 7, 1. 16, für den Dual δίμετρον, 4 Kön. 7, 1. 16, und ungenau οἰφί, 1 Sam. 25, 18); nach LXX und Targ. zu Is. 5, 10 faßte es den dritten Theil des Epha; 4. das Omer (עֹמֶר, γομόρ), nach Ex. 16, 36 der zehnte Theil eines Epha; 5. das Kab (קַב, κάβος), welches den Rabbinen zufolge (vgl. Lousden, Philol. hebraeo-mixtus 220), womit auch die Angaben bei Josephus zusammenstimmen (Antt. 9, 4, 4), den sechsten Theil eines Seah, den achtzehnten eines Epha ausmacht; 6. das Letech (לֶתֶךְ), das nur Os. 3, 2 vorkommt und nach LXX (ἡμίκορος) wie nach Hieronymus (Vulg. corus dimidius) die Hälfte eines Chomer oder Cor, mithin soviel als 5 Epha ausmachte. — B. Die Maße für flüssige Dinge sind: 1. Das Bath (בַּת), das übrigens im Alten Testament erst zur Zeit der Könige erwähnt wird (3 Kön. 7, 26. 38. Is. 5, 10), nach Ez. 45, 11 dem Epha gleich und den zehnten Theil eines Chomer oder Cor fassend; 2. das Hin (הִין, LXX εἶν, ἶν, ὶν), dessen Name ohne Zweifel altägyptisch ist, da er von den LXX beibehalten wird und ἶνιον auch als ägyptische Bezeichnung des Sextarius vorkommt (Böckh, Metrologische Untersuchungen ꝛc. 244), nach den Angaben bei Josephus (Antt. 3, 9, 4) und der Rabbinen den sechsten Theil des Bath betragend; 3. das Log (לֹג), das nur im Gesetze über den Aussatz (Lev. 14, 10. 12. 15. 21. 24) vorkommt, nach den Rabbinen der vierundzwanzigste Theil eines Seah, also der zwölfte eines Hin (Lousden l. c. 223).

Trockenmaße:		Flüssigkeitsmaße:	
Chomer (Cor) =	2 Letech	(Cor) =	10 Bath
Letech . . . =	5 Epha	Bath =	6 Hin
Epha . . . =	3 Seah	Hin =	12 Log
oder	10 Omer	Log =	$^1/_{720}$ Cor
Seah . . . =	6 Kab		
Kab . . . . =	$^1/_{180}$ Cor.		

Diese Maße stehen demnach wieder, wie die Längenmaße, in einem solchen Verhältnisse zu einander, daß, wenn die Größe von einem derselben genau bestimmt wäre, danach auch die der übrigen sich leicht angeben ließe. Bei Bestimmung solcher Größe hat man wiederum verschiedene Wege eingeschlagen. Die Rabbinen gehen vom kleinsten Maße, dem Log, aus und bestimmen dasselbe auf sechs Eierschalen, d. h. ein Log hält nach ihnen so viel Wasser, als aus einem vollkommen angefüllten Gefäße durch Hineinlegen von sechs Eiern ausgetrieben wird. Danach ist die Größe der übrigen Maße, die nur Mehrfache vom Log sind, leicht zu berechnen. Josephus dagegen bestimmt die Größe der genannten Maße nach den Maßen der Griechen, und schon Theodoret bemerkt, daß er Glauben verdiene (πιστευτέον δὲ ἐν τούτοις αὐτῷ, ἀκριβῶς τοῦ ἔθνους τὰ μέτρα ἐπισταμένῳ, Quaest. 64 in Exod.). Josephus kannte den Tempel und die dort aufbewahrten heiligen Gefäße genau; diese aber stammten aus alter Zeit her und wurden für das wiederherzustellende Heiligthum unter Cyrus den Israeliten zurückgegeben (1 Esdr. 1, 7 ff.); sie entsprachen also ohne Zweifel den Normalmaßen, und es ist beachtenswerth, daß Josephus selbst von Salomon sagt, er habe eine Menge von Gefäßen mosaischen Maßes in Gold und Silber anfertigen lassen (Antt. 8, 3, 8). Es ist daher begreiflich, daß auch die neueren Gelehrten in ihren Untersuchungen über diesen Gegenstand fast ohne Ausnahme Josephus zum Führer nehmen, obwohl ihnen nicht entgangen ist, daß ihm auch Fehler und Verstöße begegnet sind. Josephus nun bestimmt das Bath oder Epha zu 72 Xesten (Antt. 8, 2, 9); 72 Xesten (ξέσται) aber machten einen attischen μετρητής aus (Eisenschmid, De ponderibus et mensuris etc. 80). Mit dieser Bestimmung im Einklang ist es, wenn Josephus ein Seah zu $1^1/_2$ italienischen Modien angibt (Antt. 9, 4, 5); denn der Modius enthält 16 Xesten, das Seah somit 24 Xesten, also den dritten Theil eines Bath oder Epha oder μετρητής, denn $24 \times 3 = 72$. Ebenso ist damit im Einklang, daß Josephus das Kab zu 4 Xesten berechnet, denn 4 Kab machen ein Seah, und $4 \times 6 = 24$. Wenn daher das Chomer oder Cor bei Josephus, welcher wohl weiß, daß dasselbe 10 Bath oder Epha oder Metreten hält, zu 10 attischen Medimnen angegeben wird (Antt. 15, 9, 2), so ist dieß einfach als ein Versehen zu betrachten, sowie auch, wenn dort das Omer, das als der zehnte Theil des Epha (72 Xesten) $7^1/_5$ Xesten enthält, wie Epiphanius auch ausdrücklich angibt (vgl. Böckh a. a. O. 260), zu 7 attischen Kotylen bestimmt wird (Antt. 3, 6, 6). Ist aber demnach ein Bath oder Epha so groß als ein attischer Metretes, so ist seine Größe bekannt, denn ein attischer Metretes faßt 39,3666 Liter. Es ergibt sich also folgende Tabelle (s. Encyklop. der Physik I, 439):

Chomer	=	393,666	Liter
Epha	=	39,3666	„
Seah	=	13,1222	„
Hin	=	6,5611	„
Omer	=	3,93666	„
Kab	=	2,1870	„
Log	=	0,5468	„

[(Welte) Kiel.]

Massa candida (Massa sancta oder Martyres Cypriani) heißen diejenigen Martyrer, welche zu Utica unter dem Proconsul von Afrika, Galerius Maximus, in ungelöschtem Kalk verbrannt worden sind. Prudentius (Hymn. 13, 83) gibt deren Zahl auf 300 an und erzählt, der Proconsul habe ihnen die Wahl gelassen, entweder Christus zu verläugnen oder in die rauchende Kalkgrube zu springen, welches Letztere sie freudig ge-

than hätten; dagegen weiß Augustin (Serm. 306) weder etwas von dem freiwilligen Hineinspringen in die Kalkgrube, noch von einer Kalkgrube überhaupt, sondern nur von 153 Martyrern, welche enthauptet worden sind, und fügt hinzu, man habe sie massa wegen ihrer Menge genannt, candida wegen des rühmlichen Todes. Da candidus auch glühend heißt, konnte dieß wohl zur Erzählung des Prudentius Anlaß geben. Daß Martyrer in ungelöschtem Kalk verbrannt wurden, davon sind immerhin Beispiele vorhanden. [Großheutschi.]

Massa damnata, s. Prädestination.

Massa diurna ist der Name für die Präsenzgelder (praesentiae), welche an Cathedral- und Stiftskirchen unter die zur Theilnahme am canonischen Stundengebete Verpflichteten, wenn sie thatsächlich anwesend sind, vertheilt werden (distributiones quotidianae). (Vgl. Trident. Sess. XXI, c. 3 De ref.).

Massalianer, s. Messalianer.

Massilianer, s. Semipelagianismus.

Massillon, Johann Baptist, Orat., gefeierter französischer Kanzelredner, zuletzt Bischof von Clermont, wurde 1663 zu Hyères in der Provence geboren. Im J. 1681 trat er zu Aix in die Congregation des Oratoriums und zog bald durch seine Talente die Aufmerksamkeit der Oberen auf sich, so daß er als Professor der Theologie nach Vienne gesandt wurde. Hier verfaßte er einige Reden auf Heilige und je eine Trauerrede auf Villars, Erzbischof von Vienne, und auf Villeroy, Erzbischof von Lyon. In der Rede auf Villars entwickelt er zugleich seine Ansicht von den Lobrednern der damaligen Zeit, die nur „weltliche Angelegenheiten in die Betrachtung des Todes mischten". Beide Reden verrathen noch die Unreife der Jugend, sind überhäuft mit dialektischen und rhetorischen Formen, voll von Vergleichungen, Anspielungen aus dem Alten Testamente, Antithesen. Massillon war erst 33 Jahre alt, als er schon zum Vorsteher des Seminars St. Magloire berufen wurde. Hier entstanden fünf Conferenzreden über die Wichtigkeit des geistlichen Standes, Zurückgezogenheit von der Welt, Ehrgeiz der Geistlichen, Vorbereitung zur Communion, Eifer der Geistlichen gegen Aergernisse. Es zeigt sich in denselben viel Eifer, Einsicht und Erfahrung; bei aller jugendlichen Frische und Lebendigkeit ist die Darstellung einfach; jene mächtigen Entfaltungen rhetorischer Kraft, welche ihn später auszeichneten, waren hier nicht am Platze. Durch den glücklichen Erfolg dieser Conferenzen wurde Massillon angewiesen, auf die Laufbahn eines Advents- und Fastenpredigers, durch welche die religiöse Beredsamkeit in Frankreich bereits so hohe Vollendung erlangt hatte, sich vorzubereiten. Von La Tour, dem Vorsteher des Oratoriums, gefragt, wie er von den Rednern in Paris urtheile, sagte er: „Ich finde, daß alle viel Witz und große Gaben haben; aber wenn ich einmal predige, werde ich anders predigen als sie." Massillon war darüber, was die Beredsamkeit fordere, längst mit sich einig. Seine großen Vorgänger Bossuet und Bourdaloue (s. d. Artt.) hatten die Seite der Einbildungskraft und des Verstandes erschöpft; es blieb noch die des Gefühles übrig, und hier, glaubte er, sei sein Boden und sein Ruhm zu finden. Er verstand unter dieser Beredsamkeit des Gefühls nicht eine weiche Empfindsamkeit sentimentaler Seelen; er wollte keine Rührungen hervorbringen, welche nicht einem höhern Zwecke dienten, sondern wollte zu Gunsten des Glaubens und der christlichen Frömmigkeit die gewaltigsten und kräftigsten Gefühle des menschlichen Herzens aufregen, die ganze Gemüthswelt in das Streben nach Heiligung hineinziehen und sie aus einer feindseligen Macht in eine segensreiche verwandeln. Wenn ihm dieß auf eine so ausgezeichnete Weise gelang, so verdankte er es nicht allein seinem Talente, seinem erregbaren Gemüthe, seinem tiefen Studium des eigenen Herzens und der Sitten der Menschen, sondern es kam ihm auch der Geist der Zeit zu Hilfe. Die Literatur war social, praktisch; die Sprache des Umgangs war keine andere als die der Literatur, und so war die Prosa sehr veredelt und vervollkommnet. Die bedeutendsten Talente schrieben in dieser Prosa, Bossuet, Fenelon, Pascal, Marieaux, Rousseau, Buffon. Massillon konnte für seine Reden diese Vollendung der Prosa benutzen. Dann rief gerade die große Unsittlichkeit jener Zeit seine Kraft und Energie wach; gewaltig stemmte er sich gegen das Verderben, und seine Beredsamkeit rauschte daher wie ein Strom, der auf seinem Wege viele und große Hindernisse findet. Dieß Alles verlieh seinen Reden eine rührende Wehmuth und eine tiefe Trauer, welche sehr anzieht. So erklärt sich das Pathos, bei welchem Massillon die stärksten und zartesten Empfindungen mit Leichtigkeit erregt, in die Seele eindringt, Seufzer und Thränen erweckt und sie mit unwiderstehlicher Gewalt zwingt, ihre Noth zu bekennen und Gott als den einzigen Helfer anzurufen. Statt den Umfang der Pflichten zu entwickeln, setzt er dieselben voraus, sagt, wie wenig wir sie erfüllen, stellt das göttliche Gebot unseren Sitten gegenüber, stellt sich auf den Standpunkt des Zuhörers, geht in seine Ansichten ein und benimmt ihm mit steigender Kraft alle und jede Entschuldigungsgründe. Dabei häuft er die Gedanken nicht, sondern wenige reichen oft hin, eine ganze Rede auszufüllen. Neben diesem Pathos glänzt auch Massillons Stil. Er ist nicht kühn, schwingt sich nicht schnell und unerwartet in die Höhe, um ebenso schnell zu fallen; er berechnet seinen Ausdruck, fügt ihn zusammen, sorgt emsig für Eleganz, Farbe, Adel, Pomp und Harmonie und vermeidet dabei alle gezwungenen Bilder, scharf ausgeprägten Sentenzen, Kraftausdrücke, welche den Stil bizarr und schwülstig machen. Auch spricht er so leicht, daß die Ausdrücke ohne alle Mühe sich ihm einstellen, und wenn er bei Wiederholungen der Leerheit des Begriffs nicht entgehen kann, entgeht sein Stil doch dabei der Einförmigkeit, indem er bald Fülle, bald Kürze

anwendet. Seine ersten Versuche in den Predigten wurden 1698 in Montpellier angestellt; sie waren im höchsten Grade ermuthigend; im folgenden Jahre trat er zu Paris mit sehr großem Beifalle auf, und Bourdaloue, der ihn hörte, äußerte: „Er muß wachsen, ich aber muß abnehmen.“ Für Advent wurde er an den Hof berufen und eröffnete seine erste Predigt auf Allerheiligen. In den Jahren 1701 und 1704 hielt er die Fastenpredigten zu Versailles vor dem Könige und vor dem Hofe. Der König entließ ihn mit den schmeichelhaftesten Ausdrücken und sagte: „Wenn ich andere Redner hörte, war ich immer mit ihnen zufrieden; wenn ich Sie hörte, war ich mit mir unzufrieden“, und fügte bei: „Von jetzt an will ich Sie alle zwei Jahre hören.“ Massillon kehrte aber erst wieder nach dem Tode des Königs dahin zurück. Diese Advents- und Fastenpredigten nun, welche mit den Reden über die Geheimnisse sechs Bände füllen, begründen seinen eigentlichen Ruhm. In ihnen entwickelt sich der ganze Pomp seiner Sprache; treffliche Vergleichungen, großartige Figuren wechseln mit einander ab; alle oratorischen Schönheiten hat er hier ausgegossen. Wäre Plan und Anlage in diesen Reden gleich vollendet wie Form und Ausführung, so würden sie nichts zu wünschen übrig lassen und als kaum zu erreichende Muster christlicher Beredsamkeit stets angeführt werden. Die schönsten von diesen Predigten sind die über das Glück der Gerechten, den Tod des Frommen und des Sünders, das jüngste Gericht, den Aufschub der Buße, die Gottheit Christi, das Wort Gottes, die Unsterblichkeit der Seele, den Rückfall und die Unbußfertigkeit im Tode, die geringe Zahl der Auserwählten, die Vermischung der Guten mit den Bösen; über den Tod, das Almosen, die Verzeihung der Beleidigungen, die Unterwerfung unter den Willen Gottes, über den Geist Christi und den Geist der Welt. Im Jahre 1718 wurde Massillon wieder an den Hof berufen, um in den Tuilerien vor dem 8jährigen Ludwig XV. Fastenreden zu halten. Massillon glaubte, seine Fastenreden seien für das Alter des Königs zu streng und zu unverständlich, und entschloß sich, neue Reden anzufertigen. So entstand der Petit carême in der kurzen Zeit von drei bis vier Monaten, eine ganz neue Schöpfung der Beredsamkeit. Von Seiten des Stils ist das Werk ausgezeichnet, und es gehört zu dem Schönsten, was die französische Prosa hervorgebracht hat; ebenso trefflich ist die Arbeit in Bezug auf die Moral; von Seiten der Religion aber ist der Petit carême ein großer Mißgriff. Statt von Christo, seiner Liebe, seiner Gnade, seiner Leitung des Herzens der Könige und der Völker zu reden, und dem jungen Könige zarte Empfindungen gegen diesen Christus einzuflößen, redet er nur von erfahrungsmäßigen Thatsachen. Die erschütternden oder beseligenden religiösen Wahrheiten treten ganz in den Hintergrund; selbst am Charfreitage spricht er nicht vom Leiden Christi, sondern von den Leidenschaften der Großen. Freilich war noch in lebendigem und traurigem Andenken Aller, wie verderblich die Leidenschaften Ludwigs XIV. für Volk und Land gewesen waren. Aus den Jahren 1709, 1711, 1715, 1721 stammen seine Lob- und Trauerreden auf den Prinzen Conti, den Dauphin, Ludwig XIV., die Herzogin von Orleans. Seine Lobreden auf Heilige und diese Trauerreden sind seine schwächsten Leistungen; sie sind kalt, trocken, voll von moralischen Betrachtungen; der Heilige oder Held steht immer im Hintergrunde und wird nur zufälligerweise herbeigezogen. Selbst die Lobrede auf Ludwig XIV. zeigt nur wenige Schönheiten. Im J. 1719 wurde Massillon als Mitglied in die französische Akademie aufgenommen und hielt daselbst eine geistreiche Rede, welche sich über viele Gegenstände verbreitete, ohne einen einzigen zu erschöpfen. Zugleich nahm er in dieser Rede Abschied von der Akademie, weil er 1717 vom Regenten, dem berüchtigten Herzog von Orleans, zum Bischof von Clermont ernannt worden war und sich seinen bischöflichen Geschäften widmen wollte. Bei diesen entwickelte er einen großen Eifer, vertheilte nach und nach 20 000 Livres, ohne seinen Namen zu nennen, und suchte durch wohlthätige Anstalten der großen Noth der Zeit zu Hilfe zu kommen. Außer bei der Rede auf die Herzogin von Orleans verließ er bis zu seinem Tode, welcher den 28. September 1742 in einem Alter von 79 Jahren ihn erreichte, seinen bischöflichen Sprengel nicht mehr. In diese Zeit fallen auch seine Conferenzreden an die Geistlichen, ausgezeichnet durch gerundete, harmonische Sprache, durch Würde und Kraft des Stils und durch väterliche Milde. Sein berühmter Name war Ursache, daß selbst die Synodalreden, welche er auf der jährlichen Synode seines Clerus hielt, und seine Fastenmandate aufbewahrt wurden. Noch hat er Paraphrasen über die Psalmen, Gedanken und Betrachtungen über moralische und religiöse Gegenstände hinterlassen, aus denen die Gefühle einer gläubigen Seele in edler Einfachheit sprechen. Massillon gefiel sehr durch den Vortrag. Er war nicht so schnell, wie der Bourdaloue's, hatte aber mehr Reiz und Salbung. Er sprach mit viel Würde, in aufrechter Haltung; obgleich er von kleiner Statur war, blieb seine Haltung edel, und mit dem Feuer seiner Augen wußte er ebenso seltene als ehrwürdige Geberden zu verbinden. Seine Stimme war weich und wohlklingend; wenn er sie jedoch anstrengte, wurde sie klagend und weinerlich. Er besaß übrigens ein treuloses Gedächtniß und hatte mit demselben viel zu kämpfen; seine Reden lernte er genau auswendig und nannte diejenige die beste, welche er am besten auswendig wußte. In seiner freien Zeit sah er seine Arbeiten durch, gab ihnen die letzte Feile und machte wohl auch einzelne Zusätze. Die erste authentische Ausgabe der Predigten und der übrigen hinterlassenen Schriften, besorgt durch seinen Neffen Massillon, erschien in 15 Bänden Paris 1745—1748; beigegeben sind

Pensées sur divers sujets de morale et de piété, tirées des ouvrages de Massillon par l'Abbé de la Porte; auf dieſer Ausgabe beruhen die ſpäteren in 13 oder auch in 15 Bänden, Paris 1762. 1810; Lyon 1810 u. ſ. w. Mit einer Abhandlung über Maſſillons Leben und Schriften gab Abbé Guillon eine Ausgabe in 16 Bänden, Paris 1828, öfter wiederholt; Oeuvres choisies mit einer Étude sur Massillon gab F. Godefroy, 2 Bde., Paris 1848. Daneben erſchienen Separatausgaben der Conferenzen, der Trauerreden und der Hirtenbriefe in großer Anzahl; die meiſten Auflagen erlebte Le petit Carême, zu welchem M. Croft auch einen Commentar verfaßte, Paris 1815. Die von Soulavie veröffentlichten Memoiren, Paris 1789. 1805, ſind unterſchoben. Die Predigten fanden Ueberſetzungen in verſchiedene Sprachen; deutſche Ausgaben in 15 Bdn. erſchienen zu Dresden 1753—1759 und zu Wien 1785—1787; Ausgewählte Predigten, deutſch von Lutz, Tübingen 1848; Faſtenpredigten, von Pfiſter, Regensb. 1841; Synodalreden, von Reinel, Regensb. 1845. (Vgl. die Gedächtnißreden von Marquez und Talbert, Beſançon 1773; Maury, Eloquence de la chaire, Par. 1810, I, § 23. 58; Dussault, Annales littér., Par. 1818, III, 263; Theremin, Demoſthenes u. Maſſillon, Berl. 1845; Lutz, Chryſoſtomus, Tübing. 1846.) [Lutz.]

Maſſon (Maçon), ſ. Latomus.

Maſſoulié, Antoninus (früher Antonius), O. Pr., Thomiſt, wurde am 28. October 1632 zu Toulouſe geboren, trat 1647 in den Dominicanerorden und wurde, nachdem er in mehreren Ordenshäuſern als Lehrer der Theologie gewirkt hatte, 1687 nach Rom berufen. Hier gehörte er den Congregationen an, welche die Päpſte Innocenz XI., Alexander VIII., Innocenz XII. und Clemens XI. zur Prüfung verſchiedener theologiſchen Fragen, namentlich wegen der Quietiſten, der Werke Fenelons und der chineſiſchen Riten, eingeſetzt hatten. Aus dieſen Anläſſen entſtanden ſeine Abhandlungen Traité de la véritable oraison, Paris 1699; Traité de l'amour de Dieu, ib. 1703; Méditations de s. Thomas sur les trois vies purgative, illuminative et unitive, Toul. 1678, Par. 1852. Aus ſeinen römiſchen Vorleſungen über den hl. Thomas erwuchs ſein Hauptwerk D. Thomas sui interpres, 2 voll., Rom. 1692. 1707, in welchem er, allerdings durch gewaltthätige Interpretation, die Lehre von der Praemotio physica als ſchon vom hl. Thomas vorgetragen und nicht erſt von Bañez (ſ. d. Art.) eingeführt darſtellte. Die Facultät von Douai griff in einer Censura in quasdam propositiones de gratia (bei Argentré, Collectio judiciorum de novis erroribus, III b, 483) Maſſoulié als spurius Thomista an (530), welcher die falſchen Lehren von Quesnel und Janſenius begünſtige (vgl. Reuſch, Index II, 681). Sein Tod erfolgte am 23. Januar 1706. (Vgl. Echard et Quétif, Script. O. Pr. II, 769. 827; Du Pin, Mém. XVIII, 309; Hurter, Nomenclat. liter. II, 635.) [Streber.]

Maſſuet, Dom René, Gelehrter aus der Maurinercongregation, wurde zu St. Ouen de Mancelles in der Diöceſe Evreux 1666 von frommen Eltern geboren, trat in das Kloſter zu Unſerer Lieben Frau in Lire und legte dort, noch nicht 17 Jahre alt (1682), die Ordensgelübde ab. Seine Vorbildungsſtudien betrieb er im Kloſter Bonnenouvelle in Orleans; durch ſeine Talente, Kenntniſſe und ſeinen ſittlichen Charakter empfahl er ſich ſeinen Oberen ſo ſehr, daß dieſe ihn 1693 in die Abtei Bec als Lehrer der Philoſophie, einige Jahre ſpäter nach Caen ſchickten, um in der Abtei St. Etienne die Theologie zu lehren. Hier erlangte er die Würde eines Baccalareus und Licentiaten der Rechte. Dem Wunſche der dortigen theologiſchen Facultät, ihn in ihrem Gremium zu beſitzen, konnte Maſſuet nicht entſprechen, da ihn ſeine Oberen als Profeſſor der Theologie auf ein Jahr nach Jumièges und auf drei Jahre nach Fécamp riefen. Auch in St. Ouen zu Rouen lebte er eine kurze Zeit (1702) und verlegte ſich daſelbſt mit regem Eifer auf die Erlernung der griechiſchen Sprache. Hierauf erhielt er 1703 den Ruf als Profeſſor der Theologie nach St.-Germain-des-Prés. Neben ſeinem Lehramte beſchäftigte er ſich hier mit der Abfaſſung einer Geſchichte der Patriarchen und mit anderen anſtrengenden literariſchen Arbeiten; allein ſeine raſtloſe Thätigkeit in einem gebrechlichen Körper erſchöpfte bald ſeine Kraft; er erlag am 11. Januar 1716 im 50. Lebensjahre einem Schlagfluſſe. Sein früher Tod war ein großer Verluſt für den Orden und die Wiſſenſchaft. Seine vorzüglichſte Leiſtung iſt die herrliche Ausgabe der Schriften des hl. Irenäus (Paris 1710 in Fol.). In derſelben verbeſſerte er die früheren kritiſchen Ausgaben von Feuardent und Grabbe mit Hilfe neu gefundener, vortrefflicher Handſchriften und fügte ungedruckte Stücke bei, ebenſo drei ausgezeichnete, viel Licht verbreitende Diſſertationen; die erſte davon enthält die Geſchichte der von Irenäus bekämpften Ketzereien, die zweite das Leben und die Schriften des Kirchenvaters und die dritte eine Erörterung ſeines Lehrbegriffs. Nebſtdem beſorgte Dom Maſſuet den fünften Band der Jahrbücher des Benedictinerordens, welchen Mabillon (ſ. d. Art.) ungedruckt hinterlaſſen hatte; dazu gab er einige Zuſätze und eine Vorrede, worin er Mabillons und Ruinarts Leben beſchreibt. Auch hat man von Maſſuet eine Epiſtel an R. P. E. L. J., d. i. an den hochwürdigen P. Etienne Langlois (ſo fälſchlich ſtatt Joh. Bapt. Langlois), einen Jeſuiten. Darin antwortet Maſſuet auf eine Schrift gegen die von ſeinen Ordensbrüdern beſorgte Ausgabe des hl. Auguſtin. Endlich hinterließ er fünf lateiniſche Briefe an Bernard Pez, die in Schelhorns Amoenitat. literariae enthalten ſind. Manche Schriftſteller, die der Gelehrſamkeit und den Eigenſchaften des Herzens Maſſuets volle Anerkennung zu Theil

werden lassen, bedauern seine Beziehungen zu einer Partei, welche sich ein Geschäft daraus gemacht habe, den Samen der Zwietracht und des Unfriedens in der Kirche auszustreuen. (Vgl. Tassin, Gelehrtengesch. von St. Maur, deutsche Ausgabe, Frankfurt 1773, I, 585 ff.; Herbst in der Tüb. Quartalschr. 1833, 452 ff.) [Düx.]

Mastiaux, Kaspar Anton v., katholischer Publicist, geb. den 3. März 1766 zu Bonn am Rhein, von Pius VI. schon 1786 zum Domherrn in Augsburg ernannt, erhielt den 29. März 1789 in Köln die Priesterweihe und ward in demselben Jahre Domprediger in Augsburg, 1803 Landesdirectionsrath der bayrischen Provinz Schwaben, 1804 Director der General-Landesdirection in München, 1806 wirklicher geheimer Rath des Königs von Bayern. Er promovirte 1784 zu Köln als Magister der Philosophie, 1786 zu Heidelberg als Doctor der Rechte, 1790 zu Rom als Doctor der Theologie und wurde Ehrenmitglied mehrerer Akademien und gelehrten Gesellschaften. Nach dem Tode des geistlichen Rathes Felder übernahm er die Redaction der Literaturzeitung für katholische Religionslehrer, einer entschieden katholischen Zeitschrift, von welcher er die Jahrgänge 9—14, Landshut 1818—1823, besorgte. Mastiaux schrieb scharf und satirisch. Im Kritischen Journal für das katholische Deutschland, Rottweil 1820, entstand eine Art von Anti-Mastiaux. Seine herausgegebenen Schriften sind: 1. De veterum Ripuariorum statu civili et ecclesiastico, Bonnae 1784; 2. Historisch-geographische Beschreibung des Erzstifts Köln, Frankfurt 1785; 3. Christliche Lieder, Erfurt 1786; 4. Ueber das negative Religionsprincip der Neufranken, Dilingen 1793; 5. Karl Borromäus, Cardinal der römischen Kirche und Erzbischof von Mailand, Augsburg 1796; 6. Katholisches Gesangbuch zum allgemeinen Gebrauche bei öffentlichen Gottesverehrungen, 3 Bde., München 1810; 7. Vollständige Sammlung der besten alten und neuen Melodien nach Anleitung des katholischen Gesangbuchs, 8 Hefte, Leipzig und München 1812—1819; 8. Ueber Choral- und Kirchengesänge, ein Beitrag zur Geschichte der Tonkunst im 19. Jahrhundert, München 1813; 9. Chorgebet der römisch-katholischen Kirche am Feste des heiligen Frohnleichnams unseres Herrn Jesu Christi, München 1815; 10. Die heilige Charwoche nach dem Ritus der römisch-katholischen Kirche, mit einer Vorrede von Sailer, München 1817. Außerdem erschienen von Mastiaux mehrere Predigten, deutsche und lateinische Reden zu Dilingen, Bonn und Augsburg. Er starb am 12. December 1828 in München, nachdem er durch Einsicht, Muth und Geschäftsgewandtheit in geistlichen und weltlichen Angelegenheiten sich große Verdienste erworben hatte. (Vgl. Felder, Gelehrten- und Schriftsteller-Lexikon der teutschen katholischen Geistlichkeit I, 457. III, 530 f.) [Fritz.]

Mastrius de Meduſſa, Bartholomäus, gelehrter Conventuale und eifriger Scotist, schloß mit seinem Ordensbruder Bonaventura Belluti (s. d. Art.) schon in frühen Jahren eine innige Freundschaft, so daß sie nicht nur eines Herzens waren, sondern als unzertrennliche Studiengenossen, wie man sagte, die gleiche Sprache und Feder führten und Einen Verstand zum Speculiren besaßen. Sie wirkten als Collegen im Lehrfach zu Cesena, Perugia und zuletzt in Padua. Da sie sich als Lebensaufgabe die Erklärung, Vertheidigung und Verbreitung der scotistischen Lehre vorgesetzt hatten, verfaßten sie gemeinschaftlich mehrere philosophische Schriften, die als Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer gesammelt erschienen zu Venedig 1688 und 1727 in 5 Foliobänden. Mehr eigene Arbeit von Mastrius sind: Disputationes theologicae in 4 LL. sententiarum ad mentem Duns Scoti, 4 voll., Venet. 1655, und Theologia moralis ad mentem DD. Seraphici (Bonaventura) et Subtilis concinnata, ib. 1671. 1700. Er starb im J. 1673. (Vgl. Joannes a s. Antonio, Bibl. Franc. I; Franchini, Bibliosofia di Scrittori Franc. Conv., Moden. 1693.) [Hurter S. J.]

Materialismus bezeichnet nach Etymologie und Sprachgebrauch eine Weltanschauung, welche die Welt und insbesondere den Menschen in ihr ausschließlich aus der Materie erklären will und ein selbständiges, von der Materie verschiedenes geistiges Sein läugnet. I. Die Hauptsysteme des Materialismus. 1. Im Alterthume tritt die reinste Form desselben, welche nur Materie und Bewegung kennt, in der Naturphilosophie Demokrits (geb. um 460 v. Chr.) zu Tage. Die Hauptsätze seiner Naturlehre sind: Aus Nichts wird nichts. Nichts, was ist, kann vernichtet werden. Alle Veränderung ist nur Trennung und Verbindung von Theilen. Nichts geschieht zufällig, sondern Alles mit Nothwendigkeit. Nichts existirt, als die Atome und der leere Raum, alles Andere ist Meinung. Die Atome sind unendlich an Zahl und von unendlicher Verschiedenheit. In ewiger Fallbewegung durch den unendlichen Raum prallen die größeren, welche schneller fallen, auf die kleineren; die dadurch entstehenden Seitenbewegungen und Wirbel sind der Anfang der Weltbildung. Unzählige Welten bilden sich und vergehen wieder neben einander wie nach einander. Die Verschiedenheit aller Dinge rührt her von der Verschiedenheit ihrer Atome an Zahl, Größe, Gestalt und Ordnung; eine qualitative Verschiedenheit der Atome gibt es nicht. Die Atome haben keine inneren Zustände; sie wirken auf einander nur durch Druck und Stoß. Die Seele besteht aus feinen, glatten und runden Atomen gleich denen des Feuers. Diese Atome sind die beweglichsten, und durch ihre Bewegung, die den ganzen Körper durchdringt, werden die Lebenserscheinungen hervorgebracht. — Diese Anschauung läugnet also die Schöpfung und den Anfang der Welt. Sie spricht zwar von Seele und Göttlichem, versteht darunter aber nur Sublimationen des Stofflichen. Die Seele ist nach ihr

der feinste, der warme feurige Stoff, der den Körper, und das Göttliche ein ebensolcher oder noch ätherischerer Stoff, der als Weltseele das ganze Universum durchdringt (Zeller, Die Philosophie d. Griechen I, 3. Aufl. 1869, 734. 735; Döllinger, Heidenthum u. Judenthum, 1857, 239). Indem Epikur (geb. um 342 v. Chr.) diese atomistische Weltanschauung Demokrits sich aneignete und auf dem Gebiete der Ethik das materialistische Princip der Lehre von der Lust, wie es der Cyrenaiker Aristipp der Aeltere (geb. um 435 v. Chr.) aufgestellt hatte, herübernahm, wurde er der Urheber eines einheitlich-materialistischen Systems, das durch seine zahlreichen Schüler in immer weitere Kreise getragen und zur Zeit des sittlich-religiösen Verfalles der antiken Welt Gemeingut aller Genußmenschen wurde (s. d. Art. Epikureismus). Die Ueberwindung der „religiösen Vorurtheile und der aus ihnen entspringenden Furcht vor ewigen Strafen" erschien als Endzweck der philosophischen Studien. Zur Erreichung dieses Endzwecks schien am meisten die Festigung der Ueberzeugung beizutragen, daß der Lauf dieser Welt einzig von natürlichen Ursachen bestimmt, von unabänderlichen Naturgesetzen regiert werde (Zeller a. a. O. III, 1, 396 ff.). Epikur behauptet zwar das Dasein von Göttern und versteht allem Anschein nach unter letzteren nicht, wie Lange (Gesch. des Materialismus, 3. Aufl., Iserlohn 1873, I, 76) für wahrscheinlich hält, bloß ideale, subjectiv vorgestellte, sondern wirkliche, äußere, ja sogar unsterbliche Wesen. Indeß erklärt er dieselben gleich Demokrit rein stofflich und setzt ihren Unterschied von den Menschen nur darein, daß sie ätherischer sind, aus feineren Atomen bestehen und dem entsprechend auch die Sterblichen an Vollkommenheit übertreffen. Fernerhin betont er besonders, daß die Götter sich um die Welt nicht kümmern. Den Göttern Sorge um den Lauf der Welt beizulegen, verbiete sowohl die Ruhe der Seligkeit, in der sie sich befinden, als ihre Vollkommenheit, da sie unter Zugrundelegung des Vorsehungsglaubens auch für die Uebel in der Welt verantwortlich gemacht werden müßten (Zeller a. a. O. 427 ff.). Diese völlige Selbständigkeits- oder Unabhängigkeitserklärung der Welt von Gott, besonders in ihrer Verbindung mit der Verstofflichung des göttlichen Wesens, läßt die epikureische Lehre als den „Deismus" des Alterthums und zugleich schon als praktischen Atheismus erscheinen, dem der theoretische auf dem Fuße folgen mußte. Unter der Lust, welche Epikur als oberstes Princip der Sittlichkeit und als Endzweck der Tugend bezeichnet, versteht er in erster Linie die Sinnenlust. Die Freuden des Bauches sind nach ihm die Wurzel und das Princip alles Guten (Athen. 12, 67; Cic. N. D. 1, 40; Plut.; vgl. Döllinger, Judenth. und Heidenth. 334). Alles Gute bezieht sich auf den Bauch (Περὶ γαστέρα γὰρ τὸ ἀγαθόν), so interpretirt ausdrücklich sein Lieblingsschüler Metrodorus den Gedanken des Meisters (vgl. Zeller a. a. O. 443 ff.). Freilich führte die alte epikureische Schule das Lustprincip nicht in der cynischen Weise durch, wie die materialistische des 18. Jahrhunderts, sondern versetzte vielmehr das Wesen der Glückseligkeit in die Ataraxie, d. i. die durch harmonischen Genuß zu erreichende Gemüthsruhe. Den erfolgreichsten Versuch, die demokritisch-epikureische Weltanschauung in weite Kreise zu tragen, bildet das Lehrgedicht von Titus Lucretius Carus (99—55 v. Chr.) De rerum natura. Dieses Lehrgedicht war die hervorragendste literarische Fassung der materialistischen Denkweise, welche dem Verfall der griechisch-römischen Civilisation ihre Signatur aufdrückt. Lucrez verherrlicht Epikur hauptsächlich, weil er die Religion, welche die Quelle der größten Greuel sei und das Lebensglück der Menschen zerstöre, zu Boden geworfen habe, und verfolgt gleich demselben das Ziel, die schmachvolle Gottesfurcht zu beseitigen und den unheilvollen Einfluß der Religion zu vernichten. Namentlich verwandte er, da ihm der Glaube an Strafen im andern Leben verhaßt war, viele Mühe darauf, den Satz von der Unsterblichkeit der Seele zu widerlegen. Auch erklärt schon er, ähnlich wie später die Philosophen des 18. Jahrhunderts, das Entstehen religiöser Vorstellungen aus Träumen oder sonstigen lebhaften Phantasieeindrücken, wobei das ursprünglich bloß im Geiste Vorgestellte allmälig für wirklich gehalten worden sei (Lange a. a. O. I, 97 ff.).

Materialistisch nach ihrem Wesen sind auch alle pantheistischen Systeme, welche Gott mit der Natur, den Geist mit der Materie identificiren und damit ein specifisch geistiges Sein, das naturgemäß nicht mit der Materie vermischt werden, noch in dieselbe aufgehen kann, thatsächlich aufgeben. Solche Anschauungen drangen unter den Ptolemäern auch in das Judenthum ein und erzeugten die Partei der Sadducäer (s. d. Art.); sie bilden die Grundlage mannigfacher Häresien, die dem Christenthum bei seinem Auftreten in der Welt entgegentraten; der Gnosticismus (s. d. Art.) wie der Manichäismus (s. d. Art. Mani) erzeugten in ihrer dualistisch-pantheistischen Weltanschauung einen praktischen Materialismus, in welchem der Geist ganz und gar dem Fleische und seiner Lust geopfert wurde, um in der innern Ruhe bleiben zu können. Diese Richtung schleppte sich fort bis tief in's Mittelalter, wo sie in den Brüdern und Schwestern des freien Geistes (s. d. Art.) und anderwärts sich kundgab.

2. Neuzeit. Nachdem einzelne Humanisten, namentlich Lorenzo Valla, Pietro Pomponazzo und Ulrich von Hutten (s. d. Artt.), Anläufe zu einer Darstellung materialistischer Ideen gemacht hatten, gelangte seit dem 18. Jahrhundert dieser Antagonismus gegen die christliche Weltanschauung zu seiner vollern Entwicklung. In der ersten Periode, in welcher er vornehmlich in Frankreich durch den Adel und die Geistesaristokratie gepflegt wurde, trägt der moderne Materialismus das Gepräge des französischen Geistes und zeigt sich als frivoler

Vorlesungen über das Wesen der Religion, 1851 (WW. VIII). Außerdem waren noch seine Nachträge zu den letztgenannten zwei Schriften (WW. I) und besonders seine aphoristischen Gedanken über Philosophie (WW. II, 233 ff.) die wirksamsten Dolmetscher seiner Ideen. Die Hauptlehren Feuerbachs sind: Die Religion, insofern sie den Glauben an die Wirklichkeit höherer Wesen einschließt, ist menschenfeindlich. Sie raubt den Menschen zu Gunsten des bloß eingebildeten göttlichen Wesens aus und hält ihn ab, seine Lage selbst zu verbessern (VIII, 367). Thatsächlich ist die Vorstellung von Gott mit allen christlichen Dogmen nur anthropomorphistische Dichtung, in welcher der Mensch sein eigenes Wesen sich gegenständlich gegenüberstellt. Der wahre Kern der Theologie ist Anthropologie (VII, 13. 36; VIII, 21. 26; II, 289. 342). Gott ist nur der Spiegel (VII, 15), das bloß in der Einbildungskraft existirende Bild des Menschen (VIII, 251 ff.), der personificirte Gattungsbegriff des Menschen (VIII, 355). Und zwar sind bei Gestaltung der Anschauungen über göttliches Wesen und religiöse Dinge speciell die Wünsche, die Triebe, die Herzensverfassung der Menschen maßgebend (I, 443. 483; VIII, 297. 395. 440). Wirklich ist nur die Natur, die im Menschen gipfelt (VIII, 161 f.), und im Menschen selbst wieder nur das Sinnliche (II, 321 ff.; VIII, 15; I, S. XII f.). Der Geist im Menschen ist nur die Allgemeinheit der Sinne (II, 376). Das heterogene Wesen, das man in Gott der Sinnlichkeit entgegensetzt, ist nichts Anderes als das abstracte und idealisirte Wesen der Sinnlichkeit selbst (I, S. XIII). Wie der Gottesglaube, so beruht auch der Wunder- (VIII, 306; VII, 187; I, 1 ff.) und Unsterblichkeitsglaube (VIII, 350; III, 361 ff.) auf der Einbildung, welche Wünsche des Menschen vergegenständlicht. Das Dogma von der Schöpfung aus Nichts ist ein pfäffischer Kniff (VIII, 225). Die Hervorbringung des Menschen durch die Erde aus eigener Kraft hat nichts Auffallendes, wenn man bedenkt, daß dieß in einer Zeit geschah, in welcher die Erde einen mit der Existenz des Menschen verträglichen, sozusagen selbst menschlichen Charakter annahm (I, 427). Die theologische Religion ist nur als Poesie berechtigt, insoweit man sich bewußt bleibt, daß die religiösen Vorstellungen bloße Erzeugnisse der Einbildungskraft seien (VIII, 232). Die wahre (anthropologische) Religion deckt sich mit der Moral. Die theologische Religion zerstört die Moralität, deren Wesen darin liegt, daß sie auf einem, dem Menschen innerlichen Princip beruht (VI, 105; VII, 284. 366. 358. 365). Das Göttliche im Menschen ist das reine, unbeschränkte, freie Gefühl, der Trieb (VII, 36; VIII, 68). Darum ist es thöricht, zu glauben, daß die Pflicht Entsagung gebiete. Die Pflicht gebietet im Gegentheil Genuß. Entsagung ist nur eine traurige, durch die Noth auferlegte Ausnahme, die nur stattfinden soll, wenn sie die Noth gebietet (II, 393). Der Grund- und Urtrieb ist der Glückseligkeitstrieb (Nachlaß und Briefwechsel II, 253), der in der Sinnlichkeit wurzelt. Der Wille und der Glückseligkeitstrieb sind Eins (X, 58. 59). Das Gesetz ist der mit dem Glückseligkeitstrieb Anderer in Uebereinstimmung gesetzte eigene Glückseligkeitstrieb. Das Recht ist dieser gesetzlich anerkannte Trieb (X, 60. 61. 66). Princip der Moral ist die Glückseligkeit in Gemeinschaft, die zwei- und allseitige Glückseligkeit. Die Pflichten gegen sich selbst haben die eigene, die gegen Andere die Selbstliebe Anderer zu ihrem Grund und Gegenstand (X, 67). Im Moralischen wie im Physischen und Intellectuellen ergänzen sich die Menschen, so daß sie im Ganzen zusammengenommen den vollkommenen Menschen darstellen (VII, 217). Moralität kommt erst in Frage, wenn ein Trieb einem andern hinderlich wird. So hat der Genußtrieb seine Schranke im Thätigkeitstrieb. Willensfreiheit ist Macht, Besitz, Kapital (X, 85. 86). Der Geschlechtstrieb ist der hoffärtigste Trieb (VIII, 461). Das höchste und erste Gesetz ist die Liebe des Menschen zum Menschen. Homo homini Deus est, ist der oberste praktische Grundsatz, der Wendepunkt der Weltgeschichte. Dadurch werden alle Verhältnisse des Menschen zum Menschen religiös (VII, 361 f.). Ja das Gemeinste, Alltäglichste, z. B. Essen und Trinken, ist, wenn recht aufgefaßt, ein religiöser Act (VII, 368 ff.). Die Liebe selbst ist materiell aufzufassen als Liebe, die Fleisch und Blut hat (VII, 84). Das Geheimniß des Lebens ist die Sinnlichkeit (II, 376), und die Basis der Sittlichkeit ist der Geschlechtsunterschied (VII, 138). Das Weib ist das lebendige Compendium der Moralphilosophie (II, 393) und sein Bauch der Tempel der Liebe (II, 370). Die Anthropologie erklärt Feuerbach als die Universalwissenschaft (II, 343. 361) und die wahre Philosophie als Empirie (II, 253; X, 176). Auch bezeichnet er seinen Atheismus als positiv und bejahend, indem derselbe den Menschen nach seinem wirklichen Wesen zur Geltung bringe (VIII, 29. 367) und an Stelle der christlichen Vorschrift: Gebet Gott, was Gottes ist, und dem Kaiser, was des Kaisers ist, den Grundsatz verkünde: Gebet dem Menschen, was des Menschen ist (I, S. XIV). Der Materialismus Feuerbachs ist noch wesentlich speculativ, aber trotzdem äußerst oberflächlich. Auf die eigentlich philosophischen Fragen, die ihm auf seinem Wege begegnen, z. B. wie die Natur zur Empfindung komme, wie ein rein sinnliches Wesen sein „Ich" sich entgegensetzen und dasselbe zur Idee Gottes, eines reinen Geistes, sublimiren könne u. s. w., scheint er nicht einmal aufmerksam geworden zu sein. Um so mehr scheint ihm am Herzen gelegen zu haben, in recht drastischer Weise zu bekunden, daß der hl. Paulus doch nicht so ganz Unrecht hatte, wenn er von den Feinden der christlichen Religion sagte: quorum Deus venter est. Feuerbach war auch sehr socialistisch gesinnt. Er scheint selbst zu bedauern, daß er sich in seinen Schriften nicht

mehr mit der Magenfrage, der Frage von der „Grundlage der menschlichen Existenz", befaßt habe (I, S. XV). Auf die Hauptführer des Socialismus, z. B. Marx und Engels, übte er schon durch seine Behandlung der „Kopf- und Herzkrankheiten der Menschheit" und vielleicht ebenso sehr durch den zu seiner Zeit noch in Deutschland ungewöhnlich revolutionären Ton seiner Schriften bedeutenden Einfluß aus. (Vgl. Engels, L. Feuerbach, 1888, 12. 13. 41. 69.) Im Anschlusse an ihn bildeten Marx und Engels mit Zuhilfenahme der später in den Vordergrund tretenden Entwicklungslehre die Philosophie des Socialismus weiter aus. Dietzgen (Die Religion der Socialdemokratie, 3. Aufl. 1875, 40) nennt die materialistische Weltanschauung den granitnen Fels, auf welchem der Socialismus ruhe u. s. w. Ueber die weitere Ausgestaltung, welche die Socialisten dem Feuerbach'schen Materialismus besonders auf dem Gebiete socialistischer Geschichtsphilosophie gegeben haben, vgl. H. Pesch S. J., Die Philosophie des wissenschaftlichen Socialismus, in den Stimmen aus Maria-Laach (1891, II, 245 ff. 357 ff. 473 ff.). Hervorgehoben zu werden verdient noch die überraschende Uebereinstimmung, welche in den Hauptgesichtspunkten und Tendenzen der philosophischen Lehre zwischen Feuerbach, dem Begründer des deutschen Materialismus, und Aug. Comte, dem Begründer des französischen Positivismus, herrscht, obwohl beide Männer sich völlig fremd gegenüberstehen. (Ueber Feuerbach handeln: Cornil, L. Feuerbach und seine Stellung zur Philosophie und Religion der Gegenwart, 1851; Grün, L. Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlaß dargestellt, 2 Bde., 1874; Beyer, Leben und Geist L. Feuerbachs, 1872; Rau, L. Feuerbachs Philosophie und die Naturforschung und die philosophische Kritik der Gegenwart, 1882; Starcke, L. Feuerbach, 1885; Briefwechsel zwischen L. Feuerbach und Christ. Knapp [1832—1848], 1876; Bolin, L. Feuerbach, sein Wirken und seine Zeitgenossen, 1891.)

Unter den naturwissenschaftlichen Vorkämpfern des Materialismus in Deutschland that sich zuerst besonders der augenblicklich in Genf weilende Zoologe C. Vogt (geb. 1817) hervor. Schon 1845/46 gab er seine Physiologischen Briefe für Gebildete aller Stände heraus; lieferte 1852 eine Uebersetzung des englischen Werkes Vestiges of the Natural History of Creation unter dem Titel Natürliche Geschichte der Schöpfung des Weltalls, und in demselben Jahre Bilder aus dem Thierleben; im J. 1859 erschien Altes und Neues aus dem Thier- und Menschenleben. Seine bekannteste materialistische Streitschrift ist Köhlerglaube und Wissenschaft, 1854. Aus derselben gelangte wieder der übrigens schon fast mit denselben Worten von Cabanis (vgl. Rapports du physique et du moral, 1796/97, Mém. II, § 7, éd. Peisse 1844, 137) ausgesprochene Satz, daß der Gedanke sich zum Gehirn ebenso verhalte, wie die Galle zur Leber oder der Urin zu den Nieren, zu zweideutiger Berühmtheit. In seinen Vorlesungen über den Menschen, seine Stellung in der Schöpfung und in der Geschichte der Erde (1863) wurde Vogt eifriger Vorkämpfer der darwinistischen Entwicklungslehre im materialistischen Sinn und ging namentlich für die Abstammung des Menschen vom Affen in's Zeug. Vorübergehend neigte er sich auch den Häckel'schen Anschauungen zu, denen er aber später, als er sich von deren Unhaltbarkeit und Willkürlichkeit überzeugt hatte, energisch entgegentrat. So in seinem Lehrbuch der praktischen vergleichenden Anatomie, 1885, und in den Artikeln Origine de l'homme und Quelques hérésies Darwinistes in der Revue scientifique 1877 und 1886.

Für die Ausbreitung des Materialismus im großen, wissenschaftlich und philosophisch gar nicht oder ungenügend geschulten Publikum wirkten namentlich erfolgreich Moleschott und Büchner. Jac. Moleschott (geb. 1822, anfangs in Heidelberg, später in Turin, seit 1878 in Rom) ist eifriger Verehrer Feuerbachs. Sein materialistisches Hauptwerk ist: Der Kreislauf des Lebens. Physiologische Antworten auf Liebigs Chemische Briefe, 1852 (5. Aufl. 1887). Die Hauptsätze dieses Buches — wir citiren nach der 5. Aufl. — sind: Für Gott ist neben den unabänderlichen Naturgesetzen kein Raum (I, 6). Es gibt keine Zweckthätigkeit in der Natur, und Teleologie und Theologie nähren sich durch eine Wurzel (II, 5). Forschung schließt die Offenbarung aus (I, 7). Sinnliche Wahrnehmung, geschärft durch die Werkzeuge der Beobachtung, ist die einzige Quelle der Erkenntniß (I, 22). Der Stoff ist unsterblich. Ohne Stoffwechsel kein Leben (I, 35. 47). Alle Entwicklung endigt mit Auflösung. Diese treibt wieder zu neuer Entwicklung. Das ist der Kreislauf des Stoffes, der den Tod in den Dienst des Lebens genommen (I, 141). Einer der größten Fortschritte des Jahrhunderts ist es, daß man die rein stoffliche Natur aller Lebensvorgänge bis zu den höchsten hinauf erkannt hat und auf die geheimnißvolle Kraft (Seele), welche man früher annahm, keinen Werth mehr legt (I, 145 f.). Der Stoff regiert den Menschen (I, 476). Kraft ist des Stoffes unzertrennliche, ihm von Ewigkeit innewohnende Eigenschaft (II, 11). Alle Vorstellungen von Lebenskraft lassen sich auf die tiefwurzelnde Neigung des Menschen zurückführen, sich eine Reihe von Erscheinungen, deren Zusammenhang räthselhaft bleibt, in Gestalt einer Persönlichkeit vorzustellen. Lebenskraft ist ein selbstherrliches Nichts, mit dem man Alles an- und aufstellen kann; die (chemische) Verwandtschaft hingegen ein ewiges, unverwüstliches Merkmal des Stoffes, das diesen weder im Leben noch im Tode verläßt (II, 80). Die Annahme der Urzeugung für das erste Auftreten der Organismen ist durch das Bedürfniß berechtigter Verknüpfung der Thatsachen gefordert. Der Satz Omne ovum ex ovo ist, im Lichte der Geschichte des Erdballs be-

trachtet, als eine Irrlehre zu bezeichnen (II, 88). Alles Leben, auch das geistige, ist nur Bewegungsform des Stoffes (II, 152. 273 ff.). Die Gedankenthätigkeit ist eine ebenso nothwendige, unzertrennliche Eigenschaft des Gehirns, wie in allen Fällen die Kraft dem Stoff als unveräußerliches Merkmal innewohnt (II, 278. 603). Stoffliche Bewegungen, die in den Nerven mit elektrischen Strömen verbunden sind, werden im Gehirn als Empfindungen wahrgenommen, und diese Empfindung ist Selbstgefühl, Bewußtsein (II, 443). Willensfreiheit ist ein Unding (II, 495). Auch das Böse im Einzelnen bleibt, wie der ganze Mensch, Naturerscheinung (II, 496). Das Grundproblem ist, die richtige Vertheilung des Stoffes zu lehren. Darum ist auch die Lösung der socialen Frage Sache des Naturforschers: er hat eine Vertheilung des Stoffes ausfindig zu machen, bei welcher Armut im Sinne eines unbefriedigten Bedürfnisses unmöglich wird (II, 579 f.).

Ludw. Büchner (geb. 1824 in Darmstadt) ist hauptsächlich durch sein Werk Kraft und Stoff 1855 bekannt geworden, welches 1888 bereits in 16. Auflage erschien und auch in mehrere fremde Sprachen übersetzt wurde. Von seinen zahlreichen anderen materialistischen Schriften nennen wir noch die gleichfalls in mehreren Auflagen erschienenen Werke: Natur und Geist, 1857; Physiologische Bilder, 2. Aufl. 1872; Sechs Vorlesungen über die Darwin'sche Theorie, 1868; Der Mensch und seine Stellung in Natur und Gesellschaft, 1869, 3. Aufl. 1889; Das goldene Zeitalter, 2. Aufl. 1891. — Büchner schließt sich im Werke Kraft und Stoff enge an Moleschotts Kreislauf des Lebens an. Auch er hält Kraft und Stoff für unzertrennlich und schließt daraus auf die Unmöglichkeit der Existenz Gottes. Denn wenn Gott existirte, gäbe es eine bloße Kraft ohne Stoff (5. Aufl., 1—8). Die christliche Cultur erscheint ihm im Vergleich zur heidnischen als großer Rückschritt. Er erhofft von den Naturwissenschaften Befreiung der Menschheit aus den unnatürlichen Fesseln jenes kalten und herzlosen Dogmatismus, in welchen man die christliche Religion verkehrt hat (Vorrede XXII f.). Eine mehr als tausendjährige Erfahrung, so declamirt er emphatisch, hat dem Naturforscher die Ueberzeugung von der Unabänderlichkeit der Naturgesetze mit immer steigender und zuletzt unumstößlicher Gewißheit aufgedrängt, so daß ihm auch nicht der leiseste Zweifel über diese große Wahrheit bleiben kann. Stück für Stück hat die Aufklärung suchende Wissenschaft dem uralten Kinderglauben der Völker seine Positionen abgenommen, hat den Donner und Blitz und die Verfinsterung der Gestirne den Händen der Götter entwunden und die gewaltigen Kräfte ehemaliger Titanen unter den befehlenden Finger des Menschen geschmiedet. Der Aberglaube mußte unter den Culturnationen fallen und das Wissen an seine Stelle treten. Mit dem vollkommensten Rechte und mit der größten wissenschaftlichen Bestimmtheit können wir heute sagen: Es gibt nichts Wunderbares; alles, was geschieht, geschah und wird geschehen auf eine natürliche Weise, d. h. auf eine Weise, die nur bedingt ist durch das zufällige oder nothwendige Zusammenwirken oder Begegnen der von Ewigkeit her vorhandenen Stoffe und der mit ihnen verbundenen Naturkräfte (34 f.). Die Seelenfunction erklärt Büchner durch die eigenthümliche Construction der Gehirnmaterialität. „Das Gefasel der philosophischen Psychologen" bezeichnet er der Macht der Thatsachen gegenüber als völlig werthlos (122). Hinsichtlich der Unsterblichkeit bemerkt er, daß im Allgemeinen diejenigen am lautesten dafür geeifert hätten, deren persönliche Seele eine so lange und sorgsame Aufbewahrung vielleicht am wenigsten verlohnt haben würde (192 f.). Als Ursache der Verbrechen betrachtet er hauptsächlich mangelhafte Bildung (169). Sein letztes Wort, wenn es sich um Beweisen handelt, ist: „So ist's einmal; erklärt es, wie ihr wollt" (132. 192. XXIV, 185).

In der inhaltlich seichten, aber mit rednerischer Wortfülle reich ausgestatteten Moleschott-Büchnerschen Form drang der Materialismus in die weitesten Kreise und richtete namentlich auf dem Gebiete der Belletristik und der Volksliteratur große Verheerungen an. Obgleich man in eigentlich wissenschaftlichen Kreisen, selbst sofern dieselben materialistisch gesinnt sind, die analysirten Werke Moleschotts und Büchners als äußerst oberflächlich und ernster Beachtung unwerth findet, so haben doch noch vor Kurzem Tagesblätter, wie die Wiener Neue Freie Presse u. s. w., das Werk Moleschotts anläßlich seiner neuesten Ausgabe als eine bedeutende, völlig auf der Höhe stehende wissenschaftliche Leistung, als Brennpunkt der heutigen Naturforschung, als glänzende That deutscher Forschung begrüßt. Von seinem Werk Kraft und Stoff sagt Büchner selbst in der 3. Auflage von Natur und Wissenschaft, 1874, daß dasselbe ein Hauptverdienst daran habe, der Philosophie (!) auf dem Gebiete der Naturwissenschaft wieder zu ihrem Rechte verholfen zu haben. Dazu bemerkt Lange (a. a. O. II, 287) mit Recht, Büchners schriftstellerischer Erfolg habe hauptsächlich darin seinen Grund, daß er im richtigen Moment an die große Glocke hing, was Viele dachten, und was gewiß Mancher sowohl nach der naturwissenschaftlichen als nach der philosophischen Seite besser hätte machen können. „Daß Büchner seiner Theorie auch wissenschaftliche Bedeutung zuschreibt", fährt Lange fort, „ist gewiß Selbsttäuschung, da er nicht nur weder im Ganzen noch im Einzelnen etwas wesentlich Neues leistet, sondern auch hinter der Aufgabe, ein Gesammtbild der mechanischen Weltanschauung zu entwerfen, erheblich zurückbleibt."

Seit 1866 wurde der Zoologe Ernst Häckel, Professor in Jena (geb. 1834), durch die consequente Durchführung der darwinistischen Entwicklungslehre (s. d. Art.) der Hauptträger des modernen Materialismus, an den sich auch die älteren Vorkämpfer (vgl. Moleschott, Kreislauf,

1887, II, 86. 151. 169; Büchner, Der Mensch, 1889, 93. 146 u. ſ. f.) anſchloſſen. Seine Hauptſchriften ſind das mehr gelehrte Werk Generelle Morphologie, 1866, und die auf größeres Publikum berechnete Natürliche Schöpfungsgeſchichte, 1868 (8. Aufl. 1889); Anthropogenie, 1874 (4. Aufl. 1891); Geſ. populäre Vorträge, beſonders Ziele und Wege der heutigen Entwicklungsgeſchichte, 1875; Entwicklungslehre im Verhältniß zur Geſammtwiſſenſchaft, 1877; Zellſeelen und Seelenzellen, 1878; Freie Wiſſenſchaft und freie Lehre, 1878. Seine Darſtellung von der Entwicklung der Einzelweſen (Ontogenie) wie von der Stammesgeſchichte der Arten (Phylogenie) hat zu ihrem Endziele die Zerſtörung des chriſtlichen Schöpfungs- und Seelen-Glaubens. Da aber die ſtreng empiriſche, exacte Naturwiſſenſchaft niemals Ergebniſſe liefern wird, welche ſtreng logiſch zu ſolchen Schlußfolgerungen berechtigen, ſo redet er das Wort einer Wechſeldurchdringung von empiriſcher Forſchung und philoſophiſcher (d. h. ſeiner ontogenetiſch-phylogenetiſchen) Betrachtung und erklärt alle wahre Naturwiſſenſchaft für Philoſophie und alle wahre Philoſophie als Naturwiſſenſchaft (Morphologie I, 71 f. II, 447). Die Naturforſchung müſſe in dieſer Wechſeldurchdringung das ganze Gebiet menſchlicher Erkenntniß an ſich reißen und dann im Namen der Wiſſenſchaft eine natürliche Welterklärung zur Geltung bringen. Seinen wiſſenſchaftlichen Gegnern (Virchow, Du Bois-Reymond, Semper u. A.) ſetzt er als „durchſchlagend“ die Alternative entgegen: entweder Annahme eines blinden Schöpfungs- und Wunderglaubens oder phylogenetiſcher Entwicklungstheorie und Urzeugung (Anthropogenie 406. 401; Freie Wiſſenſchaft 9. 12. 26). Nachdem der geocentriſche Irrthum überwunden ſei, müſſe auch der anthropocentriſche endlich fallen, und mit ihm falle dann die teleologiſche Naturbetrachtung und der gewöhnliche Beweis für Gottes Daſein und Vorſehung (Schöpfungsgeſchichte 35 u. ö.). Ein ernſteres Eingehen auf die philoſophiſchen Probleme, mit denen Häckel ſich nothwendiger Weiſe bei Aufſtellung ſeiner mechaniſch-moniſtiſchen Weltanſchauung hätte befaſſen müſſen, findet nicht ſtatt; er ſtellt nur unbewieſene und ſich ſelbſt oft widerſprechende Behauptungen auf. Die hervorragenden derſelben ſind: Nachdem die Entwicklungslehre und die Urzeugung wiſſenſchaftlich bewieſen ſind, iſt die Schöpfungslehre und die Annahme einer geiſtigen Seelenſubſtanz ein überwundener Standpunkt. Ebenſo irrig iſt es, wenn die „Spiritualiſten“ die Materie als Product der bewegenden Kraft und die Form als Product unabhängiger Kräfte betrachten, oder wenn die „Materialiſten“ die Bewegungserſcheinungen der lebenden und lebloſen Weſen als Wirkung und Product der Materie erklären; ſondern Kraft (Geiſt) und Stoff (Materie) ſind in ihrer unzertrennlichen Verbindung die gleich urſprünglichen Grundprincipien alles Seienden. Dieſe „mechaniſche Einheitsphiloſophie (Monismus)“ kennt ebenſo wenig Kraft ohne Materie, als Materie ohne Kraft (Anthropog. 737. 740). Alle Materie iſt beſeelt. Wenigſtens muß man in aller lebendigen Materie, in allen Protoplasmen die erſten Elemente des Seelenlebens, Empfindungsform von Luſt und Unluſt, Bewegungsform der Anziehung und Abſtoßung, annehmen (Zellſeelen 180; Entwicklungslehre 12; Freie Wiſſenſch. 40 ff.). Alle Atome beſitzen als Kraftcentren eine conſtante Seele; denn jedes Atom iſt mit Bewegung und Empfindung begabt. Durch zufälliges Zuſammentreffen und durch mannigfaltige Verbindungen ſolcher Atomſeelen entſtehen die unorganiſchen Molekulſeelen und die organiſchen Protoplasma-Molekul-Seelen und aus dieſen wieder Zellſeelen (Entwicklungsl. 13. 14. 23). Die Zellſeele im moniſtiſchen Sinne iſt die Geſammtheit der Spannkräfte (!), welche im Protoplasma aufgeſpeichert ſind; ſie iſt an den Protoplasmaleib ebenſo unzertrennlich gebunden, wie die Menſchenſeele an Rückenmark und Gehirn (Entwicklungslehre 23). Die Menſchenpſyche, welche nur die Summe aller Functionen der Nervenzellen iſt (Anthropog. 555), hat ſich hiſtoriſch aus der Affenſeele differenzirt (ebd. 733). Wenn jemand daran Anſtoß nehme, ſo möge er bedenken, daß es doch vorzuziehen ſei, einen entwicklungsfähigen, ſtrebſamen Affen zum Stammvater zu haben, als einen durch den Sündenfall herabgeſunkenen Adam (ebd. 729). — Dieſe Anſchauungen Häckels wurden ebenſo, wie die Bezeichnungen ſeiner Philoſophie als Monismus und Realismus, von Moleſchott (Kreislauf II, 614) und Büchner (Sechs Vorleſungen, 1868, 383; Der Menſch 124. 135. u. ſ. f.) adoptirt, ſo daß alle drei Männer ſich in Bezug auf die Hauptpunkte in Uebereinſtimmung befinden. Als praktiſche Folgerungen aus dem Darwin'ſchen Geſetze der Zuchtwahl deutet Büchner nicht unklar an: Freie Liebe, damit das Princip der Zuchtwahl ſich ungehindert zur Verbeſſerung der menſchlichen Raſſe bethätigen könne; politiſche und ſociale Befreiung nach jeder Richtung, alſo Abſchaffung der Zwangsehe (Der Menſch 232 ff.); republikaniſche Staatsform (193 ff.) und gleichheitliche Vertheilung der Lebensgüter im ſocialiſtiſchen Sinne (210 ff.). Zur Verbreitung dieſer Ideen ſoll die Volksſchule wirken (220 ff.).

Aus dem Kreiſe der proteſtantiſchen Theologie heraus gewann als Vertreter einer materialiſtiſchen Anſchauung den größten Einfluß auf die höher gebildeten Kreiſe David Friedrich Strauß (1808 bis 1874) durch ſein Werk Der alte und neue Glaube, Leipz. 1872, 11. Aufl. 1881. Das Ziel, welches er dabei im Auge hatte, war nach ſeinen eigenen Worten „kein Streit mit Andersdenkenden, nur Verſtändigung mit Gleichdenkenden“ (Geſammelte Schriften VI, 1877, 277). Das Buch will die moderne Weltanſchauung, das mühſam errungene Ergebniß der Natur- und Geſchichtsforſchung (5. 6), darlegen, eine Combinirung der auf dieſem Gebiete (dem theologiſchen der Evangelienkritik)

erreichten Ergebnisse mit den Errungenschaften vornehmlich der Naturwissenschaft (261) sein. Es will unsern dermaligen Besitzstand an Einsichten und Ansichten, Antrieben und Beruhigungen vorlegen und Gleichgesinnte antreiben, die „klaffenden Lücken" in diesem Gebäude unserer Weltvorstellung, besonders mit Hinsicht auf den Aufbau einer reinmenschlichen, d. h. in dem anerkannten Wesen des Menschen, statt in einer vermeinten übermenschlichen Offenbarung wurzelnden „Pflichten- und Tugendlehre" (277) auszufüllen. Weil wir uns zur Gestaltung einer umfassenden Weltanschauung nicht mit demjenigen begnügen können, was streng inductiv zu erweisen ist, sondern mancherlei hinzufügen müssen, was von dieser Grundlage aus sich für unser Denken theils als Voraussetzung, theils als Folgerung ergibt, nennt Strauß die von ihm entwickelte Weltansicht Glaube, Bekenntniß (271). Wie Feuerbach seine Darlegung des Materialismus an die Kritik der christlichen Religion anschließt, so auch Strauß. Die „wissenschaftliche Theologie", als deren Vertreter er auftritt, hat ebenso sehr wie die Anthropologie Feuerbachs zum Zweck, die Religion durch Ausscheidung alles Uebernatürlichen zu vermenschlichen. Seinen Standpunkt kennzeichnen folgende, aus seiner Darlegung ausgezogenen Sätze: Die biblische Schöpfungsgeschichte ist ein bloßes Lehrgedicht (VI, 13). Die Religion entsteht aus dem Bedürfniß des Menschen, der Natur, von welcher er sowohl hinsichtlich des Guten, das er von ihr empfängt, als hinsichtlich der Uebel, die ihn bedrohen, abhängt, nicht fremd gegenüber zu stehen. Um ihr aber näher treten zu können, muß er sich dieselbe als menschenähnlich vorstellen u. s. w. (64). Uns ist die Welt nicht mehr das Werk einer absolut vernünftigen und guten Persönlichkeit, wohl aber die Werkstätte des Vernünftigen und Guten. Sie ist uns nicht mehr angelegt von einer höchsten Vernunft, aber angelegt auf die höchste Vernunft. Allerdings liegt dasjenige, was in der Wirkung hervortritt, bereits in der Ursache. Damit aber nicht unbewußt wieder Persönliches in die Natur hineingetragen werde, ist dem Namen Gott die Bezeichnung „All oder Universum" vorzuziehen (94. 95). Wir fordern für unser Universum dieselbe Pietät, wie der Fromme alten Stils für seinen Gott (97). Die Bildung der Welt begreift sich am besten nach der Kant-Laplace'schen Hypothese (99 ff.), die Entstehung der lebenden Wesen aus der Entwicklungslehre (113 ff.). Durch Häckels Moneren und Huxley's Bathybius kann die Kluft zwischen Anorganischem und Organischem als ausgefüllt gelten (115). Das Bewußtsein, von einem entwicklungsfähigen Affen abzustammen, ist erhebender als das, einen herabgesunkenen Adam zum Ahnen zu haben (131 f.). Da die geistige Thätigkeit völlig an's Gehirn gebunden erscheint, ist die Seelensubstanz eine unnütze Hypothese, welche die Schwierigkeiten nur vermehrt (138 f.). Sittliches Handeln ist ein Sichbestimmen nach der Idee der Gattung (159). Vergiß in keinem Augenblick, daß du und alle Anderen Mensch sind — das ist der Inbegriff der Moral. Vergiß in keinem Augenblick, daß du und Alles aus Einem Urquell des Lebens, aller Vernunft und alles Guten hervorgeht — das ist der Inbegriff der Religion (161). Der Mensch soll die Sinnlichkeit beherrschen, nicht sie abtödten wollen (164). Um sittlich auf der Höhe der Menschheit zu stehen, muß der Mensch bedacht nach Grundsätzen handeln, die aus den Erfahrungen abgezogen sind, nicht bloß auf Reize hin oder instinctiv (165). Die indifferente Wahlfreiheit ist ein Phantom (167). — Unter der Rubrik, wie das Leben zu ordnen sei, streift Strauß auch das politische und sociale Gebiet. Er tritt hierbei für die monarchische Staatsform (179 f.) und für Aufrechterhaltung der Aristokratie (182) u. s. w. ein und spricht sich (185) scharf gegen den Socialismus aus. Am Schlusse des Buches empfiehlt er als Mittel der Erbauung und der religiös-sittlichen Erhebung statt Kirchenbesuch und Predigt Sinn für alle höheren Interessen der Menschheit, theilnahmsvolle Beschäftigung mit der Zeit- und Weltgeschichte, Erweiterung der naturwissenschaftlichen Kenntnisse und besonders Vertiefung in die großen Werke unserer Dichter (namentlich Göthe's) und Musiker (198 ff.). Um für die Anwendung dieser Erbauungsmittel eine praktische Anleitung zu geben, handelt er in zwei Zugaben zu seinem Werke (201—255) „von unsern großen Dichtern" und „von unsern großen Musikern". — Einen dem Strauß'schen verwandten Standpunkt nimmt E. Renan, Strauß' Schüler, in Frankreich ein. Nur ist er bestrebt, zugleich allen anderen religiösen Meinungen dadurch relative Berechtigung zuzuerkennen, daß er annimmt, in allen Cullen sei im Grunde unter dem Namen „Gott" nur das Ideal, die Güte und die Schönheit der Gegenstand der Verehrung gewesen (vgl. Études d'histoire religieuse, préf. und p. 334. 423 et passim). Er tritt im Gegensatz zu Strauß für Beibehaltung des Namens Gott ein (ib. 419). „Gott", sagt er, „wird immer der Inbegriff unserer übersinnlichen Bedürfnisse, die Kategorie des Ideals bleiben." Für die Ausbreitung Strauß'scher Anschauungen wirkte Renan mit sehr großem Erfolge besonders in seinem „Leben Jesu".

Noch fallen unter die materialistischen Systeme der Positivismus, der Agnosticismus und der neuere Kriticismus, philosophische Denkrichtungen, die namentlich durch ihre vielfache Verquickung mit der darwinistischen Entwicklungslehre, welche auch die Hauptgrundlage des modernen Materialismus bildet, immer mehr mit letzterem verschmelzen. Ueber sie vgl. d. Art. Positivismus.

II. Würdigung des Materialismus. 1. Vom naturwissenschaftlichen Standpunkt aus. Die naturwissenschaftliche Methode, auf welche die Materialisten den spiritualistischen Philosophen gegenüber hauptsächlich pochen, ver-

sagt, daß alle Behauptungen oder Lehrsätze, welche auf Grund derselben aufgestellt werden, entweder direct in Thatsachen der Erfahrung nachgewiesen oder doch wenigstens in zwingender Weise aus denselben abgeleitet werden. Die Lehrsätze der materialistischen und monistischen Weltanschauung sind aber thatsächlich nicht bloß durch keine Erfahrung, weder direct noch indirect, zu erweisen, sondern stehen sogar mit aller Erfahrung in schroffem Widerspruch. Im Widerspruch mit aller Erfahrung steht gleich die erste Voraussetzung des Materialismus: die Ewigkeit der Materie, sei es, daß man sich dieselbe mit Dühring (Cursus der Phil., Leipz., 33 ff.) ursprünglich im Ruhe-, oder mit Anderen im Bewegungszustande denke. Die Annahme einer von Ewigkeit her bewegungslosen Materie, welche in einem gewissen Momente aus sich selber, ohne Einwirkung einer ihr äußerlichen Ursache, aus dem Zustand der Ruhe in den der Bewegung überginge, widerstreitet so sehr den Grundanschauungen der Physik, daß sie dieselbe geradezu aufheben würde. Die Voraussetzung einer von Ewigkeit zu Ewigkeit in Bewegung und Entwicklung befindlichen Materie ist wieder mit den Vorstellungen, welche auf Grund der Erfahrung in der exacten Naturwissenschaft allgemein zur Geltung gekommen sind, schlechterdings nicht vereinbar. Hiernach vollzieht sich im Universum ein beständiger Uebergang der äußern Bewegung in innere und der bewegenden Kräfte in Spannkräfte, daß nach endlicher Zeit ein völliger Stillstand im Weltuhrwerk naturnothwendig eintreten muß. Geht die Weltentwicklung aber naturnothwendig einem Endzustand entgegen, in welchem alle äußeren Veränderungen unmöglich werden, so muß sie auch einen Anfang gehabt haben. Denn wäre sie von Ewigkeit her im Gange, so wäre auch das Ende derselben schon seit einer Ewigkeit erreicht. Diese Folgerung durch die Annahme eines ewigen Kreislaufs der Entwicklung in der Art vermeiden wollen, daß man das Ende einer der angenommenen unendlich vielen Entwicklungsperioden den Anfang der folgenden bilden läßt, ist eine völlig willkürliche und überdieß kindische Ausflucht, welche nur solche täuschen kann, die in philosophischem Denken völlig ungeübt sind. Je mehr man ferner über den Gegenstand nachdenkt, um so mehr kommt man zur Ueberzeugung, daß eine ewige, anfang- und endlose physische Entwicklung, sei es, daß man sich dieselbe als einen unendlichen Entwicklungsprozeß oder als eine unendliche Reihe in sich endlicher Entwicklungsperioden denke — im Grunde ist zwischen beiden Auffassungsweisen für die philosophische Betrachtung kein großer Unterschied —, schon rein begrifflich nicht widerspruchsfrei ist. Wie jede einzelne Bewegung oder Entwicklung einen Ausgangspunkt und einen Endpunkt voraussetzt, so auch die ganze Reihe der Bewegungen oder Entwicklungsprozesse, möge die Zahl derselben größer oder kleiner angenommen werden.

b. Mit aller Erfahrung im Widerspruch ist auch die von den Materialisten zur Erklärung des Ursprungs der lebenden Wesen gemachte Voraussetzung der Urzeugung (generatio aequivoca). Gerade in unseren Tagen, in welchen die Materialisten mit dem größten Ungestüm die Urzeugung als unumstößliches wissenschaftliches Dogma anerkannt wissen wollen, ist letzterer durch die Untersuchungen Pasteurs und Anderer der letzte Halt in der Erfahrung entzogen und nachgewiesen worden, daß in allen denjenigen Fällen, welche bis dahin als empirische Stütze für die „Wahrscheinlichkeit" der Urzeugung geltend gemacht wurden, eine Urzeugung sicher nicht stattfand.

c. Mit aller Erfahrung im Widerspruch ist endlich der dritte Hauptsatz der monistischen Lehre, der Satz von der Veränderlichkeit der Arten (Transformismus). Der Artbegriff — d. h. die scharfe Scheidung der lebenden Wesen nach wesentlichen Unterschieden, welche für unser Erkennen am meisten im Ausschluß constanter Fortpflanzungsfähigkeit bei Kreuzungen zwischen Individuen verschiedener Arten sich kundgeben — ist so weit entfernt, bloß ein „haltloser Aberglaube" zu sein, als welchen auch Lange (Gesch. d. Materialismus II, 241) ihn kurzsichtig genug hinstellt, daß er vielmehr zu den in der Erfahrung wohlbegründetsten Punkten der Naturwissenschaft gerechnet werden darf. Selbst die von Darwin und Anderen zur Umstoßung des Artbegriffs ausgeführten und als Beweis für die Abänderlichkeit der Arten geltend gemachten Versuche haben den Artbegriff thatsächlich nur noch in helleres Licht gesetzt. Denn dieselben beweisen, wie Quatrefages richtig hervorhebt, nicht die Veränderlichkeit der „Arten", die bewiesen werden sollte, sondern bloß die der „Rassen", welche nicht bewiesen zu werden brauche. Um nur ein Beispiel namhaft zu machen, so führt Häckel (Freie Wissenschaft und freie Lehre 17 ff.) als entscheidenden Beweis für die Abänderlichkeit der Arten die bekannten Kreuzungsversuche in's Feld, welche Darwin mit verschiedenen Tauben-Varietäten anstellte. Gerade diese Versuche aber ergaben, daß bei Kreuzung von Bastarden derselben Abart die Fortpflanzungsfähigkeit in allen Fällen unfehlbar erlosch, und lieferten so einen neuen schlagenden Beweis dafür, daß der Artbegriff naturwissenschaftlich wohlbegründet ist (vgl. Quatrefages, Théories transformistes, im Journal des Savants 1890, 221 ss.). Auf wie gebrechlicher empirischer Grundlage die Darwin'sche Entwicklungsformel „Natürliche Zuchtwahl" und „Ueberleben des Tauglichsten" — dieser Hauptpfeiler der ganzen neuern Entwicklungslehre — ruht, hat derselbe französische Zoologe Quatrefages bereits 1868 und 1869 in der Revue des deux mondes überzeugend dargethan. Das verwerfende Urtheil dieses Gelehrten fällt um so mehr in die Wagschale, weil Darwin selbst bekennt: „Es gibt keinen Naturforscher in der Welt, vor dessen Ansichten ich höhere Achtung hegte" (The Life and Letters of Ch. Darwin II, 235), und weil er speciell von dessen Darstellung seiner Lehre bekennt: „Die ganze

Besprechung überrascht mich durch die wunderbare Klarheit und das wunderbare Geschick, welche sich in derselben offenbaren. ... Es ist unmöglich, meine Anschauungen auf so engem Raum getreuer und vollständiger darzulegen, als es hier geschehen ist" u. s. w. (ib. III, 117). Später schloß sich sogar G. Romanes selbst, der Lieblingsschüler und Tischgenosse Darwins, nachdem er sich 14 Jahre, großentheils unter den Augen seines Lehrers, mit dem Studium der Entwicklungslehre beschäftigt hatte, in fast allen Punkten der gegen Darwins Entwicklungsformel gerichteten Kritik Quatrefages' an und bezeichnete selbst die Benennung derselben „Natürliche Zuchtwahl" als völlig unzutreffend. Ja die specifisch Darwin'sche Lehre erwies sich bei eingehenderer Forschung als so wenig im Einklang mit der Erfahrung, daß nach dem Zeugniß desselben Romanes „heute wohl kein einziger praktisch arbeitender Naturforscher mehr zu finden sein dürfte, der die Formel ‚Ueberleben des Tauglichsten' noch für die Erklärung der Artenentstehung als ausreichend erachtete" (vgl. Quatrefages, Théories transformistes, im Journal des Savants 1889, 224 ss. 230). — Auch die Bemühungen Häckels, die Darwin'sche Hypothese streng wissenschaftlich zu beweisen, verfehlten ihren Zweck, und nach dem Ausdruck Quatrefages' gestalteten sich seine Ausführungen in den Augen der besonneneren Gelehrten zu einem glänzenden, zwar unbewußt, aber gerade darum um so wirkungsvoller geführten Beweis ex absurdo für die Falschheit derselben (Journal des Savants 1890, 83. 233). Speciell vom „Stammbaum" Häckels, durch welchen dieser die allmälige Entwicklung des Menschen aus der Monere glaubhaft machen will, sagt z. B. Du Bois-Reymond, derselbe sei in seinen Augen ungefähr ebenso viel werth, wie in den Augen der historischen Kritik die Stammbäume homerischer Helden (Darwin versus Galiani, 1876). Seine abenteuerliche Theorie von der Cenogenesis oder Fälschungsentwicklung, vermöge welcher er organische Bildungen, die in den Rahmen seiner Hypothesen sich nicht fügen wollten, einfachhin als Fälschungsproducte stigmatisirte, trug ihm seitens seiner Fachgenossen, selbst der darwinistisch gesinnten, verdienten Hohn ein (vgl. C. Vogt in der Revue scientif. 1877, 1059, und Lipkea Ruspoliana 1887, 37). C. Semper bemerkt (Der Häckelismus in der Zoologie, 1876, 35) hinsichtlich derselben: „Auf solche Art läßt sich Alles beweisen, natürlich auch das Gegentheil von dem, was Häckel durch seine ‚Fälschungen der Ontogenie' glaubt bewiesen zu haben." Die Zeichnungen, welche Häckel vorführt, um die Gleichartigkeit verschiedener Thier-Embryonen mit dem Menschen-Embryo darzuthun, und welche für das weniger urtheilsfähige Publikum am meisten Ueberredungsgewalt besitzen, werden von His (Unsere Körperform und das physiologische Problem ihrer Entstehung, 1875, 170 f.) und Semper (Der Häckelismus 35) als geradezu gefälscht bezeichnet. Wären übrigens die Zeichnungen auch völlig getreu, ja wäre die „in die Augen fallende" Aehnlichkeit zwischen den dargestellten Embryonen noch viel größer, als sie hier erscheint, so würde sie doch nie und nimmer die wesentliche Gleichartigkeit derselben, bezw. die Möglichkeit der Entwicklung des Menschen aus dem Thiere beweisen oder auch nur wahrscheinlicher machen können. Denn der Umstand, daß trotz aller „scheinbaren" Embryonen-Aehnlichkeit aus einem Kaninchen-Embryo sich immer nur ein Kaninchen, nimmer aber ein Mensch entwickelt, ist eben ein thatsächlicher Beweis, daß in den bezüglichen Embryonen ganz wesentliche Unterschiede vorhanden sein müssen, wenn wir auch unvermögend sind, dieselben durch Beobachtung festzustellen, und daß diese Unterschiede, wenn sie in den der Beobachtung zugänglichen anatomischen oder physiologischen Verhältnissen keine genügende Erklärung haben, in „wesentlich verschiedenem psychischem Sein" ihren Grund haben müssen. Um von anderen Willkürlichkeiten und völlig unglaubhaften Aufstellungen in Häckels Theorie (z. B. der bloß einmaligen Urzeugung; den „Protisten", angeblichen Mittelwesen zwischen Pflanze und Thier; der in der Wissenschaft unbekannten „fortdauernden, homogenen und immanenten Bewegung" u. s. w. Vgl. Journal des Savants 1890, 184. 181 ss.) zu schweigen, so kam C. Vogt bezüglich des biogenetischen Gesetzes von Häckel selbst, nachdem er dasselbe Anfangs für begründet gehalten hatte, nach langjährigem Studium zur Ueberzeugung, daß es von Grund aus falsch sei (absolument fausse par sa base; vgl. Revue scientif. 1886, 485). Hinsichtlich der ganzen darwinistischen Theorie faßt derselbe Vogt sein Urtheil dahin zusammen, daß sie vollständig umgemodelt, ja auf den Kopf gestellt werden müsse, um den Thatsachen zu entsprechen (Revue scient. 1886, 486). In gleichem Sinne äußert Huxley, eine der ersten Koryphäen der Entwicklungslehre in England (Lay Sermons 193): „Es ist nicht denkbar, daß irgend eine Theorie, welche eine nothwendigerweise ‚fortschrittliche' Entwicklung behauptet, sich halten könne." Der in der wissenschaftlichen Welt hochgeachtete französische Anatom und Physiolog Ch. Robin, selbst Positivist, verwirft vom rein naturwissenschaftlichen Standpunkt oft und nachdrücklich alle und jede Entwicklungstheorie, da dieselbe eine „reine Hypothese" sei, „die jeden Beweises entbehre". „Die Entwicklung der lebenden Wesen", so schreibt er, „bewegt sich nur zwischen monstruöser Mißbildung und Tod; aber in keinerlei Weise in der Richtung der Verwandlung einer Art in die andere" (Anatomie et Physiologie cellulaires, Introd. p. XXXIV. 73 etc. Aehnlich bezeichnete auch Rud. Virchow wiederholt die Entwicklungslehre als eine bloße, wissenschaftlich bisher in keiner Weise erwiesene Hypothese (vgl. R. Virchow, Die Freiheit der Wissenschaft im modernen Staat, 1877). Wie unvermögend Häckel, der streitbarste

Vorkämpfer des darwinistischen Materialismus, ist, seine Gegner mit wissenschaftlichen Gründen zu widerlegen, leuchtet am besten daraus hervor, daß er einerseits sofort in die plumpsten Persönlichkeiten verfällt (vgl. z. B. Freie Wissenschaft 23. 64 u. s. w.), andererseits für seinen speciellen Fall die Anerkennung der „historischen" oder philosophischen Methode in der Naturwissenschaft, neben der sonst allein auf diesem Gebiete üblichen exact empirischen, verlangt (eb. 26; Entwicklungsl. 7); denn wenn die heutigen Beweise für die Entwicklungslehre nicht genügten, würde letztere überhaupt niemals bewiesen werden können (Freie Wissenschaft 14). Als Vorbedingung zu competentem Urtheil in der Angelegenheit fordert er außer den nöthigen naturwissenschaftlichen Kenntnissen auch „philosophisches Verständniß" (Schöpfungsgesch. 638). Es braucht nicht eigens bemerkt zu werden, daß Häckel dieses „philosophische Verständniß" im Vereine mit den „anderen Erfordernissen" thatsächlich nur denen zuerkennt, welche von vornherein, ohne es mit der Forderung naturwissenschaftlicher Beweise allzu genau zu nehmen, geneigt sind, seine vorgefaßten monistischen Meinungen als unumstößliche Lehrsätze hinzunehmen (vgl. eb. 17 ff.).

2. Vom philosophischen Standpunkt aus ist vor Allem a. die stillschweigende oder offen ausgesprochene Voraussetzung der Materialisten grundfalsch, als ob ihre Welterklärung, selbst wenn es gelänge, für dieselbe einen vollgültigen Beweis zu liefern, völlig auf dem Boden der Erfahrung stehe und von demselben aus alle Räthsel löse, Alles sonnenklar mache. Auch der Materialismus verläßt mit der Annahme von starren oder kräftebegabten bezw. beseelten Atomen den Boden der strengen Erfahrung und ist somit eine metaphysische Welterklärung. Denn weder die Atome, welche ihrem Begriffe nach kleinste, untheilbare, unsern Mitteln der Beobachtung durchaus unzugängliche Massentheilchen sind, noch die von Einigen behauptete Starrheit oder die von Anderen angenommenen, angeblich mit ihnen unzertrennlich verbundenen Kräfte oder primitiven Seelchen lassen sich irgendwie empirisch nachweisen. Der Atombegriff, wie er oft aufgefaßt wird, als untheilbares und doch wieder körperlich ausgedehntes Massentheilchen, ist sogar nicht einmal von innerem Widerspruch frei. Die angebliche Unzertrennlichkeit von Stoff und Kraft und gar die Identificirung aller stofflichen Kraft mit Seele oder Geist sind überdieß höchst abenteuerliche metaphysische Voraussetzungen. Stoff und Kraft, die beiden Grundelemente der materialistischen Welterklärung, mit welcher die Materialisten wie mit Größen operiren, welche aus unmittelbarer Anschauung völlig und zuerst bekannt sind, bleiben ihrer innern Natur nach für uns ebenso geheimnißvoll wie der Geist selbst; ja die Materie in sich liegt thatsächlich unserer Erkenntniß noch ferner als unser Geist. Denn unseres Geistes sind wir uns doch selbstbewußt, während wir die Materie nur vermittels der Sinneseindrücke in uns, welche wir von ihr empfangen, mit unserem Erkennen zu erreichen vermögen. Der Materialismus ist daher weit davon entfernt, sich dem Spiritualismus gegenüber als rein empirische, „sonnenklare" Welterklärung zu empfehlen; vielmehr offenbart er sich bei näherer Betrachtung als eine durchaus „metaphysische" und dabei nicht nur höchst oberflächliche, sondern noch dazu über alle Maßen willkürliche und sogar widerspruchsvolle Welterklärung. — Die Ordnung, die Zweck- und Gesetzmäßigkeit, welche sich in der Welt vom Kleinsten bis zum Größten kundgibt, liefert einen geradezu vernichtenden Beweis gegen solche Anschauungen.

b. Daß Bewußtsein und Empfindung nichts Anderes seien, als eine verwickeltere, durch die höchst complicirte Structur des thierischen Organismus bedingte Form mechanischer Bewegung, welche sich von niederen Bewegungsformen etwa so unterscheidet, wie elektrische Bewegungszustände von einfacher Anziehung oder Abstoßung — diese Behauptung der Materialisten ist nicht bloß nicht sonnenklar, sondern in dem Maße ungereimt und abgeschmackt, daß sie nur von Leuten, die im philosophischen Denken völlig ungeübt sind, ernst genommen werden kann. Für jeden, der nur einen klaren Begriff von mechanischer Bewegung einerseits, von Empfindung und Bewußtsein andererseits hat, ist es sofort einleuchtend, daß es sich hier um zwei ihrem ganzen Wesen nach verschiedene Ordnungen von Erscheinungen handelt. Dieß wird heute selbst von den besonneneren Gelehrten positivistischer und agnostischer Richtung offen zugestanden. So führt z. B. Du Bois-Reymond (Die Grenzen des Naturerkennens, 1882, 33 ff.) dem Sinne nach aus: Hätten wir auch die denkbar vollkommenste Erkenntniß der Structur des Nervensystems im Allgemeinen und des Gehirns im Besondern, könnten wir alle das Bewußtsein und die Empfindung begleitenden Bewegungsvorgänge in Gehirn und Nervensystem mit völlig erschöpfender Klarheit schauen, so würde doch die Entstehung von Empfindung und Bewußtsein aus letzteren immer noch gleich unbegreiflich bleiben. Wie sollte je in Atomen oder sonstigen Stofftheilen, die bewußtlos und empfindungslos sind, durch eine bloße Aenderung ihrer Bewegungs- und Lagerungsverhältnisse Bewußtsein und Empfindung, z. B. Schmerz- oder Lustempfindung, entstehen können? Wo nur bewußtlose und empfindungslose Materie vorhanden ist, fehlt eben das Subject der Empfindung, und wo kein Subject der Empfindung vorhanden ist, kann eine Empfindung weder entstehen noch wahrgenommen werden. In welcher Verlegenheit die Monisten der Häckel'schen Schule (Häckel, Preyer, Nägeli u. s. w.) sind, diese und ähnliche Erwägungen zu entkräften, dafür ist die Annahme von der Beseeltheit aller, auch der anorganischen Materie, der sprechendste Beleg, an welche sie sich wie an den letzten Rettungsanker ihrer Theorie festklammern. Um die einheitlich „mechanische" Erklärung aller Erscheinungen auf allen Gebieten um jeden Preis zu

retten, sehen sie sich schließlich genöthigt, im Widerspruch mit der Anschauung aller vernünftigen Leute, der leblosen Materie selbst psychische Functionen, primitives Gefühl und primitiven Willen, anzudichten. Um von der Läugnung der Seele im organischen Reich nicht lassen zu müssen, schrecken sie nicht davor zurück, mit einem wohlfeilen, im Namen der geduldigen Wissenschaft ertheilten Machtspruch freigebig schon jedes Atom mit einem Seelchen auszustatten. Näher besehen, stellt sich diese Verlegenheitsausflucht freilich nur als ein plumpes Taschenspielerstück heraus. Denn die Häckel'schen „Seelchen" haben von der Seele nur den Namen, aber nicht die Sache. Dieselben sind ja nur „Spannungskräfte" oder Bewegungsformen, bezw. Functionen der organisirten oder nicht-organisirten Materie.

c. Noch viel weniger als die einfache Empfindung lassen sich die höheren geistigen Functionen, das intellectuelle und das sittliche Leben im Menschen, aus dem Walten rein stofflicher Kräfte oder mechanisch erklären. Man braucht sich wieder nur die betreffenden Begriffe klar zu machen, um sofort einzusehen, daß in Stofftheilchen, welche an sich der Fähigkeit, zu denken und sich selbst zu bestimmen, entbehren, diese Fähigkeit nie und nimmer durch bloße Aenderung bezw. Complication ihrer Bewegungs- und Lagerungsverhältnisse entstehen kann. Wie keine Empfindung denkbar ist ohne ein empfindungsfähiges Subject, in welchem sie hervorgerufen und recipirt wird, so auch keine geistige Function ohne ein geistiges Subject. Sowohl die Verstandes- und Vernunftthätigkeit, welche gegenwärtige und vergangene Sinneseindrücke in einheitlichem Ueberblick umspannt und aus denselben allgemeine abstracte Begriffe gewinnt, als die menschliche Willensthätigkeit mit der sittlichen Selbstbestimmung und allen Factoren der moralischen Ordnung setzen ein einheitliches, einfaches, über die Materie emporragendes, von derselben seinem Wesen nach verschiedenes und daher auch von ihr „einfachhin" unabhängiges, mit höherer, geistiger Kraft ausgerüstetes, kurz ein geistiges Princip voraus. Die Materialisten läugnen freilich „in der Theorie" den wesentlichen Unterschied zwischen geistigen und animalischen Functionen und stellen die Willensfreiheit mit allen auf dieselbe sich stützenden specifisch moralischen Begriffen in Abrede. Doch kann diese hartnäckige theoretische Abläugnung angesichts der Thatsache, daß das ganze individuelle und gesellschaftliche Leben die spiritualistische Auffassung vom Menschen zur Voraussetzung hat, nicht ernstlich in Betracht kommen, zumal da die Materialisten selbst im praktischen Leben mit ihrer rein sensualistischen Erkenntniß- und ihrer deterministischen hedonistischen Moraltheorie auf Schritt und Tritt in Widerspruch gerathen. Oder wie ließe sich mit dem materialistischen Sensualismus z. B. die Existenz abstracter, streng allgemeiner und vollends geistiger Begriffe zusammenreimen, mit denen auch die Materialisten beständig operiren? Welchen Materialisten wäre es z. B. je gelungen, einen mathematischen Punkt, eine vollkommene Ebene, eine gerade Linie, überhaupt irgend ein genaues mathematisches Größenverhältniß direct zu beobachten? Schon die einfachsten abstracten mathematischen Begriffe und Vorstellungen lassen sich „rein sensualistisch" schlechterdings nicht erklären. Und doch operiren auch die Materialisten völlig sicher mit denselben. Um an der Schwierigkeit der „allgemeinen Begriffe" vorbeizukommen, läugnen die meisten Anhänger sensualistischer Erkenntnißtheorie, z. B. J. St. Mill (Examination of Sir W. Hamilton's Philosophy ch. XVII; System of Logic IV, II), die Existenz derselben. Sie können aber wieder diese „allgemeinen Begriffe" nicht einmal läugnen, ohne mit denselben zu operiren und damit thatsächlich deren Existenz zu bekunden. Noch viel weniger als abstracte und allgemeine Begriffe lassen sich die rein geistigen Begriffe (Geist, Verstand u. s. w.) sensualistisch construiren, mit welchen wieder die Materialisten selbst wenigstens insofern operiren, als sie dieselben läugnen. Oder soll man voraussetzen, daß sie nicht wissen, wovon sie sprechen, wenn sie den Spiritualismus bekämpfen? — Wie die sensualistische Erkenntnißtheorie der Materialisten, so scheitert auch ihre deterministische hedonistische Morallehre am Felsen der Wirklichkeit. Wenn alles, was der Mensch thut oder läßt, nur Ausfluß unabwendbarer Nothwendigkeit ist, so hat es keinen Sinn mehr, von Tugend und Verbrechen, von sittlich guten und bösen Handlungen, von Pflicht und Gewissen, von Verdienst und Verantwortlichkeit zu reden. Und doch dreht sich das ganze specifisch „menschliche" Leben, auch das der Materialisten, um diese „sittlichen" Begriffe wie um seine Angelpunkte. Um nur einen Fall hervorzuheben: welchen Sinn hätte die „sittliche Entrüstung", welche z. B. Häckel und Büchner über den Vorwurf, daß der wissenschaftliche Materialismus mit dem ethischen in engstem Zusammenhang stehe, zur Schau tragen, unter der Voraussetzung, daß derselbe mit Naturnothwendigkeit dem Inhalt und der Form nach erhoben werde? Kann ein besonnener Mensch z. B. einem unvernünftigen Thiere oder einer Maschine und einer blinden Naturgewalt gegenüber in „sittliche" Entrüstung gerathen oder denselben gar Haß und Feindschaft nachtragen? Wenn die Materialisten Recht hätten, so dürfte man überhaupt nicht mehr von tugendhaften und lasterhaften, sondern nur mehr von nützlichen und schädlichen oder wohlthätigen und verderblichen Menschen sprechen, wie man etwa von nützlichen und schädlichen Thieren bezw. wohlthätigen und verderblichen Naturgewalten spricht. Die Materialisten berufen sich dann, um darzuthun, daß das Gehirn im Verein mit dem ganzen Nervensystem das wahre und einzige Princip aller geistigen Functionen sei, namentlich darauf, daß letztere in völlig proportionaler Weise mit ersterem sich entwickeln und wieder abnehmen,

wie dieß bei Kindern und Altersschwachen bezw. Geisteskranken klar hervortrete. Es ließe sich nun zuvörderst schon die behauptete völlig parallele und proportionale Entwicklung bestreiten. Man hat z. B. bei Sectionen von Personen, welche bis zum Tode den vollen Gebrauch ihrer geistigen Kräfte bewahrt hatten, bedeutende und umfassende Schädigungen der Gehirnsubstanz vorgefunden. Aber selbst angenommen, daß die Voraussetzung des Materialismus vom völligen Parallelismus zwischen Gehirn und geistigen Functionen hinsichtlich ihrer Entwicklung und ihres Verfalls zutreffend wäre, so folgt aus derselben noch lange nicht die Identität der geistigen Vorgänge mit den körperlichen im Gehirn, sondern nur eine „gewisse" Abhängigkeit ersterer von letzteren, welche auch von den Spiritualisten keineswegs geläugnet wird. Daß diese Identität in Wahrheit nicht vorhanden ist und nicht vorhanden sein kann, und daß die geistige Substanz „einfachhin", d. h. ihrem Wesen nach, von der Gehirnsubstanz unabhängig ist, ist natürlich nicht empirisch oder experimentell nachzuweisen; dieß geht aber zur Evidenz aus den eben berührten philosophischen Gründen hervor.

3. Vom culturgeschichtlichen Standpunkt aus tritt die Verwerflichkeit und damit auch indirect die innere Unwahrheit der materialistischen Weltanschauung darin hervor, daß dieselbe sowohl sittlich verwerflichen Ursachen entstammt, als auch wieder sittlich verwerfliche Früchte zeitigt. Der theoretische Materialismus hat im „sittlichen Materialismus", der nach dem allgemeinen Zugeständniß Aller verwerflich und verderblich ist, sowohl seine Wurzel als seine praktische Spitze. a. Der theoretische Materialismus wurzelt im ethischen Materialismus. Nicht die Entwicklung des Handels und der Industrie oder die Fortschritte der Naturwissenschaften an sich waren und sind, wie man oft hört, die eigentliche treibende Kraft bei Ausbildung und Ausbreitung materialistischer Lehren, sondern einerseits die Ueberschätzung der materiellen Güter, Reichthum und Genuß, im Leben, andererseits die entsprechende Ueberschätzung der empirischen Kenntnisse und Methoden in der Wissenschaft, also der „praktische" oder „ethische" Materialismus. Zeiten, in welchen die Völker, bezw. einzelne Klassen und Kreise der Gesellschaft, sich unter entsprechender Geringschätzung der höheren Güter des Lebens in irdisches Streben, Jagen nach Besitz, Reichthum und Sinnengenuß versenkten, waren auch die Blüteperioden des „theoretischen" Materialismus. Hierfür liefern ebenso sehr der griechische und der römische wie der französische und der deutsche Materialismus sprechende Belege. Selbst bei den Gelehrten, welche zu materialistischen oder positivistischen und agnostischen Anschauungen kommen, sind für die von ihnen der übersinnlichen Ordnung gegenüber eingenommene feindselige oder vornehm ablehnende bezw. ignorirende Haltung nicht etwa „wissenschaftliche" Gründe, wie z. B. neue Entdeckungen auf dem Gebiete der Naturforschung, sondern „ethische" maßgebend. Zu letzteren gehört vor Allem ein der sittlichen Verfassung, der sittlichen Richtung derselben entspringender Widerwille, bezw. die Gleichgültigkeit gegen die Wahrheiten der übersinnlichen Ordnung und die entsprechende „Gesinnung" oder Richtung bei Handhabung der empirischen Forschung, also wieder „praktischer" Materialismus. In der That haben alle neueren Fortschritte der Naturwissenschaft absolut nichts zu Tage gefördert, wodurch die Grundlagen der spiritualistischen Weltanschauung im Geringsten erschüttert worden wären, und alle möglichen Fortschritte derselben können nichts Derartiges zu Tage fördern. Denn es ist innerlich unmöglich, daß die empirische Forschung auf Grund ihrer empirischen Methoden in Wirklichkeit die Nichtexistenz überempirischer Dinge darthun könnte, an die ihre empirische Methode gar nicht reichen „kann". Daß aber die von den empirischen Thatsachen ausgehende philosophische Speculation logisch nicht zur Läugnung, sondern im Gegentheil zur unzweifelhaften Feststellung dieser überempirischen Ordnung führt, ist bereits dargethan worden.

b. Der „theoretische" Materialismus gipfelt auch wieder im „ethischen" Materialismus, d. h. in sittlicher Verderbniß. Wie der Baum, so die Früchte. Man kann ja zugeben, daß die Anhänger der materialistischen Weltanschauung im praktischen Leben um Vieles besser sind als ihre Theorien. Man thut ihnen aber sicherlich kein Unrecht an, wenn man voraussetzt, daß sie sich den sittlichen Consequenzen ihrer hedonistischen Morallehre doch nicht „völlig" entziehen können. Daß der sittliche Einfluß, welchen die materialistischen Lehren üben, ein höchst verderblicher ist, zeigt sich namentlich in der Wirkung, welche dieselben im großen Publikum hervorbringen. Oder war und ist es vielleicht ein bloßer Zufall, daß dem griechischen Materialismus der Verfall Griechenlands, dem römischen der Zusammenbruch des römischen Weltreiches, dem französischen die große französische Revolution und dem modernen die Gefahr der allgemeinen socialen Revolution auf dem Fuße folgten? Es kann keine verderblichere Vergiftung des Volkslebens in allen seinen Theilen, im Privat- und Familienleben, in der sittlichen und in der Rechtsordnung, im staatlichen und im socialen Leben, geben als diejenige, welche durch Ausbreitung materialistischer Lehren und Anschauungen in's Werk gesetzt wird. Denn dadurch wird das Volksleben in seiner Wurzel selbst verpestet. Vorstehende Bemerkungen setzen die Verwahrungen in das rechte Licht, welche die Materialisten (z. B. Häckel, Schöpfungsgesch. 33 f., und Büchner, Der Mensch 274; Kraft u. Stoff, 4. Aufl., S. LXXXVI) in den gereiztesten Ausdrücken gegen jeden Versuch einlegen, den angeblichen „wissenschaftlichen" Materialismus mit dem „sittlichen" in Zusammenhang zu bringen. „Der Materialismus der Wissenschaft und des Lebens", schreibt z. B. Büchner,

„sind himmelweit verschiedene Dinge, welche nur die Böswilligkeit oder die Bornirtheit mit einander verwechseln können." Da hat doch Feuerbach, der Vater des modernen Materialismus, weit größern philosophischen Scharfblick bekundet, als er den Grundsatz aufstellte, daß die Götter, welche sich die Menschen bilden, ihren Wünschen entsprechen. Ungleich prägnanter ist freilich die diesen Worten zu Grunde liegende Wahrheit schon lange zuvor vom Apostel Paulus ausgesprochen worden (vgl. Röm. 1, 18 ff.; 8, 5. 1 Cor. 2, 14 u. s. w.). Es bleibt also dabei, der Materialismus kennzeichnet sich vom culturhistorischen Standpunkt aus einerseits als Fäulnißproduct einer sittlich gesunkenen Gesellschaft, andererseits als Herd weiterer sittlicher Verpestung derselben, und erscheint daher auch vom culturhistorischen Standpunkt als durchaus verwerflich und innerlich unwahr.

Von Schriften gegen den Materialismus seien hier erwähnt: A. Tanner, Vorlesungen über den Materialismus, 1864; P. Haffner, Der Materialismus in der Culturgeschichte, 1865; F. Westhoff, Stoff, Kraft und Gedanke. Eine umfassende Erklärung des Seelen- und des leiblichen Lebens mit Hinblick auf die Unsterblichkeit, 1865; Materialismus oder Christenthum? Eine Frage an den gesunden Menschenverstand, 1875; K. Dieterich, Philosophie und Naturwissenschaft, ihr neuestes Bündniß und die monistische Weltanschauung, 1875; v. Hertling, Ueber die Grenzen der mech. Naturerklärung, 1875; C. Scheidemacher, Das Seelenleben und die Gehirnthätigkeit, 1876; A. Stöckl, Der Materialismus geprüft in seinen Lehrsätzen und deren Consequenzen, 1877; D. v. Schütz, Das exacte Wissen der Naturforscher, 1878; G. M. Schuler, Der Materialismus gewürdigt durch Darlegung und Widerlegung, 1890; J. Wieser S. J., Mensch und Thier, populär-wissenschaftl. Vorträge u. s. w., 1875; J. Epping S. J., Der Kreislauf im Kosmos, 1882; L. Dressel S. J., Der belebte und der unbelebte Stoff nach den neuesten Forschungsergebnissen, 1883; T. Pesch S. J., Die großen Welträthsel, 1883—1884; A. de Quatrefages, Charles Darwin et ses précurseurs français. Etude sur le Transformisme, 1870, und Théories transformistes im Journal des Savants, 1889, 223 ss.; 1890, 83 ss. 486 ss.; E. Caro, Le matérialisme et la science, 3e éd. 1876, und L'idée de Dieu et ses nouveaux critiques, 8e éd. 1889; Paul Janet, Le matérialisme contemporain, 3e éd. 1878, und Les causes finales, 2e éd. 1882. [Gruber S. J.]

Materie und Form sind nach der peripatetisch-scholastischen Naturanschauung die substantiellen Bestandtheile eines Körpers als solchen. Danach besteht jeder Körper aus einem unbestimmten, aber bestimmbaren Principe (Materie) und einem bestimmenden Principe (Form). Geschichtlich ist diese Ansicht von Plato aufgestellt, von Aristoteles und den Scholastikern weiter ausgebildet. Plato unterscheidet die Ideenwelt als das wahrhaft, vollkommen Seiende und die Sinneswelt als das unvollkommen Seiende, relativ Nichtseiende. Die Ideen sind die Urbilder, die Sinnendinge die concreten, aber unvollkommenen Abbilder derselben. Denken wir uns vom concreten Sinnendinge jede Bestimmtheit und Gestalt hinweg, so ist das, was übrig bleibt, das unbestimmte, gestaltlose Substrat, fähig, alle Gestalten in sich aufzunehmen, der Raum, welcher, selbst unvergänglich, allem Werden eine Stätte darbietet. In diesem an sich formlosen Stoffe sind die Ideen ausgeprägt und so die bestimmten sinnlichen Gestalten entstanden. Weil aber der Stoff eine vollkommene Ausgestaltung der Ideen verhindert, so sind die Sinnendinge unvollkommen, veränderlich, vergänglich. — Aristoteles hat diese platonische Naturanschauung sich angeeignet, aber schärfer ausgeprägt. Die Materie ist ihm das unbestimmte, aber nicht bis zum bloßen Raum verflüchtigte, sondern positive Substrat, welches an sich aller Form ermangelt, aber durch jede Form bestimmt werden kann. Die Materie, wie die Welt überhaupt, ist ewig, die Formen wechseln immerfort. — Unter den Kirchenvätern bekennt sich der hl. Augustin zu der Lehre von der formlosen Materie und den bestimmenden, gestaltenden Formen. So wurde diese Ansicht dem Mittelalter überliefert, in welchem sie seit dem Beginne der Hochscholastik allgemeine Geltung bekam.

Danach sind Materie und Form diejenigen Principien, welche in ihrer unmittelbaren Vereinigung die Substanz des Naturkörpers hervorbringen; sie sind also die constitutiven Principien des Körpers als solchen. Beide sind Theilsubstanzen, aus welchen die einheitliche Substanz, das wirkliche Sein, erst wird. Sie sind verschieden von einander und doch nothwendig zu einander hingeordnet, so zwar, daß in der Körperwelt keine Materie ohne Form und keine Form ohne Materie besteht. — Betrachten wir die Materie an sich, abgesehen von der Form, so nennen wir sie die materia prima, den ganz unbestimmten, aber jeder Bestimmung fähigen Urstoff. Als solche ist sie reine Möglichkeit im Gegensatze zur Wirklichkeit, aber nicht bloß logische Möglichkeit, d. h. Denkbarkeit, sondern reale Möglichkeit, weil in dem Ganzen als dem Wirklichen enthalten, ein Mittleres zwischen dem bloß Gedachten und dem Wirklichen, das Substrat, welches noch nichts wirklich ist, aber jegliches werden kann. Sie kann an sich gar nicht existiren, daher auch nicht wirken, noch direct erkannt werden. — Dasjenige Princip, wodurch die an sich unbestimmte Materie zu einem bestimmten Körper gestaltet wird, nennen wir die Form, und zwar die substantielle Form (forma substantialis), weil sie mit der Materie die einheitliche Körpersubstanz bildet. Ist die materia prima reine Potenz, so ist die forma substantialis ihr Act, ihre Wirklichkeit, und zwar ihr erster Act (actus primus), im Unterschiede von dem Acte der Existenz, welcher dem Vereinswesen von Materie und Körper zukommt. Diese Existenz

ist bedingt durch die Form, weil durch diese der Körper sein Dasein und seine specifische Wesenheit hat. Die Form ist daher nicht allein Princip des Seins und der Einheit, sondern auch des Wirkens des Körpers, weil das Wirken durch das Wesen des Körpers bedingt ist. Deßhalb endlich ist die Form auch das Princip der Erkennbarkeit des Körpers. — Man nennt auch den Begriff, wodurch das Wesen des Körpers ausgedrückt wird, Form. Dann ist aber die forma metaphysica, der Wesensbegriff des Körpers, gemeint, im Unterschiede von der forma physica oder der substantiellen, mit der Materie den physischen Körper constituirenden Form. — Von der materia prima ist die materia secunda, und von der forma substantialis die forma accidentalis zu unterscheiden. Materia secunda ist der durch Verbindung der materia prima und der forma substantialis schon zu einem substantiellen Sein gestaltete Körper, welcher als solcher die Möglichkeit besitzt, mannigfache accidentelle Veränderungen in sich aufzunehmen. Dasjenige, was diesen Körper zu einer bestimmten Veränderung determinirt, ist die forma accidentalis.

Der gewordene, fertige Körper besteht also aus zwei Principien, Materie und Form. Betrachten wir aber das Werden des Körpers, so wird noch ein drittes Princip angenommen, die Beraubung (privatio). Es entsteht nämlich ein Körper nicht aus Nichts, sondern aus vorhandenem Körperlichen. Dieses kann aber nur insofern werden, als es das, was es wird, noch nicht ist, also der Form, wodurch es dieses bestimmte Ding wird, noch ermangelt oder beraubt ist. Dasjenige, wovon der Werdeproceß des Dinges ausgeht, ist also mit einem Mangel behaftet, sofern es die betreffende Form haben kann, aber ihrer noch ermangelt. Wenn im Prozeß des Werdens die substantielle Form zur Materie hinzutritt, so entsteht das Ding (generatio); wenn aber die accidentelle Form zu einer schon bestimmten Materie (materia secunda) hinzukommt, so wird das Ding verändert (alteratio). Ferner, wenn die substantielle Form verschwindet, so vergeht das Ding (corruptio); verschwindet aber die accidentelle Form, so entsteht wiederum eine Veränderung. Die Entstehung eines Körpers geschieht nun in der Weise, daß bei dem vorhandenen Körper, woraus der neue entsteht, die Form untergeht und aus der zurückgebliebenen Materie die Form des neuen Körpers educirt wird. Z. B. Wasserstoff und Sauerstoff wird dadurch zu Wasser, daß die Form des Wasser- wie die des Sauerstoffs untergeht und aus der übrig gebliebenen Materie die Form des Wassers hervorgeht. Die allen Naturkörpern gemeinsame Materie kann weder durch Generation entstehen, noch durch Corruption vergehen. Ein in sich wandelbares Element, kann sie zwar stets andere Formen aufnehmen, bleibt aber in sich betrachtet derselbe unbestimmte, passive Grundstoff. Die verschiedenen substantiellen Formen entstehen bei der Generation und gehen unter bei der Corruption der Körper, und durch letztere entsteht wieder ein anderer (oder mehrere andere) Körper (nulla corruptio sine generatione und umgekehrt). Indem also bei jeder Corruption eine Form verschwindet, entsteht immer eine neue Form, und zwar aus der Materie des corrumpirten Körpers (eductio formae). So entsteht also bei der Generation jedesmal eine neue Substanz durch das Hervortreten einer neuen substantiellen Form, und ebenso geht bei jeder Corruption eine Substanz zu Grunde durch Untergehen einer substantiellen Form. Indem ferner durch Verbindung der neuen Form mit der Materie eine Substanz entsteht, wird nicht allein die Materie durch die Form begrenzt, sondern auch die Form durch die Materie besondert, so daß sie individuelle Eigenschaften empfängt. — Die Materie, welche für sich allein nie existirt hat, wurde Anfangs von Gott geschaffen unter den Formen der vier Elemente oder einfachen Körper (Erde, Wasser, Luft, Feuer). Aus diesen einfachen Körpern entstehen dann die gemischten, indem die ursprünglichen Formen untergehen und aus ihrer Materie die neuen Formen der gemischten Körper educirt werden. Jedoch gehen die ersten Formen der vier Elemente beim Entstehen gemischter Körper nicht ganz unter, sondern sie bleiben potentiell in den gemischten Körpern und treten bei der Corruption derselben wieder actuell auf. Die Entstehung der gemischten Körper vollzieht sich in der ganzen Natur in derselben Weise. Ueberall, in der anorganischen wie in der organischen Natur, entstehen die gemischten Körper aus der materia prima und den educirten substantiellen Formen. In der organischen Natur sind diese das Lebensprincip oder die Seele. Auch der Mensch ist ein Vereinswesen aus materia prima und der substantiellen Form, welche aber hier nicht der aus der Materie educirte, sondern von Gott geschaffene Geist ist.

Was nun die Berechtigung dieser scholastischen Naturanschauung von Materie und Form betrifft, so muß vor Allem betont werden, daß sie durch Lehrentscheidungen der Kirche nicht als ausschließlich richtig gefordert wird. Zwar verwirft das Concil von Vienne als häretisch die Lehre, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter. Dasselbe bestimmt das Lateranense V. und in neuerer Zeit (1857) Pius IX. in dem Breve gegen Günther. Indeß „das Concil von Vienne, wie die übrigen Lehrentscheidungen, wollen nicht die philosophische Lehre von der ersten Materie und der Form als Wesensbestandtheilen der Körper zum Dogma machen, was allgemein zugestanden wird; aber auch nicht einmal hinsichtlich des Menschen, als ob zu glauben sei, der Mensch bestehe aus der reinen Möglichkeit, welche materia prima genannt wird, und der vernünftigen Seele als Wesensform. ... Das Dogma bestimmt vielmehr die Seele als die unmittelbare Wesensform des Körpers im Sinne der materia propria, nicht im Sinne der

materia prima. Dem Dogma zufolge ist die Geistseele als das formelle Princip, welches für das Wesen des Menschen bestimmend ist, im Gegensatze zu einem materiellen, bestimmungsbedürftigen Wesenstheile zu verstehen" (Schell, kathol. Dogmatik, Münster 1891, II, 287). Es unterliegt also die scholastische Anschauung von Materie und Form der freien Discussion. Zunächst bedarf sie einer Verbesserung. Die materielle Welt besteht nämlich nicht aus vier, sondern aus vielen einfachen Elementen, deren die Chemie gegenwärtig etwa 70 kennt. Ursprünglich müßte also die Materie unter ebenso vielen Formen geschaffen sein. Diese Verbesserung ist allerdings nicht wesentlich; aber ganz wesentlich und entscheidend für die Controverse ist die Frage, ob die Elemente bei ihrer Mischung zu zusammengesetzten Körpern ihre substantielle Beschaffenheit behalten, ob also in der chemischen Mischung ein substantielles Beharren der Elemente stattfindet oder nicht. Die Scholastik läugnet dieses substantielle Beharren; sie läßt die Formen der Elemente untergehen und aus der materia prima die Form des gemischten Körpers hervortreten. Indeß fehlt es in der Nachscholastik bis zur Gegenwart nicht an Stimmen, welche für das substantielle Beharren der Elemente in der Mischung eintreten und sich dafür selbst auf Aristoteles zu stützen suchen. (Vgl. X. Pfeifer, Die Controverse über das Beharren der Elemente in den Verbindungen von Aristoteles bis zur Gegenwart, Dil. 1879.) In der That ist kein Grund vorhanden, anzunehmen, daß im chemischen Prozesse die Elemente ihre substantielle Beschaffenheit, ihre eigenthümlichen, in unveränderlichen Zahlenverhältnissen an sie geknüpften Kräfte verlieren, und daß statt dessen eine neue substantielle Form auftrete. Wohl zeigt der gemischte Körper Eigenschaften, welche seinen elementaren Bestandtheilen nicht zukommen. Aber daraus folgt nicht, daß in dem gemischten Körper die Substanz der Elemente untergegangen und eine neue Körperform aufgetreten sein muß. Anders ist das Verhalten der Elemente im freien, anders im gebundenen Zustande. Die Eigenschaften des gemischten Körpers sind Resultate des Gebundenseins der Elemente und der Durchdringung ihrer Kräfte. Sauerstoff und Wasserstoff, zwei farblose Gase, vermischen sich zu Wasser, welches ganz andere Beschaffenheit zeigt als jene Elemente. Nimmt man nun zwei concentrische, in einander gesetzte Röhren, die äußere von glasirtem Porzellan, welche kein Gas durchläßt, die innere von porösem, Gas durchlassenden Thon, gießt in die innere Röhre Wasser und setzt den Apparat einer großen Hitze aus, so zersetzt sich der Wasserdampf; der Sauerstoff bleibt in der innern Röhre, und der leichtere, sowie größere Expansionskraft besitzende Wasserstoff dringt durch die porösen Wände der innern Röhre und befindet sich zwischen dieser und der äußern Röhre. Hier hat augenscheinlich keine Corruption und Generation von substantiellen Formen stattgefunden, sondern der im Wasser actuell vorhandene Sauerstoff und Wasserstoff haben sich getrennt. So dürfte bei jedem chemischen Prozesse das substantielle Beharren der Elemente in der Mischung anzunehmen sein. Zu dieser Annahme drängt uns hauptsächlich die Schwierigkeit der scholastischen Lehre betreffs der Entstehung der substantiellen Formen. Wenn nämlich bei der chemischen Mischung die Formen der Elemente untergehen, und die substantielle Form des neuen gemischten Körpers auftritt, so fragt es sich, woher diese substantielle Form komme? Sie soll aus der materia prima der corrumpirten Elemente educirt werden. Aber in der aller Qualität ermangelnden Materie kann die neue Form nicht enthalten sein, also auch nicht aus ihr als deren Wirkung hervorgehen. Man gibt dieses zu und läßt die Form nur in Abhängigkeit von der Materie entstehen. Welches ist dann aber ihre Wirkursache? Wollte man, wie es gelegentlich geschehen ist, dafür eine überirdische Ursache (die Gestirne oder Gott) ansetzen, so käme das einem Verzicht auf eine natürliche Erklärung der Naturprozesse gleich. Es ist einfach und leicht, alle Naturbildungen aus materia prima und den betreffenden substantiellen Formen entstehen und bestehen zu lassen, z. B. Eisen, Stein, Holz aus materia prima und der Eisen-, Stein-, Holzform. Aber eine Naturerklärung bleibt das so lange nicht, als man nicht erklären kann, woher und wie die betreffenden Formen entstehen. Aehnliche Schwierigkeiten ergeben sich in Betreff der Cadaverform. Bei den lebendigen Wesen ist nämlich die substantielle Form (Lebensprincip, Seele) nicht bloß Princip des Lebens, sondern auch der Körperlichkeit. Stirbt ein lebendiges Wesen, so verliert es die forma substantialis und müßte deßhalb auch seine Körperlichkeit verlieren. Da nun diese thatsächlich in Form des Cadavers bestehen bleibt, so bedarf sie einer neuen substantiellen Form, welche nach scholastischer Ansicht im Augenblicke des Todes entsteht, das Wesen des Cadavers constituirt und deßhalb forma cadaverica genannt wird. Abgesehen von schwierigen Consequenzen dieser Ansicht in Bezug auf den Leichnam Christi, vermißt man auch hier die Wirkursache für die Cadaverform. Naturgemäß verhält sich die Sache doch wohl so, daß die Elemente, welche durch das Lebensprincip zum körperlichen Organismus gestaltet sind, beim Tode von der Herrschaft des Lebensprincips befreit, jetzt ihre organischen Verbindungen allmälig auflösen und, ihrer Affinität entsprechend, andere Verbindungen eingehen. Was dann die materia prima betrifft, so kann man sie selbstverständlich nicht direct erkennen und nachweisen. Aber man hält ihre Annahme für nothwendig, indem man beim Entstehen eines Naturdinges einen sich gleichbleibenden Stoff voraussetzen zu müssen glaubt, welcher sich ähnlich zu dem Naturdinge verhält, wie ein Stoff zu dem Kunstwerke, welches aus ihm geformt wird. Indeß fragt es sich, ob diese Voraussetzung nothwendig ist, ob eine Natur-

bildung nicht anders gedacht werden könne, als daß zu einem sich gleichbleibenden, qualitätlosen Stoff ein Neues, die substantielle Form, hinzutrete. Nimmt man beim chemischen Prozesse das substantielle Beharren der Elemente an, so wird mit der substantiellen Form auch die materia prima überflüssig.

Somit hat die scholastische Naturerklärung ihre gewichtigen Bedenken. Aber es liegt ein beachtenswerther Gedanke darin. Sofern nämlich der Körper seine wesentliche Bestimmtheit hat, wodurch er sich von anderen Körpern unterscheidet, muß er auch ein einheitliches Princip in sich haben. Deutlich sehen wir dieses in der organischen Welt. Der organische Körper besteht aus einem Stoffe (nicht aus materia prima, sondern aus Sauer-, Wasser-, Kohlenstoff u. s. w.) und einem einheitlichen Princip, dem Lebensprincip, welches den elementaren Stoff zu einem Organismus gestaltet und als solchen erhält und beherrscht. Dieses Princip können wir die Wesensform des Organismus nennen. So verhält es sich bei der Pflanze, beim Thiere und beim Menschen. Auch der Menschenleib besteht aus elementarem Stoffe (etwa 14 Elementen) und der Seele als Wesensform, als substantiellem Princip, welches sich aus dem elementaren Stoffe den lebendigen Organismus aufbaut, denselben erhält, durch ihn empfindet und in ihm denkt. In Betreff der anorganischen Natur machen es verschiedene Erfahrungsthatsachen nicht unwahrscheinlich, daß den verschiedenen Elementen ein gemeinsamer Stoff zu Grunde liegt, ein allgemeiner Weltstoff, welcher erst zu den qualitativ verschiedenen Stoffelementen (Sauer-, Wasserstoff u. s. w.) wird durch die chemische Kraft des Sauer- oder Wasserstoffes ꝛc., welche Kraft man mit der forma substantialis der Scholastiker vergleichen kann. Die gemischten Körper entstehen dann durch chemische Verbindung der unverändert sich gleich bleibenden Elemente. Alle Naturbildungen sind danach keine Stoffverwandlungen, sondern nur Verbindung, Ausscheidung und Umsetzung der sich gleich bleibenden Elemente. [G. Hagemann.]

Maternus, der hl., s. Eucharius IV, 945 und Köln VII, 831.

Maternus Firmicus, s. Firmicus.

Matha, Johannes von, s. Trinitarier.

Mathan, a. im A. T. (מַתָּן) 1. ein Priester des Baal, welcher bei Joas' Regierungsantritt vom Volke getödtet wurde (4 Kön. 11, 18. 2 Par. 23, 17) 2. Der Vater des Saphatias, welcher dem König Sedecias zuredete, Jeremias hinrichten zu lassen (Jer. 38, 1). — b. Im N. T. (Ματθάν oder Ματθάτ) der Großvater des hl. Joseph, des Gemahls Maria's (Matth. 1, 15. Luc. 3, 23). [Kaulen.]

Mathathias, im A. T. (מַתִּתְיָה, מַתִּתְיָהוּ) 1. vier verschiedene Leviten (1 Par. 9, 31; 15, 18. 21; 16, 5; 25, 3. 21). — 2. Unter Esdras einer der Juden, welche ihre ausländischen Frauen entlassen mußten (1 Esdr. 10, 43). — 3. Ein Priester zur Zeit Esdras' (2 Esdr. 8, 4). — 4. (Ματταθίας) zur Zeit der Seleucidenherrschaft derjenige Priester, welcher den Aufstand der Juden organisirte, und auf den durch Volkswahl, weil der directe Abstamm Aarons ausgestorben war, die hohenpriesterliche Würde überging (1 Mach. 2, 1 ff.; 14, 29). — 5. Der Sohn eines Absalom, einer der Wenigen, welche bei dem Machabäer Jonathan in dessen größter Gefahr aushielten (1 Mach. 11, 70). — 6. Der Sohn des Machabäers Simon und Enkel des gleichnamigen Großvaters, welcher mit dem Vater und einem Bruder von des erstern Schwiegervater Ptolemäus erschlagen wurde (1 Mach. 16, 14). — 7. Zwei Vorfahren Jesu im Stammregister des hl. Lucas (Luc. 3, 25. 26). [Kaulen.]

Mathesius, Johann, vertrauter Anhänger Luthers und Verfasser der Predigten über Luthers Leben, zu Rochlitz in Sachsen 1504 geboren, studirte einige Zeit an der Universität Ingolstadt, hielt sich sodann zu München und auf dem Schlosse Odelzhausen auf, kam, von Luthers Schriften eingenommen, um 1529 nach Wittenberg, um Theologie zu studiren, wurde hier Luthers mehrjähriger Tischgenosse, erhielt im J. 1532 das Schulrectorat und später (1541) das Pastoramt im Joachimsthale und blieb dort bis zu seinem Tode 1565. Mathesius hielt es, gleich allen damaligen Protestanten, für seine Hauptaufgabe, vor Allem eifrig wider das Papstthum zu predigen; dabei konnte er aber nicht umhin, unter vielen Klagen einzugestehen, daß trotz des neuen Evangeliums die Leute immer ärger würden, und schreibt die Ursache nicht mit Unrecht den Predigern der Solafides zu. Gegen Ende seines Lebens hatte er schreckliche Aengsten auszustehen; diese hielt er für Anfechtungen des Satans, der ihn zum Abfalle von Gottes Barmherzigkeit und vom Glauben an das Blut Christi habe zwingen wollen. Er hinterließ sehr viele Predigten, darunter 17 Predigten vom „Anfang, Leben, Lehr, Bekenntniß und seligen Abschiede Martini Lutheri", die Bergpostille Sarepta (1562), einen Tractat von der Rechtfertigung, eine dem Kaiser Maximilian II. dedicirte sonn- und festtägliche Postill über die Evangelia, Historie von Lehr, Leben und Sterben und Auferstehung Jesu Christi, die Lieder „Aus meines Herzens Grunde" und „Herr Gott, der du mein Vater bist" u. s. w. Mathesius gehörte unter Majors (s. d. Art.) Anhänger. Ein Nachkomme von ihm, Balthasar Mathesius, hat 1705 sein Leben in deutscher Sprache herausgegeben. (Vgl. Döllinger, Reformation II, 127 ff.; Ledderhose, Das Leben des M. Joh. Mathesius, des alten Bergpredigers im Joachimsthale, Heidelb. 1849.) [Schrödl.]

Mathew, P. Theobald, O. Cap., irischer Ordensmann, gewöhnlich der Mäßigkeitsapostel genannt, war 10. October 1790 zu Thomastown in Tipperary geboren, ward früh verwaist, erhielt seine Erziehung im College zu Kilkenny, trat 1807 in das Seminar zu Maynooth, verließ dasselbe im folgenden Jahre, um Kapuziner zu werden.

ward 1814 zum Priester geweiht und erhielt seinen ersten Wirkungskreis an der Kirche seines Ordens zu Cork. Hier erlangte er bald eine große Popularität durch seine Pflichttreue in der Seelsorge, durch seine Beredsamkeit und seine Sorge für die Armen. Er konnte Freischulen für beide Geschlechter stiften und wegen vieler bei den Begräbnissen vorkommenden Ungehörigkeiten einen eigenen Kirchhof nach dem Vorbild des Père Lachaise in Paris anlegen. Angesichts der tiefgesunkenen Lage aber, worin er die niederen Volksklassen in Irland erblickte, ward das große Werk seines Lebens bald das Unternehmen, seine armen Landsleute moralisch und bürgerlich zu heben. Als die Hauptursache der Verkommenheit, in welcher sich die armen Iren befanden, erkannte er das Laster der Trunksucht, und so richtete er seine ganze Thätigkeit auf die Bekämpfung dieses Grundübels. Er stiftete zuerst 1838 in Cork einen Verein, dessen Mitglieder sich zu gänzlicher Enthaltung von geistigen Getränken verpflichteten (s. d. Art. Mäßigkeitsvereine). Derselbe umfaßte bald, dank seiner feurigen Wirksamkeit, 15 000 Mitglieder bloß in der Stadt und erstreckte sich auch weit über das umliegende Land. Dieser Erfolg veranlaßte ihn, seine Thätigkeit allmälig über die ganze grüne Insel, später auch nach Liverpool, Manchester, London und Glasgow, überhaupt nach den Sammelpunkten der irischen Bevölkerung in England, Schottland und selbst in der neuen Welt auszudehnen. Die Wirkung, welche seine begeisternde Thätigkeit hervorbrachte, hatte etwas ebenso Wunderbares wie seine ganze Erscheinung. Er war ein rüstiger, hochgewachsener Mann, der die Menschenfreundlichkeit selbst zu sein schien, nach Sitte des Landes nicht in den Ordenshabit, sondern in einfachen schwarzen Priesteranzug gekleidet. Bis 9 Uhr Morgens war er für jedermann zu sprechen; dann las er die heilige Messe, kam bis Mittag seinen priesterlichen und gesellschaftlichen Pflichten nach und hielt hierauf Versammlungen, welche gewöhnlich bis zum Einbruch der Nacht dauerten und zu welchen Alle ohne Ausnahme Zutritt hatten. In diesen wurden regelmäßig gegen 20 Reden theils von ihm, theils von jedem Andern, der sich meldete, gehalten, und jeder der 10 000—100 000 Anwesenden hörte eine lange Reihe derselben geduldig an. Die Grundsätze, welche er vertrat, stellte er überall nur als allgemein christliche auf und vermied sorgfältig jede Abschweifung auf das confessionelle oder politische Gebiet. Wie ihm die Zähigkeit seiner keltischen Natur so außerordentliche Anstrengungen bei äußerst mäßiger Lebensweise erlaubte, so machte er auch sehr glücklich von dem Mutterwitz Gebrauch, der allen Iren zu Gebote steht. Ein anglicanischer Geistlicher hatte die Befürchtung ausgesprochen, „Father" Mathew wolle die Leute katholisch machen. Darauf antwortete er in einer großen Versammlung von Geistlichen und Laien jeder Confession: „Ich nehme es dem Manne nicht übel, daß er eine solche Befürchtung hegt und ausspricht. Ich muß nur bemerken, daß ich absichtlich in Wort und That alles vermeide, was eine solche Befürchtung hervorrufen könnte, und daß ich mich hierzu für verpflichtet halte. Denn ich bin berufen, die Leute nüchtern zu machen; wollte ich sie nun auch katholisch machen, so würde ich mir meine Hauptaufgabe unmöglich machen; es würden dann viele Protestanten nicht mehr zu mir kommen, während sie mir jetzt von ihren eigenen Predigern zugeführt werden. Nein, wie fest ich auch überzeugt bin, daß wir Katholiken das wahre Christenthum haben, und wie sehr ich auch wünsche, daß alle Menschen zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen, so werde ich euch doch nicht katholisch machen; wenn das sonst keiner thut, so müßt ihr es selbst thun." Diese mit größtem Beifall und Gelächter aufgenommenen Worte können erklären, daß die Protestanten überall sich ebenso zu ihm drängten wie die Katholiken; die anglicanischen Reverends erschienen vor ihm auf der Rednerbühne oder legten öffentlich vor ihm knieend das Gelübde der temperance ab. Die Zahl der in seinen Verein aufgenommenen teatotallers läßt sich auch nicht annähernd bestimmen; einen Maßstab dafür gibt, daß sich einmal 20 000 an Einem Tage, ein anderes Mal 100 000 innerhalb zweier Tage zum Eintritt meldeten. Die durch ihn geweckte Begeisterung war eine so nachhaltige, daß in Irland eine große Anzahl von Branntweinbrennereien den Betrieb einstellen mußten. Obgleich bei der Aufnahme auch große Summen Geld als freiwillige Opfer in seine Hände flossen, so war er doch wegen unerschöpflicher Wohlthätigkeit genöthigt, sich in Schulden zu stürzen und zuletzt selbst in's Schuldgefängniß zu wandern. Die Beihilfe reicher Verehrer befreite ihn jedoch bald aus demselben, und in richtiger Würdigung seiner Verdienste gewährte ihm die Regierung von da an ein Jahresgehalt von 300 Pfund Sterling (6000 Mark) bis zu seinem Tode, der am 8. December 1856 zu Queenstown erfolgte. Mit dem Aufhören seiner persönlichen Wirksamkeit erlosch wohl die von ihm angefachte Begeisterung insoweit, daß nicht mehr alle zu seinem Verein Gehörigen die gelobte vollständige Enthaltsamkeit übten; allein die Früchte seiner Thätigkeit sind bis heute in Irland sichtbar, insofern das Laster der Trunksucht dort bedeutend abgenommen und der Charakter der niederen Stände eine viel solidere Gestalt angenommen hat. Mathew's Versuch, auf der Heimkehr von Amerika auf den Viti-Inseln das Christenthum zu begründen, blieb ohne nachhaltige Folgen. [Kaulen.]

Mathilde, die hl., Gemahlin des deutschen Königs Heinrich I. und Mutter des Kaisers und Königs Otto I., stammte aus dem Geschlechte des Sachsenfürsten Widukind und hatte zum Vater den Comes Dietrich, der in der Villa Enger bei Herford wohnte, zur Mutter aber Reinhilda, die Tochter eines dänischen Vaters und einer friesischen Mutter. Ihre Erziehung genoß Mathilde im

Kloster Herford unter ihrer gleichnamigen Großmutter von väterlicher Seite, welche daselbst Abtissin war. Herzog Otto der Erlauchte von Sachsen, der Bruder des sächsischen Großgrafen (Herzogs) Ludolf, nach dem das Haus der Ludolfinger benannt wird, hatte zwei Söhne, Thankmar und Heinrich, und da er von der Schönheit und den trefflichen Eigenschaften der jungen Mathilde hörte, schickte er, um sich davon zu überzeugen, zuerst den Grafen Ditmar in's Kloster. Dieser bekam sie mit Anwendung von List zu sehen, worauf dann Heinrich selbst mit glänzendem Gefolge vor dem Kloster erschien und um Mathilde warb. Bald folgte (909) die Hochzeit; zur Morgengabe schenkte Heinreich seiner Gemahlin alles zur Stadt Walhausen Gehörige. Nach Otto's Tod (912), welchem Heinrich succedirte, und nach des letztern Erhebung zum König der Deutschen wurde Mathilde nicht stolz oder eitel, und wenn sie auch öffentlich in Seide und Edelgestein erschien, so bewahrte sie doch dabei ein gottgefälliges, demüthiges und liebreiches Herz, stahl sich Nachts oft von der Seite ihres Gemahls zum Gebet weg und legte gerne für Unglückliche und Gefangene Fürbitte ein. Ihren Kindern Otto, Heinrich, Bruno, Gerberga und Hadwida gab sie eine treffliche Erziehung und war die Seele des schönen Familienlebens, das Eltern und Kinder umschlang, wobei Mathilde nur den einen Fehler sich zu Schulden kommen ließ, daß sie für ihren Sohn Heinrich eine zu große Vorliebe hatte. Am Sterbebette dankte ihr Heinrich, ihr Gemahl (gest. 936), daß sie seinen Zorn oft besänftigt, ihm zu allem Guten Rath gegeben, ihn zur Barmherzigkeit angeleitet habe. Ehe sie noch ihren Thränen über Heinrichs Tod freien Lauf ließ, war es ihre erste Sorge, daß sogleich für Heinrichs Seele das heilige Meßopfer entrichtet werde; erst dann eilte sie zur Leiche und goß ihren Schmerz in heißen Thränen aus. Zu diesem nie versiegenden Schmerz gesellte sich bald ein neuer. Dem König Heinrich folgte als Herzog und König nicht sein Sohn Heinrich, wie es Mathilde wünschte, sondern Otto, der ältere Sohn, infolge dessen der alte Zwist zwischen den zwei Brüdern sich mehr und mehr verschlimmerte. Hatte Mathilde durch ihre Vorliebe für den jüngern Sohn den Samen zum Bruderzwist ausgesät, so war jetzt sie es auch, welche sich alle Mühe gab, die entzweiten Herzen allmälig zu versöhnen. Mathilde konnte nun wieder ungestört ihrem Hange zu Werken der Frömmigkeit und Milde Folge leisten. Mit unbeschreiblicher Andacht wohnte sie der heiligen Messe bei, bei der sie jedesmal Brod und Wein opferte. Speise und Schlaf genoß sie nur nach Nothbedarf und war beim Hahnenschrei oft schon mit dem ganzen Psalter fertig. Selten sah man sie erzürnt, nie übermäßig trauernd oder lachend. Von ihren Einkünften spendete sie freigebigst an Arme und Diener Christi. Allein ihre Freigebigkeit, ihre Mildthätigkeit zogen einen schweren Sturm über sie herbei. Es verbreitete sich das Gerücht, sie habe ungeheure Summen angehäuft und den königlichen Schatz durch ihre überschwänglichen Ausgaben für die Armen gänzlich erschöpft; Otto glaubte daran, und selbst Heinrich wurde an der Mutter irre. Zuletzt verließ sie die ihr von ihrem Gemahle geschenkten Güter und zog sich in ihre Heimat zurück. Mit der Mutter zog aber der Segen von Otto und Heinrich weg; allerlei Unglücksfälle kamen über sie. Da beredeten Priester und weltliche Große die Gemahlin Otto's, Edith, sie möge doch Otto bewegen, die Mutter wieder zurückzurufen. Otto schickte eine glänzende Gesandtschaft an Mathilde ab, eilte ihr dann selbst entgegen, stieg, als er sie erblickte, sogleich vom Pferde und bat auf den Knieen um Vergebung. Weinend flehte auch Heinrich um Verzeihung. Mathilde wurde nun wieder in alle ihre Ehren und Güter eingesetzt; seitdem störte nie mehr ein Mißklang die Einigkeit und Liebe der königlichen Familie. An anderen Prüfungen fehlte es indeß Mathilden nicht. Die größte nach dem Tode ihres Gemahls war der Tod ihres geliebten Sohnes Heinrich, des Herzogs von Bayern (955). Seit dieser Zeit vertauschte sie die königlichen Kleider mit Trauergewändern und entsagte allen irdischen Freuden. Ihre Hingabe an Gott und ihre Mildthätigkeit um Christi willen erhielt jetzt noch einen höhern Schwung. „Denn zweimal des Tages", erzählt ihr vortrefflicher Biograph, „speiste sie die Armen und gab von ihrem eigenen Tische die besten Gerichte den Nothdürftigen. Aber was Wunder," ruft der Biograph aus, „daß sie gegen Menschen so wohlthätig ist, da sie auch den Hahn, der die Gläubigen zum Dienst Gottes aufweckt, und die Vögel nährt?" Wohin immer sie reiste, ließ sie neben dem Wagen her Wachskerzen für die Oratorien und Speisen für die Armen auf dem Wege tragen. Wenn sie im Wagen dem Gebete oder der Lectüre oblag oder etwas schlief, so durfte ihre treue Dienerin Richburga keinen Armen ohne Gruß oder Gabe vorüberziehen lassen. Wo immer sie sich im Winter aufhielt, da sorgte sie dafür, daß unter jedem Dach täglich die ganze Nacht hindurch das Feuer brannte, und zugleich ließ sie unter freiem Himmel ein Feuer unterhalten, damit die Vorübergehenden sich wärmen könnten und in der Finsterniß der Nacht ein wohlthätiges Licht leuchte. Vorzüglich war es der Samstag, an welchem sie allwöchentlich als am Vorabende des Sonntags und dem Sterbetage ihres unvergeßlichen Gatten ihrer Mildthätigkeit die Krone aufsetzte; sie ließ dann für die Armen Bäder zubereiten, wobei sie oft die Dienste einer Bademagd verrichtete, und übersandte den Kranken das Beste von der königlichen Tafel. An Feiertagen las sie in heiligen Büchern oder ließ sich daraus vorlesen. An Werktagen pflegte sie Handarbeiten zu verrichten, und hatte sie, gehindert durch Liebeswerke, nichts arbeiten können, so nahm sie doch vor Tisch und bei demselben stehend irgend eine Arbeit vor, um, wie sie sagte, das Brod nicht umsonst zu essen. Da

die herrliche Frau wohl wußte, daß damals vorzugsweise von den Klöstern alles Gute ausging, wie sie ja selbst eine der schönsten Blüten dieser Institute war, nahm sie sich auch der Klöster sehr an und stiftete neue Klöster zu Quedlinburg, Nordhausen, Pölde und Enger. Für so viel Edles und Heiliges, das sie wirkte, empfing sie schon hienieden einen Theil des Lohnes. Zwar mußte sie auch ihrem jüngsten Sohne Bruno, dem ausgezeichneten Erzbischof von Köln (s. d. Art.), im J. 965 in's Grab schauen; allein in der tiefsten Ehrfurcht und der zartesten Liebe Otto's und seiner zweiten Gemahlin, der hl. Adelheid, gegen sie, im fröhlichen Kreise ihrer heranblühenden Enkel und Enkelinnen und in der glorreichen Regierung und Erhebung Otto's zum römisch-deutschen Kaiser fand sie einen reichen Ersatz. Im Nonnenstifte Nordhausen sahen sich Mathilde und Otto zum letzten Male. Nachdem sie ihm nochmals recht dringend dieses Stift empfohlen, hörten sie mit einander die heilige Messe, und weinend begleitete dann die Mutter den Sohn zum Pferde. Als dann Otto, der schon im Begriffe stand, abzureiten, hörte, daß die Mutter in der Kirche die Stellen küsse, wo er gestanden, eilte er nochmals zurück und kniete neben ihr nieder. Gottergeben stand nun die Mutter auf und entließ den Sohn im Frieden Christi. Noch einmal besuchte Mathilde alle ihre Klöster. Im Gefühle des nahen Todes begab sie sich dann nach Quedlinburg, um hier an der Seite ihres Gemahls Heinrich begraben zu werden. Sterbend gab sie ihrer Enkelin Mathilde, der spätern Abtissin daselbst, heilsame Lehren. Man mußte sie zur Erde auf ein ausgebreitetes Cilicium legen und ihr Haupt mit Asche bestreuen. So starb sie am 14. März 968. Etwa ein Jahrzehnt nach ihrem Tode wurde im Kloster Nordhausen ihr Leben beschrieben und dem Kaiser Otto II. gewidmet (Vita antiquior, ed. Koepke, Mon. Germ. SS. X, 575). In demselben Kloster entstand dann auf Geheiß ihres Urenkels, des Kaisers Heinrich des Heiligen, eine Neubearbeitung dieses Lebens (Vita Mahthildis reginae, Mon. Germ. SS. IV, 283 sq.; Migne, PP. lat. CXXXV, 889 sq.; Boll. Mart. II, 358 sq.; eine deutsche Uebersetzung gab Jaffé in den Gesch.-Schr. der deutschen Vorzeit Heft 35). Der Mönch Widukind von Corvey feierte ihr Andenken durch ein herrliches Elogium (Mon. Germ. SS. III, 465 sq.). (Vgl. die Einleitung bei den Bollandisten l. c.; G. Weck im N. Lauf. Magazin XLVIII, 1871, 193 ff.; Jahrbb. der deutschen Gesch. unter Heinrich I. und Otto I.) [Schrödl.]

Mathilde (Editha?) von Schottland, Gemahlin des Königs Heinrich I. von England (1100—1135) und zugleich die einzige schottische Prinzessin, welche je auf dem Throne Englands saß, war die 1079 geborene Tochter des Königs Malcolm Canmore und der Margaretha Atheling. Ihr Vater fiel 1093 bei der Belagerung eines Schlosses; gleichzeitig verlor sie ihre fromme Mutter. Was diese und ihr ausgezeichneter Beichtvater Turgot für Mathildens Erziehung gethan, ward vollendet in der Abtei Romsey unter der Leitung der berühmten Abtissin Christina, einer Tante Mathildens. Hier waren sie und ihre Schwester lange Zeit Pflegetöchter der Nonnen und lernten nicht nur Lesen, Musik u. dgl., sondern auch das, was zu einem gottgefälligen Wandel gehört. Später lebten sie mit der Tante in der Abtei Wilton, welche von der Gemahlin Eduards des Bekenners für schwarze Benedictinerinnen und gleich Romsey mit der Bestimmung, daß die jedesmalige Abtissin aus königlichem Geblüte sein müsse, gegründet worden war. Nachdem Mathilde zwei vortheilhafte Heiratsanträge abgelehnt, trat 1100 der eben zur Herrschaft gelangte Heinrich I. als dritter Freier auf. Die Abtissin Christina war gegen diese Heirat, und da Mathilde den Schleier getragen, ergaben sich Schwierigkeiten. Die Angelegenheit war von großer politischer Wichtigkeit, indem Heinrich I. durch die Heirat mit einer Tochter des alten Königshauses seinen Thron am besten befestigen und die alte unheilbringende Eifersucht zwischen Angeln und Normannen besänftigen konnte. Anselm von Canterbury (s. d. Art.) wurde aus der Verbannung zurückgerufen, um in dieser Sache Rath zu schaffen. Er veranstaltete im Herbste 1100 eine Synode zu Lambeth, welche den Entscheid gab, da Mathilde weder durch ein Gelübde der Eltern noch durch eigene Wahl sich dem Nonnenstande gewidmet habe, stehe es ihr frei, eine Ehe einzugehen. Matthäus von Paris behauptete später, Mathilde sei allerdings eine Gott geweihte Nonne gewesen, wonach die Ehe derselben sacrilegisch hätte sein müssen — allein die vorhandenen Acten der Synode, sowie alle anderen Historiker entkräften sein Zeugniß völlig. Dagegen ist gewiß, daß nach Beseitigung der rechtlichen Bedenklichkeiten sich bei Mathilde moralische einstellten; doch fand am Martinstag 1100 (11. November) ihre Verehelichung und Krönung in der Westminsterabtei statt. Die Heirat war von den segensreichsten Folgen für England. Zwar dauerte der Investiturstreit noch einige Jahre, und bekanntlich mußte Anselm von Canterbury noch einmal 1105 in die Verbannung wandern; allein nach dieser Zeit hatte der Kirchenfriede Bestand. Heinrich I. lebte im besten Einvernehmen mit dem zurückgekehrten Primas und regierte so, daß die Engländer noch heute seines Lobes voll sind. Vergleicht man das frühere Leben und Gebahren dieses Königs in kirchlichen Dingen mit seinem spätern, so müßte man auf den wohlthätigen Einfluß, den die fromme Gemahlin auf ihn ausübte, aufmerksam werden, wenn auch keine bestimmten historischen Zeugnisse dafür vorlägen. Solche liegen aber vor, und schon ihre eigenen Briefe (wovon 6 einer englischen Ausgabe von Anselms Werken beigedruckt sind) beweisen, daß sie als die tauglichste und wirksamste Vermittlerin zwischen Anselm und Heinrich I., zwischen Kirche und Staat dastand. Mathilden und ihrem von ihr hochverehrten geistlichen Vater zumeist ver-

dankte die Kirche, daß in England das Kirchenrecht Geltung hatte, und daß namentlich auch die Ehelosigkeit des Clerus durchgesetzt wurde. Heinrich I. brachte die herabgekommenen Universitäten Cambridge und Oxford wieder in die Höhe, gründete die Bisthümer Carlisle und Ely, die Abteien Hithe, Reading und Cirencester, sowie die Propstei Dunstan. Mathilde selber stiftete in London zwei Spitäler (St. Giles in the Fields und Christ-Church) und stattete dieselben auf das Reichlichste aus. Sie starb frühzeitig, am 1. Mai 1118, zu Westminster, tief betrauert von ihrem gerade in der Normandie Krieg führenden Gatten und von allen Klassen des Volkes, dem sie durch ihre Tugenden und ihre Weisheit vorgeleuchtet. Sie wurde in der Westminsterabtei zur Rechten ihres königlichen Onkels, Eduards des Bekenners, beigesetzt. Ueber die Zahl ihrer Kinder sind die Chronisten nicht einig. Zwei Söhne, Wilhelm und Richard, verloren ihr Leben bei einer Rückkehr aus Frankreich angesichts der heimatlichen Küste durch Schiffbruch; ihre 1104 geborene Tochter Mathilde (eigentlich Alice oder Adelheid) wurde später die Gemahlin Kaiser Heinrichs V. und hatte lange Zeit ein sehr bewegtes, jedoch glücklich endendes Leben. Heinrich I. selbst heiratete später Alice von Löwen, welche kinderlos blieb. (Vgl. A. Strickland, Lives of the Queens of England, from the Norman Conquest, 4. edit., London 1854, I, 105 to 165.) [Hägele.]

Mathilde, Markgräfin von Tuscien oder nach ihrem festen Bergschlosse bei Parma von Canossa, war geboren im J. 1046. Ihr Vater, Markgraf Bonifatius, galt als der reichste und mächtigste Fürst Italiens; ihre Mutter Beatrix war die Tochter Friedrichs von Lothringen und Base Kaiser Heinrichs III. Bonifaz ward 1052 aus Privatrache ermordet, und Beatrix heiratete nun 1055 Gottfried den Bärtigen von Nieder-Lothringen. Kaiser Heinrich, der den Lothringer haßte, strebte selbst nach Bonifatius' Erbe, und da er besorgte, Gottfried könne ihm in Italien ähnliche Schwierigkeiten erregen wie am Niederrhein, führte er Beatrix und Mathilde gefangen mit sich über die Alpen nach Deutschland. Aber schwer erkrankt, berief er Herzog Gottfried zu sich, gab ihm sein Weib und Mathilde zurück und bat ihn, seinem Sohne die Lehenstreue zu wahren. Mathilde erhielt unter der Leitung ihrer Mutter eine treffliche Erziehung. Sie war zweimal verheiratet, zuerst mit dem Sohne ihres Stiefvaters, Gottfried dem Buckligen von Nieder-Lothringen, der schon am 26. Februar 1076 ermordet ward, dann 1089 mit dem kaum 18 Jahre alten Welf (V.) von Bayern. Beide Ehen scheinen nie vollzogen zu sein und wurden offenbar nur eingegangen, um Mathilden eine Stütze bei ihren Kämpfen gegen die Feinde der Kirche zu bieten. Gottfried war nur je nach drei oder vier Jahren einmal nach Italien gekommen; Welf aber verließ sie 1095 gänzlich, vielleicht weil er sich in der Hoffnung auf ihr Erbe getäuscht sah, und hing seitdem Heinrich IV. an. Da ihre Geschwister, eine Schwester Beatrix und ein Bruder Friedrich, schon früh (1055) starben, so ward Mathilde mit dem Tode ihrer Mutter Beatrix (18. April 1076) die einzige Erbin eines großen Länderbesitzes in Lombardien und Tuscien, gerade beim Beginne des Kampfes zwischen Heinrich IV. und Gregor VII. Nur durch ihr Gebiet führte der Weg von Norden nach Rom; er war geöffnet für alle Freunde des Papstes, geschlossen für alle Gegner desselben. Schon vorher hatte sie thätigen Antheil an der Regierung genommen. Im J. 1074 hatte Gregor den Plan, den Kreuzzug mit der Kaiserin Agnes, mit Beatrix und Mathilde zu unternehmen. In demselben Jahre hatte sie auf Wunsch des Papstes mit Beatrix der Synode in Rom beigewohnt und Hilfe gegen die Normannen gebracht. Im J. 1075 nahm sie an der Synode theil, auf der Wibert von Ravenna verurtheilt und entsetzt wurde. Auf ihre Bitte ward Cencius von Gregor VII. begnadigt. Dieß waren die ersten Dienste, „welche Bonifatius' ausgezeichnete Tochter dem Apostelfürsten leistete, sie, die bald nachher durch viele gottgefällige Dienste die Tochter des hl. Petrus genannt zu werden verdiente" (Bonitho). So lange wie möglich suchte Mathilde, als die geborene Vermittlerin, als „gemeinsame Tochter des hl. Petrus und des Königs", als Verwandte Heinrichs IV. und ergebene Freundin des Papstes, den Frieden zwischen König und Papst zu erhalten oder herzustellen. Sie theilte dem Papste Heinrichs Sinnesänderung mit und veranlaßte ihn, dem Könige freudigen Dank dafür zu sagen (7. December 1074). Als dann Gregor VII. sich auf den Weg zum Augsburger Reichstag begab, erhielt er von ihr das Geleit und fand auf die Kunde, daß Heinrich schon in Vercelli weile, Schutz im Schlosse zu Canossa. Hier wohnte er drei Monate und ward von Mathilde wie von „einer zweiten Martha" bedient. Als Gregor seine Umgebung, vor Allen Abt Hugo von Clugny und die Gräfin Mathilde, von der Aufrichtigkeit der Reue und der Kirchenbuße Heinrichs überzeugt sah, als sie ihn tadelten und über seine Strenge murrten, als Mathilde auf Heinrichs Bitte sich für ihn verwendete, da hatte er die feste äußere Deckung für die Lösung Heinrichs vom Banne gefunden (28. Januar 1077). Aber bald wurde des Kaisers Unehrlichkeit offenbar; er würde Mathilde selbst gefangen genommen haben, wenn sein Anschlag nicht verrathen worden wäre. Als dann der Bann Heinrich wiederum getroffen (1080), wurde Mathilde der bewehrte Arm der Kirche Gottes. „Unzertrennlich stand sie dem Papste zur Seite", Gregor wie seinen Nachfolgern Victor III., Urban II., Paschalis II. Mit der fast sichern Aussicht auf gemeinsamen Untergang verknüpfte sie ihr Geschick mit dem der Päpste, und setzte ihre Schätze, ihre Truppen, ihre Länder, ihre Person muthig und gottvertrauend für das Ziel ihres Lebens, für den Sieg des gregorianischen Systems ein. Dreißig

Jahre führte sie unerschütterlich den Kampf, wohnte selbst vielen Treffen bei, führte oft selbst ihre Truppen. Als es Heinrich nicht gelang, sie der Sache des Papstes abwendig zu machen, wandte er sich mit aller Kraft gegen sie und ihre Besitzungen. Ihre Dörfer wurden erobert, ihre Burgen gebrochen, Lucca und Pisa fielen in Heinrichs Hände: Mathilde aber, ganz auf sich allein angewiesen, blieb fest. Damals, als Heinrich im Winter 1082 wieder vor Rom zog, bestimmte sie den Abt von Canossa, den ganzen Kirchenschatz von 700 Pfund Silber und 9 Pfund Gold für den Papst zu opfern, nachdem sie selbst schon einmal 200 Pfund Silber gesendet hatte. Eine hohe Anerkennung ihrer Macht und Thätigkeit gibt ihr der Dichter auf Heinrichs Seite (Petrus Crassus?), der sie beschimpfen will, indem er nach der Einnahme der Leostadt (im Juni 1083) durch Heinrich dem Papste jubelnd entgegenhält: „Mathildens Macht vermag nichts mehr und kann dir nicht mehr helfen.“ Als dann Heinrich 1084 auf der Flucht vor Robert Guiscard Rom und Italien verließ (Juni 1084), mußten ihm die Lombarden versprechen, den Kampf gegen Mathilde fortzuführen. Mathilde aber gewann sofort einen großen Sieg bei Sorbaria im Gebiete von Modena; Eberhard von Parma, der Führer der Lombarden, ward gefangen; Lucca und Pisa wurden infolge des Sieges zurückerobert; Anselm von Lucca, bisher flüchtig und nur von Mathilde gehalten, übernahm im Auftrage des Papstes die kirchliche Verwaltung von halb Oberitalien.

Nach dem Tode Gregors VII. zeigte sich Mathilde thätig, die rechtmäßigen Bischöfe in ihre Sitze Reggio, Modena, Pistoja einzuführen und den Papst Victor III. in Rom zu halten. Als Victor bald starb (16. September 1087), drängte Mathilde die Cardinäle zu einer schnellen Neuwahl. Diese fiel am 12. März 1088 auf den thatkräftigen, ganz im Sinne Gregors vorgehenden Cardinalbischof Otto von Ostia. Da die Fortschritte, welche die Sache Heinrichs in Deutschland machte, die päpstliche Partei in Besorgniß versetzte, schloß Mathilde, mit Gutheißung des neuen Papstes Urban II., ihre zweite Ehe mit Herzog Welf. König Heinrich sammelte jetzt alle Kräfte, um sie zu vernichten. Ihre Erbgüter vertheilte er unter seine Getreuen. Mantua gewann er durch Verrath, bald auch Ferrara und alles Land diesseits des Po. Aber einen Zug gegen Canossa wußte Mathilde zu vereiteln, indem sie muthig den Deutschen entgegenzog; sie gewann das Treffen und erbeutete beim Siege sogar das kaiserliche Banner. Sie verhalf der zweiten Gemahlin Heinrichs, Praxedes, zur Flucht; sie stützte Konrad, der sich gegen seinen Vater Heinrich erhob und zum Könige der Lombardei gekrönt wurde (Herbst 1093); sie stiftete einen Bund lombardischer Städte auf 20 Jahre, gewann 1101 wieder Ferrara, 1103 Parma, kurz vor ihrem Tode 1114 auch Mantua. Paschalis II. behauptete durch sie die ganze Lombardei. Während ihrer letzten Jahre regierte sie in Frieden ihre Länder, die damals „neben der bayrischen Ostmark die geordnetsten, blühendsten und beglücktesten der Christenheit“ waren. Sie starb am 24. Juli 1115, 69 Jahre alt, in Bondeno bei Modena, nachdem sie 7 Monate krank gelegen. Ihr Geld vertheilte sie an Arme, Kirchen und Klöster. Sterbend küßte sie das Kreuz mit den Worten: „Dich hab' ich allzeit geliebt; jetzt, bitte ich, tilge meine Sünden.“ Sie ward zuerst in der Kirche der Benedictiner zu Polirone begraben, 1635 aber auf Befehl Urbans VIII. nach Rom in die Peterskirche übertragen, wo sie ein prächtiges Grabmal von der Hand Bernini's erhielt.

Wie sie im Leben die eifrige und selbstlose Verfechterin der Sache der Kirche blieb, so stellte sie dauernd ihre ganze Macht dem Papstthum zur Verfügung. Schon 1077 bei der Anwesenheit Gregors in Canossa vermachte sie der Kirche ihre sämmtlichen reichen Gebiete von Ceperano bis Radicofani, und als dieser Schenkungsact verloren ging, erneuerte sie ihn unter Paschalis II. am 17. November 1102. Freilich gelangten auch diese Länder nie völlig in den Besitz der Kirche; das Mathildische Erbe wurde den Päpsten noch lange Zeit bestritten, einzelne Theile desselben wurden ihnen ebenso, wie ein Theil der alten Schenkungen von Pipin bis Heinrich II., stets vorenthalten. Gfrörer sucht die ganze Markgrafschaft Canossa als päpstliches Lehen, welches nach jenen Schenkungen der Kirche von Rechts wegen gehöre, zu erweisen und ihre genauen Grenzen zu bestimmen (VI, 795—804). Ueber die Thatsache der Schenkung selbst kann kein Zweifel sein. „Jeder Verständige“, sagt Leo (Gesch. von Italien, Hamburg 1829, I, 479), wird Tiraboschi (Memorie Modenesi I, 140 sg.) beistimmen, wenn er behauptet, die Schenkung selbst sei zweifellos; denn die Ansprüche der Kirche wurden zu früh nach Mathildens Tode geltend gemacht und in Bezug auf Mathildens Allode mit zu geringem Nachdrucke bestritten, als daß daran, das Ganze sei ein erdichtetes Vorgeben des römischen Hofes gewesen, zu denken wäre.“ Luden (IX, 615) findet es unbegreiflich, wie die Urkunde von 1077 verloren gehen konnte. Leo aber hält die Urkunde von 1102 „ohne Weiteres für erdichtet“, weil Mathilde auch nach 1102 die freie Verfügung über ihre Besitzungen übe und niemand das Original gesehen habe. Schon lange vor Leo hatte Daunou, der kenntnißreiche, aber mit giftigem Haß gegen die Kirche arbeitende Sammler in den päpstlichen Archiven, als Geheimarchivar Napoleons, dasselbe hervorgehoben (Essai histor. sur la puiss. temp. des Papes, Paris 1818, I, 154; anonym erschienen), aber auch erklärt, von allen Schenkungen an die Kirche sei die Mathildens die meist authentische und die reichste. Die Päpste haben wie die Kirche immer ihren Besitz öfter und schwerer zu vertheidigen, als die weltlichen Fürsten mit ihrer Rücksichtslosigkeit und ihren Verbindungen, und es lassen sich wohl Gründe

dafür denken, daß Mathilde auch nach der Schenkung auf den Wunsch des Papstes selbst die Herrschaft wieder übernahm. Gregor VII. (Briefe vom 4. März 1074 und 25. August 1076) und Anselm rühmen sie, daß sie nicht nach ihrem Wunsche in's Kloster gehe. Mathilde als Fürstin half der Kirche mehr, als wenn die Kirche auch ihr Erbe noch hätte vertheidigen müssen. Vergabte sie vielleicht neben Afterlehen auch einzelne ihrer der Kirche geschenkten Allodien, so kamen diese Vergabungen mittelbar der Kirche zu gute, und außerdem vermehrte sie ihre Allodien noch. Lämmer hat die Cartula Comitisse Matilde super concessione bonorum suorum facta Rom. Ecclesie, wie sie Cencius Camerarius gibt, mit dem Text bei Muratori verglichen und die Lesarten gegeben. Nach Daunou verwahrt man noch die Urkunde in Rom (er verweist auf St. Marc, Abrégé de l'Histoire d'Italie IV, 1231—1316; Hergenröther, K.-Gesch., 3. Aufl. II, 234, verweist auf Appendix ad Ph. L. Dionysii op. de vaticanis cryptis auctoribus Sarti et Settelenis, Rom. 1844). Von den gleichzeitigen Schriftstellern erwähnen Donizo und Petrus von Monte Casino die Schenkung.

Das ganze kraftvolle Wirken und feste Eintreten für die Kirche ruhte bei Mathilde auf einer tiefen innern Frömmigkeit. Nur ihre Liebe zur bedrängten Kirche, für die sie in der Welt mehr wirken konnte, hielt sie ab, ihrem Herzenswunsche gemäß selbst in ein Kloster zu treten. Aber den Klöstern blieb sie hold. Mit ihrer Mutter Beatrix gründete sie St. Andreas in Mantua, Frassinoro bei Mantua; reiche Schenkungen machte sie an St. Zeno in Verona, an das Kloster zum heiligen Erzengel Michael in Mantua, an die Kirche von Pisa, an das Kloster Nonantula, an die Kirche zum hl. Jacob in Bondeno, vor Allem an ihr Lieblingskloster Polirone; Monte Casino hatte Zollfreiheit in ihrem ganzen Gebiete. Ihr Leben zeigt den Erfolg von Gregors VII. Bemühungen, ihr etwas von seinem Geiste, seiner Andacht zum allerheiligsten Sacramente, seiner Liebe zur heiligen Jungfrau, seiner äußersten Opferwilligkeit und Begeisterung für die Kirche einzuflößen. Sie besaß eine hohe Bildung und beschäftigte sich mit wissenschaftlichen Dingen mitten im Kriegslärm. Sie verstand Deutsch, sprach Französisch, schrieb Latein und wußte sich ihren Truppen, Deutschen, Italienern, Lothringern, Russen und Britten, allen in ihrer Sprache, verständlich zu machen. Kein Bischof, sagt ihr Biograph, lag eifriger dem Studium ob als sie. Der Besitz und Gebrauch von Büchern war ihr eine liebe Gewohnheit, und sie besaß viele Bücher mit prächtigen Bildern. Sie kannte und übte die Gebote des Evangeliums und die Satzungen der Kirche, aber auch die des weltlichen Rechts. Dem Rechtsgelehrten Werner gab sie den Auftrag, eine neue Ausgabe der Romana, der Pandecten Justinians, zusammenzustellen. Anselm von Canterbury schickte ihr seine Meditationes, und der Papst rühmt ihre trefflichen Anlagen. — Wie Gregor, so fand auch Mathilde bei den Schriftstellern ihrer Zeit eine verschiedene Beurtheilung, je nach dem Parteistandpunkte. Die Gegner der Kirche schoben ihrer männlichen Ausdauer und ihrem selbstlosen Opfermuthe ihre eigenen niedrigen Motive unter. Wibert, der Gegenpapst, erklärte ihr Verhältniß zu Anselm von Lucca, ihrem Beichtvater, wie die Wormser Synode ihr Verhältniß zu Gregor, aus sinnlicher Leidenschaft. Männer aber wie Gregor und Anselm und Frauen wie Mathilde geben ihren Gegnern nicht solche Waffen in die Hände, begehen nicht das, dessen Bekämpfung sie ihr Leben widmen, ohne der Vernichtung anheimzufallen. Gegen so kühne Folgerungen sagt Daunou mit Recht: „Zarte Neigungen lassen sich einem Hildebrand am wenigsten vorwerfen." „Sie liebte und ehrte Anselm, wie der Apostel Johannes die Mutter Gottes", sagt Anselms Biograph, und Anselm gibt ihr in seiner Antwort an Wibert mit der schärfsten Zurückweisung des Vorwurfs ein glänzendes Lob. Gregors unablässige Sorge für ihr Seelenheil, seine Gebete für sie, sein und Mathildens Leben erwiesen schon damals nach Lambert allen vernünftig Denkenden klarer als das Licht jenen Vorwurf als böswillige Erfindung, als welche er auch immer seitdem gegolten hat (s. Schöber, Vorwürfe und Anklagen gegen Gregor VII., Nordhausen 1873, 4). In der Schrift De unitate ecclesiae weist der durchaus auf Heinrichs Seite stehende Verfasser (Walram von Naumburg) jenen Vorwurf als Nachtheil bringend selbst zurück und bezieht sich darauf, daß Mathilde zu seiner Zeit (1093) noch, im achten Jahre nach Gregors Tode, für sein System kämpft (ed. Schwenkenbecher II, 116). „Sie verehrte Gregor mit wunderbarer Zuneigung", weil sie ihn verstand. Er nennt sie die geliebteste, die theuerste Tochter des hl. Petrus in den Briefen an sie selbst, wie in den Briefen a Heinrich IV., die Kaiserin Agnes, Bischof He mann von Metz die gemeinsame Tochter, und sah zu ihm hinauf wie zu einem Vater. „Heite Antlitzes, ruhigen Sinnes, in Glück und Ungl unwandelbar, nicht erregt durch das Glück, n verwirrt durch das Unglück, ein Schrecken der gerechten, milde den Gerechten, gehorsam den schöfen", wie ihr Biograph von ihr rühmt, sie da, „die edelste der Frauen". Gewohnt, zu schen wie zu gehorchen, nennt sie sich in der kunden demüthig „Mathilde, von Gottes G das, was sie ist", oder „wenn sie etwas ist" sie Frömmigkeit und Recht. Wohl einmal m über die scheinbar große Strenge des P milde bittend für Cencius und Heinrich I scheint sie als „die treue Magd und würdig ter des hl. Petrus", „reich und berühmt w Frau in jenen Tagen, eifernd für die R und tugendhaft, wie niemand im Laien „die Frau mit dem männlichen Sinne", kaum ein Fürst das ganze Land beherrsch Herzogin", „die ausgezeichnete, die große mit der Kaiser Heinrich V. keine Frau

gleichen schien. Nennt Wibert von Ravenna sie die Jezabel, so gilt sie den modernen Schriftstellern mit Bonitho als die Judith des Neuen Bundes. Man wundert sich, daß ihr Canonisationsprozeß nie eingeleitet sei (Damberger), und nennt sie ausdrücklich „eine Heilige" (Gfrörer). „Die große Gräfin" war würdig, dem großen Gregor VII. zur Seite zu stehen.

Quellen sind die beiden Vitae bei Muratori, SS. rer. Ital. V, 1335; die gereimte Vita Donizo's auch in Mon. Germ. SS. XII; dann die Briefe Gregors; die Vita Anselmi und die sämmtlichen unter Gregor VII. genannten Schriftsteller. Von der Neuausgabe der Schriftsteller des Investiturstreites, von denen die für Heinrich in Goldasts Apologie, die für den Papst bei Gretser gesammelt sind, liegt als erster Band vor: Libelli de lite imperatorum et pontificum, Hannov. 1891. Aeltere Darstellungen finden sich bei Fiorentini, Memorie della Gran-contessa Matilda, ed. Mansi, Lucca 1756, mit Urkunden; Orti, Vita della contessa Matilda di Canossa, Verona 1831; neuere Werke sind: Tosti, La contessa Matilda e i Romani Pontefici, Firenze 1859; Pannenborg, Studien zur Geschichte der Herzogin Mathilde von Canossa, Göttingen 1872; Gfrörer, Papst Gregorius VII. und sein Zeitalter II, 423 ff.; V, 398; VI, 760 ff. 806 ff.; VII, 572 ff. 732 ff. 813 ff. 842. 869. Die anderen Werke s. unter Gregor VII. Ueber die beiden Gottfried s. Höfler, Deutsche Päpste II, 30 ff., und Allgem. deutsche Biographie IX, 464 ff. [W. Felten.]

Mathusala (מְתוּשֶׁלַח), im A. T. einer der Patriarchen aus Seths Linie, Sohn Henochs, Vater Lamechs und Großvater Noe's (Gen. 5, 21 ff. 1 Par. 1, 3. Luc. 3, 37). Er ist zu unterscheiden von dem aus Kains Linie stammenden **Mathusael** (מְתוּשָׁאֵל), der ebenfalls einen Sohn Lamech hatte und in der Septuaginta denselben Namen Μαθουσάλα führt (Gen. 4, 18). [Kaulen.]

Mathuriner, s. Trinitarier.

Matrikel der Armen, s. Mensa pauperum.

Matrikel der Geistlichen heißt das Verzeichniß, welches den Personalbestand der an einer Cathedral-, Collegiat- oder Pfarrkirche angestellten und bepfründeten Cleriker enthält. Von jeher nämlich wurden die an einer Hauptkirche (titulus) bleibend angestellten Cleriker, zum Unterschiede der nur aushilfsweise gebrauchten oder bloß eine Zeitlang in einer fremden Pfarrei oder Diöcese commorirenden Geistlichen, Clerici intitulati genannt und in das Verzeichniß (matricula) der an der betreffenden Kirche beamteten Geistlichen eingetragen, daher clerici immatriculati i. e. ecclesiae matrici adscripti. [Permaneder.]

Matris Dei clerici regulares, s. Johannes Leonardi.

Matthäi, s. Leonhard Matthäi.

Matthäus, der Apostel und Evangelist, ist nach der kirchlichen Ueberlieferung der Verfasser des ersten canonischen Evangeliums. I. Lebensumstände. Matthäus, dessen Name von Einigen durch Geschenk Gottes, von Anderen durch Geschenkter übersetzt wird, war ein Zolleinnehmer zu Capharnaum (9, 9 ff.). Er hieß auch Levi, denn der Bericht des ersten Evangelisten über die Berufung Matthäus' (a. a. O.) entspricht durchaus dem der beiden anderen Synoptiker (s. Marc. 2, 14 ff. Luc. 5, 27 ff.) über die Berufung Levi's. Auch führen die letzteren in ihrer Apostelliste (Marc. 3, 18. Luc. 6, 15; vgl. Apg. 1, 13) keinen Levi, sondern nur einen Matthäus an, der im Matthäus-Evangelium (10, 3) den Beinamen der Zöllner hat. Auch das christliche Alterthum hat stets Levi und Matthäus als dieselbe Person anerkannt. Eine Ausnahme machte nur der Valentinianer Herakleon (s. Clem. Alex. Strom. 4, 9); diesem sind Grotius, Ewald, Hilgenfeld und einige Andere gefolgt. Daß Matthäus oder Levi, wie er als Zöllner und Jude hieß, von Geburt ein Jude war, ist bei einem vom Herrn berufenen Apostel selbstverständlich. Marcus (2, 14) nennt seinen Vater Alphäus. Daraus haben Euthymius, Credner u. A. geschlossen, daß Matthäus ein Bruder des hl. Jacobus, eines Sohnes von Alphäus (s. Matth. 10, 3. Marc. 3, 18. Luc. 6, 15), gewesen sei. Da aber Matthäus weder von der heiligen Schrift noch von der Tradition zu den Verwandten des Herrn gezählt wird und der Name Alphäus häufig vorkam, ist der Schluß ungerechtfertigt. In den Apostellisten bei Marcus und Lucas nimmt Matthäus die siebente, bei Matthäus die achte Stelle ein. Die heilige Schrift erwähnt seinen Namen zuletzt unter denen, welche nach der Himmelfahrt Jesu im Obergemach zu Jerusalem versammelt waren (Apg. 1, 13). Ueber sein späteres Leben haben wir nur wenige, überdieß unsichere und zum Theil widersprechende Nachrichten. Nach Clemens von Alexandrien (Paedag. 2, 1) hat er ein strenges, ascetisches Leben geführt und sich des Fleischgenusses enthalten. Zuerst predigte er in Palästina seinen Landsleuten (Clem. Alex. l. c.; Euseb. H. E. 3, 24, 6. Vgl. Iren. Adv. haer. 3, 1, 1). Danach wirkte er wahrscheinlich in Aethiopien, d. h. in den Ländern südlich vom kaspischen Meere; wenigstens sagen so Rufin (H. E. 10, 9) und Socrates (H. E. 1, 19). Ambrosius (In Ps. 45, 41) läßt ihn in Persien, Isidor (De vita et morte sanctorum c. 67) in Macedonien, noch Andere (Simon Metaphr. Vita S. Matth. 4. 5) unter den Parthern und Medern das Evangelium verkünden. Die lateinische wie die griechische Kirche verehrt ihn als Martyrer, erstere am 21. September, letztere am 16. November. Nur Herakleon (bei Clem. Alex. Strom. 4, 9) sagt, er sei eines natürlichen Todes gestorben. In Uebereinstimmung mit den Apocryphen (vgl. Lipsius, Die apocr. Apostelgesch., Braunschweig 1884, II, 2, 109 bis 141) berichtet Nicephorus (H. E. 2, 41) seinen Martertod in Aethiopien. Er sei an den Boden genagelt und mit einem Feuer umgeben worden;

letzteres ſei wunderbar erloſchen; unmittelbar danach aber ſei Matthäus geſtorben (vgl. Acta Sanct. Sept. VI, 206 sq.).

II. Evangelium. Nach der einſtimmigen Ueberlieferung des chriſtlichen Alterthums hat Matthäus ein Evangelium für Judenchriſten in hebräiſcher Sprache verfaßt. Das älteſte Zeugniß hierfür gibt Papias, Biſchof von Hierapolis, der als Schüler des Apoſtels Johannes (ſ. Iren. Adv. haer. 5, 33, 4; Hier. De vir. ill. c. 18; Euseb. Chron. Olymp. 220) die apoſtoliſche Ueberlieferung über den Urſprung des Evangeliums genau kennen konnte. Er ſagt (Eus. H. E. 3, 39, 16): Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο, ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος. Das Wort λόγια in dieſer viel umſtrittenen Stelle darf nicht mit manchen Neueren (vgl. Holtzmann, Einl. 387) bloß auf göttliche Ausſprüche oder „Herrenworte" bezogen werden, ſondern bedeutet allgemein die göttlichen Offenbarungen in Wort und That. Denn obgleich Papias von Marcus berichtet, er habe τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα, alſo ſowohl die Thaten wie die Reden Chriſti, aufgeſchrieben, nennt er doch das ganze Werk des Evangeliſten κυριακοὶ λόγοι. Auch gab Papias ſeinem eigenen Werke, obwohl es nach Ausweis der bei Euſebius erhaltenen Fragmente auch Mittheilungen über die Wunder des Herrn enthielt, den Titel Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις. Euſebius ſelbſt nimmt keinen Anſtand, den Ausdruck λόγια bei Papias auf das ganze Matthäus-Evangelium zu beziehen. Er konnte dieß um ſo mehr, als auch Irenäus (Adv. haer. prooem. und 1, 8, 1), Clemens von Alexandrien (Strom. 7, 18) und Origenes (In Matth. 5, 19; 19, 13; 25, 26) die Evangelien λόγια nennen. Eine bloße Sammlung von Chriſtusreden iſt dem ganzen chriſtlichen Alterthum fremd, und dieß beweiſt auf jeden Fall mehr als neuere ſubjective und einander in den Reſultaten widerſprechende Verſuche (vgl. darüber Schanz, Matth. 31 f.), im Matthäus- oder Lucas-Evangelium eine ſolche angebliche Spruchſammlung nachzuweiſen. Gegen das Ende des 2. Jahrhunderts ſagt Irenäus (Adv. haer. 3, 1, 1), Matthäus habe unter den Hebräern in ihrer eigenen Sprache (τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν) ein Evangelium veröffentlicht. Auch Clemens von Alexandrien (Strom. 1, 21), Origenes (bei Eus. Hist. Eccl. 6, 25, 4), Euſebius (Hist. Eccl. 3, 24, 13), Cyrill von Jeruſalem (Catech. 14, 15) und Epiphanius (Haer. 30, 3) bezeugen die Abfaſſung eines Evangeliums durch Matthäus. Damit ſtimmt das Zeugniß der lateiniſchen Väter, von denen Tertullian (De carne Christi c. 22) Matthäus als fidelissimum evangelii commentatorem bezeichnet, überein. Auch die ſehr alten Titel am Anfang des erſten Evangeliums ſchreiben ſowohl in den älteſten Handſchriften des griechiſchen Textes, wie in den älteſten Ueberſetzungen, in der Peſchittho und der Itala, das erſte Evangelium Matthäus zu.

Ebenſo klar ſprechen ſich die Väter dahin aus, daß Matthäus ſein Evangelium für hebräiſche, d. h. paläſtinenſiſche Judenchriſten beſtimmt habe. So ſagt Irenäus (Fragm. 29 in Migne, PP. gr. VII, 1243), das Evangelium ſei πρὸς Ἰουδαίους (vgl. Adv. haer. 3, 1, 1 ἐν τοῖς Ἑβραίοις), Origenes (bei Eus. H. E. 6, 25, 4), es ſei für die, welche aus dem Judenthum glaubten, geſchrieben. Der ganze Inhalt der Ueberlieferung wird dann von Euſebius (H. E. 3, 24, 6) dahin angegeben, daß Matthäus, nachdem er zuerſt den Hebräern (d. h. den paläſtinenſiſchen Judenchriſten) gepredigt und zu Anderen gehen wollte, erſteren ſein in vaterländiſcher Sprache geſchriebenes Evangelium übergeben habe, um ihnen ſo für ſeine Abweſenheit einen Erſatz zu bieten. Ebenſo klar drückt ſich Hieronymus (De vir. ill. c. 3) aus: Matthaeus, qui et Levi, ex publicano apostolus, primus in Judaea propter eos, qui ex circumcisione crediderant, evangelium Christi . . . composuit. — Endlich bezeugen die Väter auch, daß das Evangelium in hebräiſcher Sprache geſchrieben worden ſei. Von dem Zeugniß bei Papias und Irenäus war bereits die Rede. Pantänus (ſ. Eus. H. E. 5, 10, 3) fand in Indien (d. h. im Oſten von Arabia felix) das Matthäus-Evangelium bei Chriſten, denen es Bartholomäus Ἑβραίων γράμμασιν zurückgelaſſen hatte. Origenes bemerkt (l. c.), das Evangelium ſei γράμμασιν ἑβραϊκοῖς geſchrieben. Aehnlich drücken ſich Euſebius (3, 24, 6 πατρίῳ γλώττῃ), Cyrill von Jeruſalem (l. c. ἑβραΐδι γλώσσῃ), Epiphanius (Haer. 30, 3 ἑβραϊστὶ καὶ ἑβραϊκοῖς γράμμασιν) und Hieronymus (De vir. ill. 3 hebraicis literis verbisque) aus. Schegg (Evang. nach Matth. I, 13) will den Ausdruck „hebräiſch" in dieſen Zeugniſſen von der heiligen hebräiſchen Schriftſprache verſtanden wiſſen. Allein hebräiſch iſt hier gleichbedeutend mit „ſyrochaldäiſch" oder „ſamaritaniſch". Denn dieſes heißt im Neuen Teſtament ἡ ἑβραὶς διάλεκτος. Ueberdieß verſtanden die damaligen Juden ihre heiligen Bücher nur, wenn ſie ihnen aramäiſch erklärt wurden (vgl. Cornely, Introd. 39, 1). Die hebräiſche Abfaſſung des Matthäus-Evangeliums iſt erſt von Erasmus und dem Cardinal Cajetan beſtritten worden. In neuerer Zeit iſt beſonders Hug für den griechiſchen Urſprung des Evangeliums eingetreten, und die meiſten proteſtantiſchen Exegeten theilen ſeine Anſicht. Dagegen hat Gla (Die Originalſprache des Matthäus-Evangeliums, Paderborn 1887) die Berechtigung der Ueberlieferung von einer urſprünglich aramäiſchen Abfaſſung von Neuem dargethan. Man hat geſagt, die Zeugniſſe der Väter ſeien von Papias abhängig, dieſer aber ſei nach Euſebius (H. E. 3, 3, 13) ein Mann von beſchränktem Geiſte geweſen. Allein Erſteres iſt in keiner Weiſe erwieſen. Origenes z. B. beruft ſich ausdrücklich für ſeine Anſicht auf die allgemeine Ueberlieferung, die er ſchließlich gerade ſo gut kennen konnte als Papias. Das Urtheil, welches Euſebius über Papias fällt, bezieht ſich auf deſſen chiliaſtiſche

Anschauungen und hat ihn nicht abgehalten, das Zeugniß als entscheidend für die Aechtheit des Matthäus- und Marcus-Evangeliums anzuführen. Es gehörte für Papias auch gar kein besonderer Geist dazu, die apostolische Ueberlieferung zu kennen und etwa das hebräische Evangelium der Nazaräer oder Ebioniten nicht mit dem ursprünglichen Matthäus-Evangelium zu verwechseln. Weiterhin hat man die griechische Abfassung des Evangeliums aus der angeblich allgemeinen Verbreitung des Griechischen in Palästina im ersten Jahrhundert beweisen wollen. Allein wenn auch die bezüglichen Ausführungen, namentlich von Hug (Einl. II, § 10), richtig wären, so würde daraus nur folgen, daß Matthäus griechisch geschrieben haben könnte, nicht, daß er wirklich so geschrieben habe. Die Masse des Volkes hat aber sicher in der apostolischen Zeit aramäisch gesprochen. Weßhalb hätte sonst nach den Evangelien der Heiland mit dem Volke nur in „hebräischer" Sprache verkehrt? Weßhalb wären die Targumim zu den alttestamentlichen Schriften verfaßt worden? Dem gefangenen Paulus gelang es dadurch, daß er das Volk „hebräisch" anredete, Gehör zu finden (s. Apg. 22, 2; vgl. ebd. 21, 40). Auch Josephus redete bei der Belagerung Jerusalems durch Titus das Volk hebräisch an (Bell. jud. 5, 9, 2; 6, 2, 1). Aus dem nur griechisch erhaltenen Matthäus-Evangelium kann ebenfalls kein Beweis gegen die Ueberlieferung, daß dasselbe ursprünglich aramäisch geschrieben war, entnommen werden. Denn der Umstand, daß der griechische Text sprachrichtig und flüssig geschrieben ist, erklärt sich völlig durch die Geschicklichkeit des Uebersetzers, und an Phrasen von semitischem Typus fehlt es nicht. So z. B. kommt das hebraisirende καὶ ἰδού gegen dreißigmal vor. Allerdings folgen die Citate aus dem Alten Testament nicht immer genau dem hebräischen Urtext, aber ebenso wenig stimmen sie alle, wie bei der behaupteten ursprünglichen Abfassung in griechischer Sprache zu vermuthen wäre, mit der Septuaginta überein. Vielmehr ist das Verhältniß so, daß im Großen und Ganzen die vom Evangelisten in der Erzählung angewandten Citate dem hebräischen Texte des Alten Testamentes, die in den Reden der Septuaginta entsprechen; dabei muß aber der gedächtnißmäßigen freien Citirweise der Hebräer Rechnung getragen werden. Es scheint, daß schon vom Verfasser die auch in Palästina verbreitete Septuaginta bei seiner ihm mit allen Hebräern gemeinsamen freien Citirweise mit berücksichtigt wurde, der Uebersetzer aber in den eigenen Anführungen des Evangelisten deren ursprünglichen Charakter möglichst zu erhalten suchte (s. Schanz 20 ff.). Wie dem auch sei, so zeigt schon der einfache Thatbestand, daß aus dem Zustand der Citate kein sicherer Schluß für oder gegen den hebräischen Ursprung des Evangeliums gezogen werden kann. — Das hebräische Original verlor mit der Zerstörung Jerusalems seine Bedeutung. Aber auch schon vor derselben war es für die Judenchristen in der Diaspora nur in einer griechischen Uebersetzung von Werth. Somit mußte sich schon sehr früh der Wunsch nach einer solchen Uebersetzung rege machen. Zur Zeit des Apostels Johannes, aus dessen Mund Papias seine Nachricht empfangen hatte, gab es allerdings noch keine authentische Uebersetzung. Denn damals übersetzte jeder die λόγια, so gut er konnte (Eus. 3, 39). Bald danach muß aber die griechische Uebersetzung, die als authentisch anerkannt wurde, entstanden sein. An mehrere Uebersetzungen zu denken, verbietet der Ausspruch des hl. Hieronymus (De vir. ill. c. 3): quis postea (evangelium Matthaei) in graecum transtulerit, non satis certum; es ist hier nur von einem, nicht von mehreren Uebersetzern die Rede. Einige ältere Zeugen (so die Synopsis sacrae Scripturae und wenige griechische Handschriften) halten den Apostel Jacobus, den Bruder des Herrn, andere (z. B. Theophylact) den Apostel Johannes, neuere Gelehrte (z. B. Bengel, Glaire, Bisping, Reischl) den Apostel Mattthäus selbst für den Uebersetzer. Bei derartigen unbeweisbaren Ansichten hat man sich zum guten Theil von dem Gedanken leiten lassen, daß schon in früher Zeit eine Uebersetzung durch einen Apostel am besten ihre allgemeine Annahme erkläre. Denn der griechische Text ist bereits von allen Vätern, welche überhaupt Matthäus verwerthen, so besonders auch von Justin (s. die Stellen bei Kirchhofer, Quellensammlung zur Gesch. des neutest. Canons, Zürich 1844, 80 ff.; Charteris 114 foll.) benutzt und als canonisches und inspirirtes Buch angesehen worden.

Das von den Vätern und der ältesten Kirche überhaupt dem Apostel Matthäus zugeschriebene Evangelium ist identisch mit dem canonischen Evangelium, welches in der Vulgata an erster Stelle steht. Dieß ergibt sich theils aus inneren, theils aus äußeren Gründen. Schon die Art und Weise, in welcher Matthäus in diesem Evangelium erwähnt wird, findet ihre natürliche Erklärung bei der Annahme, daß das Evangelium von ihm herrührt. Denn die Evangelisten pflegen (vgl. Eus. Demonstr. evang. 3, 5, 84) das zu verschweigen, was sie selbst ehrt, das aber zu erwähnen, was zu ihrer Verdemüthigung gereicht. Das erste Evangelium ist nun aber das einzige, welches in der Apostelliste den Namen Matthäus mit dem demüthigenden Zusatz der Zöllner anführt (10, 3) und zugleich, anders wie Marcus (3, 18) und Lucas (6, 15), den Namen Matthäus nach, nicht vor Thomas stellt. Auch wird das Gastmahl, welches nach Lucas (5, 29) Matthäus oder Levi nach seiner Berufung dem Herrn gab, von dem ersten Evangelisten (9, 9 f.) nur nebenher und ohne Nennung des Gastgebers berichtet. Weiterhin läßt sich nicht verkennen, daß das Evangelium ursprünglich für palästinensische Leser geschrieben war. Allerdings werden die Ausdrücke Emmanuel, Golgotha, Eli, Eli, lamma sabacthani (1, 23; 27, 33. 46) im griechischen Text erklärt. Das sind aber nur Ausnahmen, die vom Uebersetzer oder

einem Spätern herrühren, während manche hebräische Ausdrücke, wie z. B. Raca, Corbona (5, 22; 27, 6. Vgl. Marc. 7, 11; 15, 42), ohne jede Erklärung gebraucht, jüdische Gebräuche und die Geographie Palästina's als bekannt vorausgesetzt werden. Bloß in diesem Evangelium heißt Jerusalem die heilige Stadt (4, 5; 27, 53), und in ihm wird weit mehr Bezug auf das Alte Testament genommen als in irgend einem andern Evangelium. Denn Matthäus führt 43, Marcus nur 18, Lucas nur 19, Johannes nur 12 Texte direct aus dem Alten Testament an. Während die übrigen Evangelisten das messianische Reich als Reich Gottes bezeichnen, wird es auch in seiner Darstellung auf Erden von Matthäus mit Vorliebe „das Himmelreich" genannt, ein Ausdruck, der ganz dem gewöhnlichen Gedankenkreis jüdischer Christen entspricht (s. Kaulen, Einl. 392 f. 395; Cornely, Introd. 53 sq.). Es kann aber kein bloßer Zufall sein, daß sich gerade in dem ersten Evangelium alle diese Momente zusammenfinden.

Nach der Angabe der Väter hat Matthäus sein Evangelium für palästinensische Judenchristen geschrieben. Heutzutage wird trotz der abweichenden Ansichten über die Tendenz des Evangelisten (vgl. Schanz 37 ff.; Holtzmann 391 ff.) fast allgemein die Bestimmung des Evangeliums für Judenchristen zugegeben, und nur vereinzelt (s. Schegg, Weiß, Aberle) noch daneben eine Bestimmung für Juden geltend gemacht. Es ergibt sich auch aus inneren Gründen, daß das Evangelium nicht zu einem rein historischen, sondern zu einem den Bedürfnissen der Judenchristen entsprechenden dogmatischen Zwecke geschrieben wurde, nämlich zum Beweise, daß Jesus Christus der im Alten Testamente verheißene Messias sei. Die Erfüllung des Gesetzes und der messianischen Weissagungen in der Person Jesu ist der Faden, der sich durch das ganze Werk zieht. Da nach den Propheten der Messias von David und Abraham abstammen sollte, beginnt das Evangelium mit der Abstammung Jesu als des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams. Daß sich aber die messianischen Weissagungen im Leben und Sterben Jesu erfüllt haben, wird sehr häufig durch förmliche Hinweisungen auf Prophetenworte, die mit Bemerkungen, wie z. B. „Dieß ist geschehen, damit erfüllt werde, was von dem Herrn durch den Propheten gesagt worden ist", eingeleitet werden (vgl. 1, 22; 2, 5. 15. 17. 23; 3, 3 ꝛc.), gezeigt. Da aber gegen den messianischen Charakter Jesu die Nichtanerkennung desselben durch die Juden und deren Obere und deren eigene Verwerfung zu sprechen schien, zeigt Matthäus weiterhin, daß auch dieß ebenfalls der prophetischen Vorhersagung gemäß sei und daß die Juden durch ihre Schuld verworfen wurden; deßhalb wird der Widerspruch der Pharisäer und Schriftgelehrten so genau geschildert und ihre Schuld dargelegt. Von vornherein wird ihre Nachlässigkeit und Gleichgültigkeit durch den Eifer der Magier beschämt (2, 1 ff.) und noch am Schluß des Evangeliums hervorgehoben (28, 11 ff.), daß die Juden selbst nach der Auferstehung Jesu, welche sie nicht läugnen konnten, das Volk durch Bestechung der Wächter vom Glauben abhalten wollten. Einen Glauben wie den des heidnischen Hauptmanns zu Capharnaum oder den des cananäischen Weibes hat der Herr in Israel nicht gefunden (s. 8, 5; 15, 28. Vgl. 11, 21 ff.; 12, 38 ff.; 16, 1 ff. ꝛc.). Deßhalb werden auch vom Aufgang und Niedergang der Sonne Viele kommen und mit Abraham, Isaac und Jacob zu Tische sitzen, die Söhne des Reiches aber hinaus in die Finsterniß geworfen werden (s. 8, 11 f.; 21, 43 ꝛc.). Dieser vorgenannte Zweck erklärt auch die Wahl des Inhaltes und die Anordnung desselben in diesem Evangelium. Es werden vorzüglich diejenigen Wunder und Reden Jesu mitgetheilt, welche am besten seinen messianischen Charakter erklären. Deßhalb wird die Thätigkeit des Herrn in Judäa kaum erwähnt, um so ausführlicher aber die in Galiläa berichtet, weil diese nebst der Kindheit und dem Leiden Jesu die meisten für den genannten Zweck dienlichen Momente darbot. Um den Beweis zu verstärken, hat der Evangelist häufig die Begebenheiten und Reden nicht in ihrer chronologischen Reihenfolge dargestellt, sondern nach ihrer logischen Ordnung gruppirt. So hat er z. B. in Kap. 8 und 9 zahlreiche Wunder des Herrn zusammengestellt und mit einander durch die unbestimmten Ausdrücke τότε, καὶ ἐγένετο ꝛc. verbunden. Ueberhaupt ist zu bemerken, daß die im Evangelium oft vorkommenden Bemerkungen: in jenen Tagen, in jener Zeit, danach u. dgl. oft bloß ganz allgemein gebraucht sind (vgl. Cornely 65 sq.).

Daß das erste canonische Evangelium von Matthäus herrührt, ergibt sich auch weiterhin aus den Zeugnissen kirchlicher wie nicht kirchlicher Schriftsteller der ältesten Zeit. Diejenigen Fälle, wo Stellen des ersten Evangeliums als heilige Schrift angeführt oder bloß aus demselben bekannte Begebenheiten als Offenbarungsthatsachen behandelt werden, beweisen natürlich an sich nur das große Ansehen und die Verbreitung desselben, nicht seine Abfassung durch Matthäus. Bereits der Barnabas-Brief (4, 14) führt Matth. 22, 14 mit den Worten ὡς γέγραπται (vgl. dazu Schanz 7, 2) als heilige Schrift an. Clemens von Rom (1 Cor. 46) citirt Matth. 26, 24, der hl. Ignatius (Ad Polyc. 2) benutzt Matth. 10, 16, Polycarp (Ad Philipp. 6) Matth. 26, 41. Auch die neu entdeckte Didache (vgl. besonders c. 8. 15) enthält mehrere deutliche Beziehungen auf das Evangelium. Unter den Apologeten redet Justinus ausdrücklich von den Denkwürdigkeiten der Apostel und der Apostelschüler (s. Dial. c. Tryph. c. 103) und erwähnt, daß diese Denkwürdigkeiten Evangelien hießen (Apol. I, 66). Wenn nun auch Einzelnes bei ihm, welches er in Uebereinstimmung mit Matthäus erzählt, z. B. über den bethlehemitischen Kindermord (Dial. 78), aus der mündlichen Ueberlieferung herrühren könnte, so sind doch die Beziehungen

auf Matthäus so zahlreich und die Uebereinstimmung so genau (vgl. z. B. Dial. c. Tryph. c. 76. 107. 120 etc.; Apol. 1, 35 etc.; Westcott, A general survey of the history of the Canon of the N. T., 6. ed., Cambr. and Lond. 1886, 165 foll. u. a.), daß er Matthäus nothwendig benutzt haben muß. Theophilus (Ad Autol. 3, 13) führt Matth. 5, 28 mit den Worten ein: „Die evangelische Stimme lehrt". Athenagoras (Legat. pro Christ. c. 11) führt die Worte Matth. 5, 44 f. an. Seit dem Ende des 2. Jahrhunderts finden sich aber auch viele Anführungen des Evangeliums mit directer Bezugnahme auf Matthäus als den Verfasser. So wird z. B. bei Irenäus (Haer. 3, 9, 1 sqq.) Matth. 1, 23; 2, 15; 3, 3. 7, bei Clemens von Alexandrien (Strom. 1, 21) Matth. 1, 1—17, bei Tertullian (De carne Christi 22. 20) Matth. 1, 1. 16 in dieser Weise verwerthet. Bereits in früher Zeit war das Evangelium in solch allgemeinem Ansehen, daß selbst die Häretiker aus demselben ihre falschen Lehren zu erhärten und in ihrer Polemik gegen die Lehre der Kirche letztere der Fälschung dieses Evangeliums zu überführen suchten. Epiphanius (Haer. 28, 5) sagt, daß die Anhänger Cerinths dieses Evangelium benutzten, Irenäus (Haer. 1, 26, 2), daß die Ebioniten von den Evangelien bloß Matthäus gebrauchten. Nach Hippolytus (Adv. haer. 6, 16) haben die Anhänger des Magiers Simon sich auf Matth. 3, 10 berufen; ebenso thaten die Ophiten, welche überhaupt dieß Evangelium stark benutzten (s. Westcott l. c. 283. 404); die Sethianer spielen auf Matth. 10, 34 an (Hippol. 5, 21). In den clementinischen Homilien finden sich mehrere Citate, welche mit dem Text bei Matthäus übereinstimmen (vgl. Hom. 3, 51 sq. 55; 8, 4; 11, 33; 18, 15; 19, 2. 7). Der Gnostiker Basilides erwähnt die Magier (Matth. 2, 1 ff.) und führt (nach Epiphan. Haer. 24, 5) Matth. 7, 6 an. Irenäus (Haer. 1, 3, 2 sq.) bemerkt, daß der Gnostiker Valentin in der Geschichte des Weibes, welche 12 Jahre am Blutflusse litt und dann vom Herrn geheilt wurde (Matth. 9, 20), Leiden und Erlösung seines zwölften Aeon vorgebildet gesehen und den Ausspruch des Herrn bei Matth. 5, 18 auf seine zehn im Zahlenwerthe des Jota („der kleinste Buchstabe") ruhenden Aeonen angewendet habe (vgl. Tischendorf, Wann wurden unsere Evangelien verfaßt? 4. Aufl. 1880, 45). Auch die Schüler Valentins, Heracleon und Ptolemäus, wie die valentinianische Secte der Markosier, haben das Matthäus-Evangelium benutzt. Ersterer bezieht sich auf Matth. 8, 12 (s. Orig. in Joa., tom. 13, § 59), Ptolemäus aber führt in seinem Briefe an Flora (bei Epiphan. Haer. 33, 3) Matth. 5, 22. 28. 39; 12, 25; 15, 4—6. 17; 19, 6. 8. 17 an, die Markosier (Iren. Haer. 1, 3, 1—5; 1, 8. 2) Matth. 5, 18; 9, 20; 10, 34; 13, 33; 20, 1; 27, 46 und 26, 38. Auch Tatian suchte seine strengen ascetischen Ansichten durch Berufung auf Matth. 6, 19. 22. 30 zu rechtfertigen (s. Clem. Alex. Strom. 3, 12). Daß aber Marcion der Kirche vorwarf, das Matthäus-Evangelium verfälscht zu haben, wissen wir aus Tertullian (Adv. Marc. 4, 9). Endlich haben die Heiden Celsus und der Neuplatoniker Porphyrius ihre Spöttereien und Angriffe auch gegen dieses Evangelium gerichtet; erstere z. B. gegen die Anbetung der Magier und die Flucht nach Aegypten (Matth. 2, 2 ff.), gegen 10, 23 u. s. w.; letzterer gegen Matth. 1, 11; 9, 9 u. a. St. (vgl. Orig. C. Cels. 1, 58. 65 sq. etc.; Hier. Comm. in Dan. 1, 1, und zu Matth. 9, 9). Vgl. überhaupt zu den Zeugnissen kirchlicher Schriftsteller, der Häretiker und der Heiden Kirchhofer 86—122. 357 ff. 334 ff. Charteris 371 foll. 383 foll.; Westcott l. c. 51 foll. 275 foll. 404 foll. Auch Tischendorf a. a. O. 9 ff. 42 ff. 72 ff. führt die wichtigsten Beweisstücke an.

Das Gewicht dieser Zeugnisse aus dem Alterthum wird noch durch die apocryphen Evangelien verstärkt. Zu den ältesten derselben gehört das Protevangelium Jacobi, welches bereits in den ersten Jahrzehnten des 2. Jahrhunderts entstanden ist, und das Evangelium des Nicodemus, dessen erster Theil, die Pilatusacten, bereits von Justin (Apol. 1, 35. 48) und Tertullian (Apol. 21) erwähnt werden. Beide Schriften haben das Matthäus-Evangelium, erstere z. B. in Kap. 21 Matth. Kap. 2, letztere in Kap. 2 und 9 Matth. 27, 19. 44—45 benutzt (vgl. Tischendorf a. a. O. 77 ff.). Am wichtigsten ist aber ohne allen Zweifel für unsere Frage das sogen. Hebräer-Evangelium. Darunter verstehen die Väter, z. B. Irenäus, Clemens von Alexandrien, Origenes, Eusebius, Hieronymus, einen bis in's 4. Jahrhundert existirenden hebräischen Evangelientext, welcher von der Secte der Nazaräer und in einer etwas andern Form, besonders ohne die Kindheitsgeschichte Jesu, von der Secte der Ebioniten gebraucht wurde. Die Mittheilungen daraus in den Schriften der Väter sind gesammelt von Kirchhofer 448 ff.; Hilgenfeld, Nova Testam. extra canonem recept., Lipsiae 1876, IV, 15—38, u. A. Dem Anscheine nach war dieses Evangelium juxta Hebraeos der durch allerhand Aenderungen, Erweiterungen und Umdeutungen, welche die erwähnten Secten in judaisirendem Sinne vorgenommen hatten, verdorbene aramäische Text des Matthäus. Einige hielten es zwar für das eigentliche ächte Evangelium des hl. Matthäus, nicht aber der in solchen Sachen genauer unterrichtete Hieronymus, wenigstens nicht in seinen späteren Schriften. Denn er bemerkt zu Matth. 12, 13 von dem Evangelium juxta Hebraeos vorsichtig, quo utuntur Nazaraei et Ebionitae, quod nuper in Graecum de Hebraeo sermone transtulimus, et quod vocatur a plerisque Matthaei authenticum. Daß es nicht mit dem ächten Matthäus identisch sein kann, zeigen die noch erhaltenen Fragmente, welche einen mehr oder weniger apocryphen Charakter tragen. Es kann auch nicht eine Ueber-

setzung und Bearbeitung des als ursprünglich gedachten griechischen Matthäus (nach Credner, Bleek, Weiß, Holtzmann, Weil u. A.) sein. Denn es ist, von Anderem abgesehen, ein Widerspruch, daß ein hebräisches Evangelium nothwendig gewesen, Matthäus aber dennoch für Judenchristen in Palästina griechisch geschrieben habe. Handmann (Das Hebräer-Evangelium, bei v. Gebhardt und Harnack, Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristlichen Literatur V, Heft 3, Leipzig 1888) hält es für identisch mit den Logia bei Papias, aber für verschieden von dem hebräischen Matthäus. Allein auf jeden Fall zeigen die erhaltenen Fragmente des Hebräer-Evangeliums, daß dasselbe nicht bloß Reden, sondern auch Geschichte enthielt. Sonach hat es mit den λόγια, wenn dieselben als bloße Sammlung der „Herrenworte" aufgefaßt werden, nichts zu thun. Es gibt der erhaltenen Fragmente des Hebräer-Evangeliums zu wenige, als daß aus ihnen selbst ein bestimmter Schluß auf ihre eigentliche Quelle gezogen werden könnte. Jedenfalls ist aber außer dem Lucas-Evangelium (vgl. Ignat. Ad Smyrn. 3, wo Lucas 24, 39 entstellt nach dem Ev. juxta Hebraeos angeführt ist) auch das Matthäus-Evangelium benutzt. (Vgl. Kaulen 400; Weiß, Einl. 496; Holtzmann, Einl. 537; Joh. Chrzaszcz, Die apocryphen Evangelien, insbesondere das Evangelium juxta Hebraeos, 1. Theil, Gleiwitz 1888.) — Seitdem Schleiermacher (in den Theol. Studien und Kritiken, 1832) nicht bloß die von der kirchlichen Tradition ausnahmslos angenommene Priorität des Matthäus-Evangeliums, sondern auch die Einheit desselben geläugnet hat, wird seitens protestantischer Exegeten gewöhnlich behauptet, daß Matthäus von anderen Quellen, etwa von der sogen. Spruchsammlung, den λόγια des Papias, und Marcus, oder von angeblich verloren gegangenen Urevangelien, oder von einer Mischung beider u. s. w. abhängig sei. In welch künstlicher und willkürlicher Weise bei diesen von der historischen Ueberlieferung ganz absehenden Versuchen, den Ursprung unseres Evangeliums zu erklären, bisweilen verfahren wird, zeigt z. B. Scholten (Das älteste Evangelium, aus dem Holländ. von Redepennig, Elberf. 1869). Danach wäre das älteste Evangelium ein ganz kurzes Marcus-Evangelium gewesen; daraus sei der Proto-Marcus entstanden, welcher die Grundlage unseres zweiten Evangeliums bilde. Mittlerweile hatte Matthäus seine λόγια (den Proto-Matthäus) geschrieben. Aus dem Proto-Marcus und dem Proto-Matthäus sei der Deutero-Matthäus und auf dieser Grundlage der Trito-Matthäus, unser jetziges Matthäus-Evangelium, entstanden. Diesem wäre dann der Trito-Marcus, unser jetziges Marcus-Evangelium, gefolgt (vgl. über diese Bestrebungen Schanz 24 ff.; Hilgenfeld, Einl. 454 ff.; Holtzmann, Einl. 347 ff.). Keiner dieser Versuche hat es bis jetzt auch nur zu einer einigermaßen ausgebreiteten Anerkennung gebracht. Vielmehr befestigt sich immer die Ueberzeugung, daß die Grundprincipien einer Methode, welche mit Hintansetzung der historischen Ueberlieferung aus bloß „inneren Gründen" verfährt und zu den widersprechendsten Resultaten kommt, nicht richtig sein können. (Vgl. Thomson, The Gospels, General Introd., in The Speaker's Comm. New Testament I, 1878, p. XIX und p. XXXI.)

Die Haupteinwendungen gegen die Aechtheit des Matthäus-Evangeliums gehen zum Theil von dem angeblichen Widerspruch desselben mit dem Johannes-Evangelium, zum Theil vom Inhalte aus, der die Anschaulichkeit vermissen lasse, chronologisch ungenau sei u. dgl. Ueber den Charakter des Johannes-Evangeliums s. Art. Johannes VI, 1546 f. Der Inhalt des Matthäus-Evangeliums findet seine volle Erklärung in dem Zweck desselben, der keineswegs eine streng chronologische Behandlungsweise des Lebens Jesu erforderte. Daß Matthäus nicht so anschaulich ist wie etwa Marcus (vgl. d. Art.), erklärt sich hinreichend aus seiner Individualität (s. eine Zusammenstellung und Widerlegung der Haupteinwendungen bei Langen, Einl. § 6; Cornely 32 sqq.; Kaulen 400 f.). Die Aechtheit des Evangeliums ist theilweise bestritten worden von den Ebioniten, welche wegen der Lehre von der übernatürlichen Herkunft Christi in Matth. 1, 18 ff. die zwei ersten Kapitel verwarfen, und von Tatian, welcher die Genealogien für unächt erklärte. Im vorigen Jahrhundert hat John Williams (A free Inquiry into the Authenticity of the 1. and 2. Chapters of St. Matthew's Gospel, London 1771), dem sich einige deutsche Rationalisten anschlossen, die Aechtheit der Kindheitsgeschichte Jesu geläugnet. Allein diese Kapitel stimmen nicht bloß in der Ausdrucks- und Behandlungsweise mit den übrigen Kapiteln überein, sondern werden auch im Folgenden vorausgesetzt (vgl. 3, 1 und 4, 13 mit 2, 23). Ueberdieß waren sie schon dem hl. Ignatius, Justinus, Irenäus, Clemens von Alexandrien, Tertullian, Celsus u. A. bekannt (vgl. Kirchhofer 118. 324; Fillion 135).

Daß Matthäus unter allen Evangelisten zuerst geschrieben hat, wird schon von Clemens von Alexandrien (bei Eus. H. E. 6, 14), Origenes (l. c. 6, 25 und Hom. 7 in Jos.), Epiphanius (Adv. haer. 51, 6) und Hieronymus (Comm. in Matth., Prol.) als traditionelle Anschauung ausgesprochen. Ueber das Jahr, in welchem er schrieb, herrscht eine große Meinungsverschiedenheit. Die meisten protestantischen Exegeten nehmen wenigstens mit den Katholiken die Abfassung vor dem Jahre 70 an, während die Bestreiter der Aechtheit des Evangeliums dasselbe um oder nach dem Jahre 100 geschrieben sein lassen. Unter den Katholiken setzen Hug, Maier, Haneberg, Schanz u. A. die Abfassung zwischen 62—67, die meisten aber zwischen 41—45 oder 41—50. Wahrscheinlich ist das Evangelium um das Jahr 41 geschrieben worden. Denn nach Eusebius (H. E. 3, 24, 6) schrieb Matthäus dasselbe vor seinem Weggang aus Palä-

stina, um seinen Landsleuten einen Ersatz für die bisherige mündliche Predigt zu geben. Nach der gewöhnlichen und auch an sich wahrscheinlichen Ansicht fällt aber sein Weggang mit der sogen. „Apostelteilung" zusammen und diese selbst in das zwölfte Jahr nach dem Tode Christi (s. Apollonius bei Eus. H. E. 5, 18 und die Praedicatio Petri bei Clem. Alex. Strom. 6, 5, 43), also in's Jahr 42. Im Gegensatze hierzu scheint die Angabe bei Irenäus (Adv. haer. 3, 1, 1) zu stehen, wonach das Evangelium geschrieben wurde, als Petrus und Paulus zu Rom predigten und die Kirche gründeten. Auf keinen Fall handelt es sich hier bloß um die griechische Uebersetzung des Evangeliums Matthäi im Gegensatz zu der früher entstandenen aramäischen Grundschrift, wie Glaire, Bisping und Bacuez wollen. Denn Irenäus spricht ausdrücklich vom hebräischen Evangelium des hl. Matthäus. Man kann aber auch diese Zeitbestimmung, obgleich Paulus erst im J. 61 nach Rom gekommen ist, nicht wohl erst von dieser oder einer noch spätern Zeit verstehen, da doch die Gründung der römischen Kirche vor der Ankunft des hl. Paulus zu Rom, durch Petrus im J. 42 erfolgt ist (s. Apg. 12,17; vgl. Hundhausen, Das erste Pontificalschreiben des hl. Petrus, Mainz 1872, 9 ff.; Lecler, De romano S. Petri episcopatu, Lovan. 1888, 262 sqq.). Somit dürfte die Angabe des hl. Irenäus von dieser Zeit der eigentlichen Grundlegung der römischen Kirche zu verstehen sein (vgl. Kaulen, Einl. 402; Cornely 76 sqq.). Der Inhalt des Evangeliums widerspricht der Annahme, daß es um das Jahr 41 geschrieben sei, in keiner Weise. Auch damals konnte Matthäus sagen, daß der Acker des Töpfers „bis auf den heutigen Tag" Hakeldama heiße (27, 8), und daß „bis auf den heutigen Tag" die Lüge der Soldaten, die Jünger hätten den Leichnam Jesu gestohlen (27, 15), von den Juden verbreitet werde. Nach Eusebius (H. E. 3, 24) ist das Evangelium in Palästina geschrieben worden. Cosmas Indicopleustes sagt, zu Jerusalem; Genaueres läßt sich aber nicht angeben. Sicher hat Matthäus dort nicht seinen ständigen Aufenthalt gehabt; denn als Paulus nach seiner Bekehrung zum ersten Male Jerusalem besuchte, traf er dort, außer Jacobus, den Bruder des Herrn, nur Petrus (Gal. 1, 18 f.).

Von den griechischen Commentaren zum Matthäus-Evangelium aus patristischer Zeit sind meist nur Fragmente erhalten; die unter Theophilus' Namen erhaltenen Commentariorum in sacra quatuor evangelia libri IV (vgl. Bibl. max. Patr. II, 2, 165 sqq. und sonst) sind unächt und stammen dem Anscheine nach aus dem 6. Jahrhundert (A. Harnack, Der angebl. Evangelien-Commentar des Theophilus von Antiochien, in Texte und Untersuchungen ꝛc. I, 4, Leipzig 1884, 97 ff.). Origenes hatte einen 25 τόμοι umfassenden Commentar zu unserm Evangelium abgefaßt, wovon nur τόμοι X—XVII, die Erklärung von Matth. 13, 35 bis 27, 63 umfassend, erhalten sind (Migne, PP. gr. XIII, 829 sqq.). Besonders werthvoll sind die 90 oder 91 Homilien des hl. Chrysostomus zum ganzen Evangelium (Migne LVII ad LVIII). Von dem Commentar des hl. Cyrill von Alexandrien sind nur Fragmente (l. c. LXXII, 366 sqq.) erhalten. Fragmente aus Apollinarius, Didymus u. A. finden sich in der Catena graecorum patrum in N. T., ed. Cramer, Oxonii 1844. Der älteste lateinische Commentar ist der des hl. Hilarius, Comm. in evang. Matthaei (Migne, PP. lat. IX, 917 sqq.). Das Hauptgewicht ist in demselben auf die allegorische Erklärung gelegt. Ein Commentar des hl. Hieronymus (Commentariorum in ev. Matthaei libri IV, Migne XXVI) ist eilfertig in nur 14 Tagen geschrieben. Von Chromatius sind 18 Tractate in evang. S. Matthaei erhalten (Migne XX, 327 sqq.), die sich aber mit Ausnahme der zwei ersten bloß mit der Bergpredigt befassen. Auch Augustinus hat einen trefflichen Commentar zur Bergpredigt geschrieben (De sermone Domini in monte libri II, Migne XXXIV). Sehr nützlich sind auch seine Libri IV de consensu evangelistarum, sowie die Quaestionum evangelicarum libri II und Quaestiones XVII in evang. sec. Matth. (Migne XXXIV—XXXV). In mancher Beziehung zu den besten lateinischen Erklärungen des Evangeliums gehören trotz ihrer arianischen Tendenz und ihrer vielen apocryphen Erzählungen 44 Homilien, welche lange dem hl. Chrysostomus zugeschrieben, und weil Matth. 13, 13 bis 19, 1 und c. 26—28 fehlen, Opus imperfectum in Matth. genannt wurden. Das Werk (Migne, PP. gr. LVI, 611 sqq.) ist nach Montfaucon (l. c. 607 sqq.) am Ende des 6. oder Anfang des 7. Jahrhunderts von einem Arianer lateinisch geschrieben. Aus dem Mittelalter sind die griechischen Commentare Theophylacts (Migne, PP. gr. CXXIII) und Euthymius' (ib. CXXIX) zu nennen; es folgen dann Beda (Comm. in Matth. libri IV, Migne, PP. lat. XCII, 9 sqq.), Christianus Druthmarus (Expositio in Matth., ib. CVI), Rupert von Deutz (In Matthaeum de gloria et honore filii hominis libri XIII, ib. CLXVIII, 1307 sqq.), worin aber nur die zwölf ersten und vier letzten Kapitel meist in allegorischer Weise erklärt werden. Der hl. Thomas hat das Matthäus-Evangelium nicht bloß in der Catena aurea berücksichtigt, sondern auch eine besondere Expositio in Matthaeum evangelistam (Parmae 1867) hinterlassen. Sehr weitschweifig ist die Erklärung von Alf. Tostatus (Opera, Venet. 1530). Noch immer geschätzt und beachtenswerth sind die Erklärungen von Maldonatus, den beiden Jansenius, Salmeron und Cornelius a Lapide. Aus neuerer Zeit sind auf katholischer Seite besonders zu nennen Schegg, Evang. nach Matthäus, 3 Bde., München 1856—1858; Bisping, Erklärung des Evang. nach Matth., 2. Aufl., Münster 1867; Schanz, Comm. über das Evang. des hl. Matthäus, Freiburg 1879; Mc Carthy, The Gospel of

St. Matthew, Dublin 1877; Mc Evilly, Exposition of the Gospels, Dublin 1877; Fillion, Evangile selon s. Matthieu, Paris 1878; van Steenkiste, Comm. in Evang. secundum Matthaeum, ed. 2, 4 voll., Brugis 1882; auf protestantischer Seite Keil, Comm. über das Evang. des Matthäus, Leipzig 1877; Meyer, Krit.-exeg. Commentar ꝛc. Evang. des Matth., 7. Aufl., herausgegeben von B. Weiß, Göttingen 1883; Mansel and Cook, The Gospel according to St. Matthew, in The Speaker's Comm. New. Test. I, London 1878. (Vgl. noch die im Art. Lucas VIII, 190 f. angegebenen Einleitungswerke, sowie Schanz, Comm. 1—62, und Die Composition des Matth.-Evang., Tüb. 1877.) [J. Felten.]

Matthäus Blastares, s. Blastares.

Matthäus Florigerus, s. Matthäus von Westminster.

Matthäus von Krakau, Bischof von Worms, gehört zu der Reihe hervorragender Gelehrter, welche zur Zeit des großen Schismas nicht bloß in dem engern Universitätskreise, sondern auch im Staate eine bedeutende Wirksamkeit entfaltet haben. Matthäus, zubenannt Notarius (Stadtschreiber), stammte, wie jüngst Sommerlad nachgewiesen hat, aus der polnischen Hauptstadt Krakau und nicht aus dem pommer'schen Adelsgeschlechte der Krokow, wie fast alle ihn erwähnenden neueren Schriftsteller, namentlich auch Lorenz (Deutschl. Gesch.-Quellen, 3. Aufl., II, 368), behaupten. Er war geboren um 1335, ward 1355 Baccalareus, 1367 Magister und später wiederholt Decan in der Artistenfacultät der aufblühenden Prager Hochschule. Im J. 1387 erscheint er zuerst urkundlich als professor s. theologiae daselbst. Neben den akademischen Aemtern versah er, wie eine Handschrift mittheilt, die Stelle eines „Prager Stadtpredigers"; schon Dietrich Engelhus rühmt die Vortrefflichkeit seiner Kanzelreden. Um 1382 hielt er als Haupt einer Gesandtschaft der Universität an Urban VI. eine programmatische Reformrede. Zu Anfang der neunziger Jahre führte ihn ein ehrenvoller Ruf an die 1386 gegründete Heidelberger Hochschule; 1395 trat er in den Verband des dortigen Professorencollegiums und wurde zugleich zum Rath des Kurfürsten Ruprecht II. ernannt, ein Jahr darauf bereits zum Rector gewählt. Nach der Erhebung Ruprechts III. zum römischen Könige (1400) beginnt die staatsmännische Laufbahn des redegewandten und welterfahrenen Professors. Wiederholt erscheint er am Hoflager des Königs in Deutschland und auf diplomatischen Reisen im Auslande. Am bekanntesten sind seine Romfahrt vom Jahre 1403 und seine Ansprachen an Bonifaz IX. zur Erlangung der päpstlichen Confirmation für Ruprecht geworden. Im J. 1405 begrüßte er als Bevollmächtigter Ruprechts den neuen Papst Innocenz VII., und dieser setzte in Verbindung mit dem Könige im Sommer desselben Jahres seine Wahl zum Bischof von Worms durch. Ueber seine bischöfliche Thätigkeit läßt sich, abgesehen von einer Anzahl Friedensacte, wodurch er Streitigkeiten zwischen Stadt und Clerus beilegte, wenig Material erbringen. Höchst wahrscheinlich hat er nicht bloß seine Residenz in Heidelberg beibehalten, sondern auch seine Professorenthätigkeit nicht ganz aufgegeben. Kein Geringerer als Dietrich von Niem hat uns die Nachricht aufbewahrt, daß Gregor XII. Matthäus im J. 1408 zum Cardinalpriester tit. s. Cyriaci in thermis ernannt habe; an der Nachricht ist wohl kaum zu zweifeln, aber ebenso sicher ist, daß Matthäus die Würde nicht annahm. Indeß entwickelte der Siebenzigjährige als Legat Gregors und als Gesandter Ruprechts zum Concil von Pisa in seinen letzten Lebensjahren eine eifrige Thätigkeit für den von ihm als rechtmäßig angesehenen Papst. Am 5. März 1410 verschied er, wohl in Heidelberg, dessen Hochschule er in seinem Testamente reichlich bedachte. — Matthäus war ein sehr fruchtbarer theologischer Schriftsteller; er gehört noch jetzt zu denen, deren Handschriften man am häufigsten auf den Bibliotheken begegnet. Außer biblischen Exegesen, Sermonen und kleinen Gelegenheitsschriften verfaßte er eine Anzahl Erbauungsschriften, von denen besonders genannt sein mögen: De consolatione theologiae; De modo confitendi; De puritate conscientiae; De corpore Christi; De celebratione missae. Nicht völlig sichergestellt ist seine Auctorschaft für das Sterbebüchlein De arte moriendi (verschieden von dem berühmten gleichnamigen Werke des Cardinals Capranica), und noch weniger kann man trotz Sommerlad mit voller Gewißheit sagen, daß Matthäus den scharfen Reformtractat mit dem (später entstandenen) häßlichen Namen De squaloribus curiae Romanae abgefaßt habe. Es bedarf hier noch einer gründlichen, auf Handschriften gestützten Untersuchung. — Literatur. Die fleißige Halle'sche Dissertation von Sommerlad (Matthäus von Krakau, 1891) hat alle vorherigen Lebensbeschreibungen überflüssig gemacht (die Literatur ist dort vollständig citirt); doch ist immerhin zu seiner Würdigung, namentlich vom theologischen Standpunkte aus, noch viel zu thun, da Sommerlad die nur handschriftlich vorhandenen Werke nicht eingesehen hat. Für die Sterbebüchleinfrage vgl. man auch Falk, Die deutschen Sterbebüchlein, Köln 1890; über die Schrift De squaloribus etc. Scheuffgen, Beiträge zur Geschichte des großen Schismas, Freiburg 1889. [Finke.]

Matthäus Parisius, s. Paris, Matthäus.

Matthäus von Vendôme, O. S. B., geb. um 1220, wurde 1258 Abt von St. Denys bei Paris. König Ludwig der Heilige wählte ihn zu seinem Beichtvater wie zum politischen Rathgeber und übertrug ihm zugleich mit Simon de Nesle, als er 1270 seinen Kreuzzug antrat, die Regentschaft des Landes. Auch unter Philipp III. stand Matthäus an der Spitze aller Geschäfte und übernahm beim Tode des Königs zum zweiten Male die Regentschaft. Die angetragenen Bisthümer

Evreux und Tours schlug er aus. Unter ihm wurde der Umbau der Basilika von St. Denys 1281 vollendet. Sein Tod erfolgte am 25. September 1286. (Vgl. Gallia christ. VII, 391 sqq.) [Streber.]

Matthäus von Westminster, englischer Chronist unter Eduard I. Plantagenet, war Mönch in der Westminsterabtei zu London. Sein Tod erfolgte im J. 1307, wie C. Oudin in seinem Commentar De scriptt. Eccl. III, 700, Lipsiae 1722, gegen diejenigen nachweist, welche denselben auf das Jahr 1377 hinausgeschoben haben. Er kommt öfter unter dem Namen Matthäus Florigerus vor, weil er ein aus mannigfaltigen Chroniken zusammengesetztes Geschichtswerk verfaßte, welches Flores historiarum betitelt ist. Dieses sehr umfassende Geschichtswerk hebt vom Anfang der Welt an und geht bis 1307. Die Jahre 1250 oder 1259 bis 1307 sind von Matthäus selbst bearbeitet, und zwar nach Oudins Bemerkung cum tanta sinceritate, veritatis cura et studio, ut multam inde laudem apud aequos rerum aestimatores meruerit, quamvis ob dicendi characterem maxime sordescat, pro more hujus saeculi. Dieses Werk ist viel benutzt worden, theils weil die Quellen, aus denen es geschöpft, Vielen nicht zugänglich waren, theils weil sich bei ihm Alles abgekürzt und zusammengezogen findet. Die vielen Legenden, welche nacherzählt werden, und die aus Klosterchroniken gesammelten Nachrichten verleihen dem Werke ein besonderes Interesse. Ausgaben dieses Werkes erschienen zu London 1567. 1570 und Frankfurt 1601; eine englische Uebersetzung besorgte C. D. Yonge, 2 Bde., London 1853. (Vgl. Lappenberg, Gesch. Englands I, Hamburg 1834, Einleitung.) [Schrödl.]

Matthias, der hl., ohne Zweifel einer der 72 Jünger Jesu (Clem. Al. Strom. 4; Euseb. Hist. Eccl. 1, 12; Hieron. In Catal.), wurde in der Zeit zwischen Christi Himmelfahrt und der Geistessendung an Stelle von Judas Iscariot durch's Loos und unter Gebet zum Apostel erwählt (Apg. 1, 23 ff.). Wie über sein früheres Leben, den Ort seiner Geburt ꝛc. nichts bekannt ist, so sind auch über seine apostolische Wirksamkeit, den Ort, die Zeit und Art seines Todes keine ganz zuverlässigen Nachrichten auf uns gekommen. Nach den griechischen Martyrologien, womit auch Nicephorus (H. E. 2, 40) übereinstimmt, hätte er zuerst in Judäa, dann in Aethiopien das Evangelium gepredigt, daselbst auch ein Bisthum errichtet und sein Leben am Kreuze beschlossen. Gestützt auf die Nachricht in Dorothei Synops.: Matthias in interiore Aethiopia, ubi Hyssus maris portus et Phasis fluvius est, hominibus barbaris et carnivoris praedicavit Evangelium. Mortuus est autem in Sebastopoli, ibique prope templum Solis sepultus, nimmt Cave in seinen Antiquitt. Apost. 743 an, daß Cappadocien mit Aethiopien verwechselt sei, denn nur in Cappadocien sei der bischöfliche Sitz am Ausflusse des Asparus (oder Phasis) und der Hafen Hyssus zu suchen. Es ist hierbei übersehen, daß Aethiopien eine doppelte Bedeutung hat; auch das Land südlich vom kaspischen Meer hieß so, doch wird dieses sonst als Wirkungskreis des hl. Matthäus bezeichnet. (Vgl. Katholik 1864, II, 13.) Während sodann Hippolytus und Isidor (Tractat. de vita et morte sanctorum novi Testamenti c. 80) ihn, ohne daß seines Martertodes Erwähnung geschieht, zu Jerusalem sterben und begraben werden lassen, wurde er nach Anderen von den Juden als ein Gotteslästerer gesteinigt und dann enthauptet (Perionii Vita Apost. 178 sq.); über die Zeit und den Ort seines Martyriums lassen uns die alten Nachrichten noch mehr im Ungewissen. Constantins des Großen Mutter, die hl. Helena, habe die Reliquien des hl. Matthias nach Rom gebracht; einen Theil derselben bewahrt man in der Kirche zum hl. Matthias zu Trier, einen andern zu S. Maria Maggiore in Rom. Das Fest dieses Apostels wird in der römischen Kirche am 24. und je im Schaltjahre am 25. Februar, in der griechischen Kirche dagegen am 9. August gefeiert. Schon frühe hatte man unter Matthias' Namen ein apocryphisches Evangelium (Euseb. H. E. 3, 25); Clemens von Alexandrien erwähnt (Strom. 2, 163; 7, 318) παραδόσεις des hl. Matthias, welche Ueberlieferungen (traditiones, vgl. Hieron. Prooem. commentar. in Matth.) vielleicht mit jenem identisch waren (s. d. Art. Apocryphen-Literatur). (Vgl. Winer, Biblisches Realwörterbuch II; Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christl. Archäologie III, 240 ff.; Boll. Acta SS. Febr. III, 431 sq.) [Fritz.]

Matthias von Neuburg, s. Albert von Straßburg.

Matutinum (Mette) bildet mit den Laudes den der Nachtzeit entsprechenden Theil des canonischen Stundengebetes, das Officium nocturnum, und umfaßt nahezu die Hälfte des Tagespensums. Der Name, welcher allerdings das Gebet aus der Nacht in die Morgenfrühe verlegt, wurde vorherrschend, seitdem dasselbe nicht mehr als Horae nocturnae in der Nacht, sondern mit dem Morgenlobgebet, den Laudes matutinae, vereinigt bei dem Anbruch des Tages gefeiert wurde. Mit Nocturnum oder Nocturnus (sc. cursus) wurden dann entweder die Psalmen des Nachtofficiums allein, oder auch die Psalmen mit den zugehörigen Lesungen bezeichnet. Das ambrosianische Brevier theilt die Matutinalpsalmen in Decurien, statt Nocturnen, ab. Je nach dem Festrang zählt die Matutin eine oder drei Nocturnen; da zu jeder Nocturn drei Lectionen gehören, so wurde vor Alters der Rang der Officien und Feste nach der Zahl der Lesungen bestimmt; das Officium (Festum) trium lectionum entspricht unserm Officium simplex, das andere unserm Officium duplex (bezw. semiduplex). Während das nächtliche Gebet des ferialen, durch einen festlichen Charakter nicht ausgezeichneten Officiums in einem Zuge, einer Nocturn, gehalten wird, beansprucht die höhere Fest-

feier des Sonntags und der Feste drei nächtliche Gebetsstunden (Nocturnen) im Anschluß an die Theilung der Nacht bei den Römern in drei Wachtzeiten (vigiliae). In dieser Theilung entsprechen die Horae nocturnae vollständig den Horae diurnae: die erste Nocturn (zwischen Sonnenuntergang und Mitternacht) der Terz zwischen Sonnenaufgang und Mittag, die zweite Nocturn der Sext, die dritte der Non und endlich die Laudes (Laudes matutinae) der Vesper (Laudes vespertinae); diese Beziehung hat sich im Stundengebete selbst insofern erhalten, als (vom Temporalofficium per annum abgesehen) der Versus der Nocturn als Responsorium in der entsprechenden Hore durchgeführt ist und Laudes und Vesper durchaus gleich gestaltet sind.

Die Matutin wird nach der stillen Recitation von Pater, Ave und Credo mit den Versen Domine, labia mea aperies, etc., Deus, in adjutorium etc. und der Doxologie eingeleitet und durch den 94. Psalm (Venite, exsultemus) in der Weise eröffnet, daß die Cantoren durch die laute Recitation oder den feierlichen Gesang von je zwei Versen den Chor zum Preise Gottes aufrufen, und der Chor mit einem den Festcharakter ankündigenden Verse, dem Invitatorium, einfallend dazu respondirt. Der Wortlaut des Psalms an dieser Stelle gehört dem Psalterium Romanum an. Es wurden nämlich mit diesem Psalmus excitatorius im Alterthum die Klosterbrüder aus der nächtlichen Ruhe zum gemeinschaftlichen Gebete zusammengerufen; der Psalm ging dadurch seinem ältesten Wortlaute nach in den liturgischen Gebrauch bei dem Beginn der Matutin über und mußte darum an dieser Stelle unverändert beibehalten werden. Die Matutin des Festes Epiphanie und des stillen Triduums hat im Eingang weder Invitatorium, noch den 94. Psalm. Es folgt sodann der Hymnus, welcher dem Feste oder der Festzeit entspricht, und sofort schließt sich die Psalmodie an; diese setzt sich, abgesehen von einigen neuen Officien, ausschließlich aus den Psalmen 1—108 zusammen, von welchen 10 nur in den Laudes eintreten; in den Nocturnen des Sonntags und der Ferien folgen sie nach der biblischen Ordnung. Die feriale Nocturn zählt zwölf Psalmen, welche je zu zwei unter einer Antiphon verbunden sind; drei Psalmen mit ebenso vielen Antiphonen zählen die Nocturnen der Feste, sowie die zweite und dritte Nocturn des Sonntags, während seine erste Nocturn aus zwölf Psalmen besteht, welche durch drei Antiphonen zu drei Gruppen vereinigt sind; in der österlichen Zeit hat jede Nocturn nur eine Antiphon. Die Psalmodie jeder Nocturn wird mit einem Versus, dem Gebet des Herrn und der Absolution beschlossen. Ueber die Lesungen und deren Recitation s. d. Art. Lectionen VII, 1599. Am Schluß der letzten (dritten oder neunten) Lection tritt an den Festen, in der Osterzeit und an den Sonntagen außer dem Advent und der Septuagesimalzeit das Te Deum statt des Responsoriums ein. Zur Matutin ist dann noch, wenn die Laudes davon getrennt werden, wie zu jeder Hore die Tagesoration zu sprechen.

Die Laudes schließen sich unmittelbar an die Matutin an und werden mit denselben Versikeln, wie die übrigen Horen, begonnen. Sie bestehen aus sieben Psalmen und einem alttestamentlichen Canticum, welche sich unter fünf Antiphonen gruppiren. Zwei Gruppen, nämlich das Morgengebet Psalm 62 und 66 und die Lobpsalmen 148 bis 150, welche letztere diesem Gebetstheil den Namen Laudes gegeben haben, werden an allen Tagen und Festen gesprochen; dagegen wechseln der erste und zweite Psalm, sowie das Canticum, in den Ferial-Laudes. Auf die Psalmodie folgt unmittelbar eine kurze Lesung aus der heiligen Schrift (capitulum) ohne Responsorium (s. d. Art. Lectionen 4, a. a. O. 1601) und sofort der dem Tage oder Feste eigene Hymnus und Versus. Mit einer dem betreffenden Officium eigenen Antiphon tritt dann, wie in der Vesper das Magnificat, an allen Tagen der Lobgesang des Zacharias, das Benedictus, ein. Die Tagesoration, welcher im Ferialofficium längere Preces vorangehen, und die Commemorationen, welche durch einfallende Feste, ausgezeichnete Tage oder die Festzeit gefordert sind, schließen die Laudes; in der der Zeit nach wechselnden marianischen Antiphon findet das Officium nocturnum seinen vollen Abschluß. — Ueber Matutin und Laudes des ambrosianischen Ritus s. d. Art. Brevier II, 1272 ff.

Der Priester soll Matutin und Laudes, bevor er die heilige Messe celebrirt, gebetet haben. Wo das gemeinsame Chorgebet als Pflicht besteht, wird das nächtliche Officium nach Mitternacht oder in den frühen Morgenstunden gehalten; nur an dem stillen Triduum ist dessen Feier am Nachmittag des vorhergehenden Tages vorgeschrieben. Die private Recitation kann in Kraft des Gewohnheitsrechtes an jedem Tage bereits am Vorabend zur Vesperzeit stattfinden, d. h. dann, wenn die Sonne die Hälfte ihres nachmittägigen Laufes zurückgelegt und der liturgische Tag begonnen hat; der periodische Wechsel dieses Zeitpunktes ist in den Directorien tabellarisch verzeichnet. Mit Rücksicht auf die Arbeiten der Seelsorge hat der apostolische Stuhl vielfach gestattet, daß mit der privaten Recitation täglich um 2 Uhr nach Mittag begonnen werden kann. [K. Schrod.]

Mauren, jahrhundertelang die Beherrscher Spaniens, waren ein Mischvolk, welches in Nordafrika aus der Vermischung der Berbern und Araber entstand, als letztere im 7. Jahrhundert mit Hilfe der Berbern das alte Mauritanien den Byzantinern entrissen hatten. Nordafrika wurde jetzt ein Theil des großen Khalifates, dessen Residenz seit der Thronbesteigung der Omijaden (661 n. Chr.) von Medina nach Damascus verlegt worden war. Von der nordafrikanischen Küste blickten nun die für Verbreitung des Islams und für Eroberung gleich glühenden Araber nach dem nahen

Spanien hinüber und suchten es auch bald mit räuberischen Streifzügen heim, wurden aber 672 von dem kräftigen Westgotenkönige Wamba mit großem Verluste zurückgetrieben. Doch nicht lange, so öffnete eine innere Parteiung in Spanien ihnen den Zugang zu diesem Lande. Einer der nächsten Nachfolger Wamba's, Wittiza, hatte den Herzog Theofried von Cordova blenden lassen. Darüber erregte dessen Sohn Roderich eine Empörung und bemächtigte sich 710 des Thrones. Aber Wittiza's Söhne, in Verbindung mit ihrem Oheim, dem Erzbischof Oppas von Sevilla, und dem Grafen Julian, Statthalter von Septum (Ceuta), riefen jetzt, um Roderich zu stürzen, den arabischen Statthalter Musa aus Afrika zu Hilfe. Schon 711 erschien dessen Feldherr Tarik an der Südspitze Spaniens und siegte in der großen Schlacht bei Xeres de la Frontera. König Roderich fiel mit dem größten Theil seines Heeres, Musa aber rückte jetzt selbst mit neuen Schaaren nach, eroberte in weniger als fünf Jahren beinahe die ganze pyrenäische Halbinsel und gründete so die Herrschaft der Mauren in Spanien. Nur noch in den nördlichen Gebirgen von Asturien, Biscaya und Castilien hatte ein Sprößling des alten Königshauses, Pelayo, ein wenn auch kleines, doch unabhängiges christliches Reich sich gerettet; in den westlichen Pyrenäen aber wußten die Basken, wie früher gegen die Westgoten, so jetzt auch gegen die Mauren ihre Freiheit zu bewahren. Alles übrige Spanien war in die Gewalt der Mohammedaner gefallen und dem großen Khalifate einverleibt, von diesem aber in Bälde wieder getrennt und in das selbständige Khalifat von Cordova (756) verwandelt worden, welches eine Heimat der Künste und Wissenschaften, aber auch des Luxus und aller Art Ueppigkeit wurde. Den weitern Siegeslauf der Araber hemmte Karl Martell durch die blutige Schlacht von Poitiers (732) so gründlich, daß es die Geschlagenen nie mehr gelüstete, die Pyrenäen zu überschreiten. Dagegen griff sie in ihrem eigenen Lande schon des „Hammers" großer Enkel Karl an, nahm ihnen einen Theil des kürzlich Eroberten und verschmolz es zur hispanischen Mark, woraus sich nach seinem Tode eine Reihe kleiner christlicher Reiche, zuletzt das Königreich Navarra und die schöne Grafschaft Barcelona oder Catalonien bildeten. So ging der Stern der spanischen Unabhängigkeit wieder auf, denn auch Pelayo's kleiner Staat war unterdessen durch glückliche Kämpfe gegen die ungläubigen Fremdlinge gewachsen und hatte sich schon im Anfange des 10. Jahrhunderts (918) zum Königreiche Leon und der Grafschaft Burgos oder Castilien erweitert.

Eine neue und großartigere spanische Staatenbildung begann seit der Mitte des 11. Jahrhunderts. Im J. 1028 war die Grafschaft Castilien durch Erbschaft an Sancho III. Mayor von Navarra gefallen, aber durch Theilung erhielt sie sein Sohn Ferdinand (1035) als eigenes Königreich, und da dieser im J. 1037 auch Leon sammt Galicien erbte, bildeten von nun an diese drei Staaten, freilich nicht ohne Unterbrechung vereint, aber seit Ferdinand III. (1230) auf immer und gesetzlich verbunden, das größte unter den spanischen christlichen Reichen, das zugleich die Bestimmung in sich trug, die schöne pyrenäische Halbinsel zuletzt ganz von der maurischen Gewalt zu befreien. Schon 1085 kam Toledo, die alte westgotische Residenz, wieder in die Hände der Christen und wurde jetzt die Hauptstadt Castiliens. Frühe erhielt dieser Staat einen starken Nachbar an Aragon, welches, Anfangs unbedeutend, sich schnell zu beträchtlicher Ausdehnung und Stärke erhob. Bisher ein Theil des frühzeitig großen Navarra, war es durch dieselbe Theilung, wie Castilien, im J. 1035 ein eigenes Königreich unter Sancho's Sohn Ramiro geworden. Erbschaft und Eroberung brachten bald bedeutenden Zuwachs, und nach der Vereinigung mit Barcelona durch Heirat (1137) nahm Aragonien alsbald den zweiten Rang im christlichen Spanien ein, während Navarra nunmehr die dritte Stelle verblieb. Letzteres sank sogar auf die vierte herab, nachdem Alfons VI. von Leon und Castilien seinem Tochtermanne Heinrich von Burgund den westlichen, den Mauren wieder entrissenen Küstenstrich als erbliche Grafschaft Portugal zugewiesen hatte. Aehnliche Theilungen unter Söhne und Töchter schwächten und zersplitterten wiederholt die spanischen Reiche, bis Ferdinand III. (s. d. Art.) im J. 1230 Castilien, Leon und Galicien gesetzlich auf immer verband, und Gleiches für Aragon, Barcelona und Catalonien im Jahre 1319 erfolgte.

So lange der christlichen Reiche in Spanien noch viele, ihrer gegenseitigen Fehden aber unzählige waren, hatten die Mauren von dem begeisterten Heldenthum der spanischen Ritter nur wenig zu fürchten. Aber auch bei ihnen riß schon in den drei ersten Jahrhunderten nach der Eroberung Zwietracht in dem Maße ein, daß wiederholt einzelne Parteien den Beistand der Christen erflehten und so diesen den Fortschritt ihrer Waffen selber erleichterten. Noch mehr, gerade zu der Zeit, als Castilien und Aragon sich zur Selbständigkeit und Größe erhoben, erlosch im J. 1038 der Stamm der Omijjaden auf dem Throne von Cordova, und das bisher einige Khalifat zersplitterte in eine Reihe kleiner Gebiete unter besonderen Theilfürsten, wie einst das macedonische Reich nach dem Tode Alexanders des Großen. Hatte schon das eine Khalifat im Norden Verluste gegen die Christen erlitten, so wurden jetzt die fast immer uneinigen Theilfürsten noch weit leichter besiegt, und zwei Menschenalter nach dem Erlöschen des Khalifats war schon die Hälfte der pyrenäischen Halbinsel bis an den Tajo, hauptsächlich durch die Großthaten des Cid Campeador (gest. 1099), von den Christen wieder erobert. Für die Mauren folgte jetzt rasch ein Schlag auf den andern; selbst ihre prachtvolle Hauptstadt Cordova fiel in castilische Hände, und um die Mitte des 13. Jahrhunderts war von den

vielen maurischen Reichen nur noch das schöne Granada übrig. Dieß war eine schmale, aber paradiesische Landschaft an der Südküste Spaniens mit einer Bevölkerung voll Wohlstand und Bildung, reich an poetischem und ritterlichem Geiste, orientalische Sitte geschmackvoll mit europäischer vereinigend; es war fest durch seine Lage, noch fester durch den Muth seiner Bewohner, geschützt durch die zahlreichen Thürme seiner Städte und die wilden Schluchten seiner Gebirge, zugleich im Besitze aller Mittel, welche Kunst, Handel und Reichthum bieten, durch das Meer gedeckt und durch die Glaubensbrüder im benachbarten Afrika kräftig unterstützt. So wußte sich das kleine Granada noch über 200 Jahre in Unabhängigkeit und Kraft zu erhalten. Aber am 19. October 1469 vermählte sich Ferdinand, der Erbe von Aragonien, mit Isabella, der Erbin von Castilien, und letztere trat schon im J. 1474, ersterer im J. 1479 in den wirklichen Besitz der Regierung ihrer Länder (s. d. Artt. IV, 1356 f. u. VI, 945 ff.). Kaum hatten sie sich in demselben gefestigt, so richteten sich die Blicke dieses merkwürdigen Herrscherpaares auf jene schönen Länder des spanischen Südens, wo schon seit nahezu 800 Jahren das Kreuz von dem Halbmond verdrängt war. Die Eröffnung der Feindseligkeit von Seiten der Mauren gab erwünschte Gelegenheit zur Durchführung jener Pläne, die Ferdinand mit den Worten ausdrückte: „Ich will die Kerne dieses Granatapfels (Granada) einen nach dem andern herauspicken." Muley Abul Haken, König von Granada, brach die bisherigen freundlichen Verhältnisse mit Castilien, nahm diesem Reiche seine nicht gehörig bewachte Grenzfeste Zahara (1481) und führte deren ganze Bevölkerung in die Sklaverei nach Granada. Die nächste Wiedervergeltung hierfür war die kühne Eroberung der reichen und starken maurischen Festung Alhama (28. Febr. 1482), und einsichtige Mauren selber erkannten, daß dieß nicht die letzte Strafe des gebrochenen Friedens, wohl aber der Vorbote noch größern Unglücks sein werde. So war es auch. Ferdinand mußte zwar im J. 1482 von der maurischen Festung Loja mit großem Verluste wieder abziehen, und noch viel schlimmer erging es dem kleinen Heere, welches im März des folgenden Jahres in den Engpässen der Axarquia bei Malaga überfallen wurde, indem es fast gänzliche Vernichtung fand. Allein die Mauren wurden jetzt unter sich selber entzweit; Abu Abdallah oder Boabdil, wie ihn die Spanier nennen, empörte sich gegen seinen Vater, den König Abul Haken, und entriß ihm den größten Theil seines Reiches sammt der Hauptstadt, so daß jetzt der alte Fürst in Malaga, der junge in Granada regierte, die Spaltung aber die Macht des Reiches schwächte und lähmte. Schon einen Monat nach dem Unglück der Christen in den Schluchten der Axarquia wurde Boabdil in der Schlacht bei Lucena (21. April 1483) gefangen und von Isabella nur unter der Bedingung wieder in Freiheit gesetzt, daß er jährlichen Tribut als Vasall von Castilien entrichte und den spanischen Truppen freien Durchzug und Verproviantirung auf dem Marsche gegen seinen eigenen Vater gewähre. Seine Rückkehr nach Granada erneuerte den Bürgerkrieg, und in der Hauptstadt selbst floß ununterbrochen 50 Tage und Nächte lang maurisches Blut, von Mauren selber vergossen. El Zagal (d. i. der Tapfere), ein Bruder des alten Königs, hatte diesen vom Throne gestoßen und stritt nun blutig mit seinem Neffen Boabdil, während das Glück fortan, wenn auch langsam, die spanischen Waffen begünstigte. Eine Festung nach der andern fiel in ihre Hände, und schon im August 1487 mußte sich das herrliche Malaga den Siegern ergeben. Nach zwei Jahren folgte ihm Baza, die Hauptstadt El Zagals, welcher, selbst am Glücke verzweifelnd, im December 1489 auf den Thron seiner Ahnen verzichtete. Damit war jetzt ein Theil des maurischen Reiches wiedergewonnen; die festen Städte wurden mit Christen bevölkert, in den Vorstädten und offenen Plätzen dagegen durften die Mauren verbleiben, Eigenthum und Religion, Gesetze und Gebräuche unverändert behalten und an die castilische Krone nur so viel entrichten, als sie bisher ihren eigenen Herrschern geleistet hatten.

Von der ganzen maurischen Macht war jetzt nur mehr der schwache Boabdil mit der Hälfte des Reiches übrig, der, an Abhängigkeit von Castilien gewöhnt und nur durch dessen Schutz auf dem Throne gehalten, schon früher die Uebergabe Granada's versprochen hatte, falls auch El Zagal seinen Antheil abgeben müßte. Auf die Mahnung Ferdinands aber, daß jetzt diese Bedingung erfüllt und die Zeit der Uebergabe gekommen sei, antwortete der Schwächling ausweichend, er sei nicht frei und könne sein Versprechen nicht halten. Ohne Zweifel hatte er großentheils die Wahrheit gesagt, denn wirklich erhob sich das maurische Volk mit neuer Begeisterung zum Kampfe gegen die Christen, und das von 1030 Thürmen beschützte Granada schien auch der größten Macht die Stirne bieten zu dürfen. In der That konnte Ferdinand im ersten Feldzug 1490 nichts Erkleckliches leisten, und erst im folgenden Jahre, als Granada gerade gegenüber mit wunderbarer Schnelligkeit sich eine Stadt Santa Fé erhob und die Absicht der Spanier, nicht mehr von der Stelle zu weichen, bezeugte, da erst entschwand den Mauren mit dem Muthe zugleich die Hoffnung auf Rettung. Isabella hatte der neuen Stadt den Namen Santa Fé, d. i. der heilige Glaube, gegeben, weil sie einerseits den Krieg als einen Kampf für den heiligen Glauben betrachtete und andererseits an den glücklichen Ausgang des ganzen Unternehmens in Frömmigkeit glaubte. Diese Hoffnung täuschte sie nicht, denn schon am 2. Januar 1492 zog sie in die Hauptstadt des Maurenlandes ein, um die Huldigung des letzten Maurenfürsten zu empfangen. Seufzend nahm dieser Abschied von dem Lande seiner Väter und blickte zum letzten Male von dem Felsen, der jetzt

noch el ultimo sospiro del Moro heißt, auf das schöne Granada hin, um nun ein kleines Fürstenthum in den Alpuxarras-Gebirgen zu beziehen; auch dieses verließ er bald wieder, um unter seinen Glaubensgenossen in Afrika zu sterben. Sein Volk erhielt ähnliche, ja noch mildere Bedingungen, als wenige Jahre früher das des El Zagal, und Eigenthum, Cult und Moscheen, die nationalen Gesetze, Gebräuche und Obrigkeiten sollten ihm ungeschmälert verbleiben, keine größeren Abgaben als früher, und innerhalb der nächsten drei Jahre gar keine erhoben werden. Dabei ward jedem, dem es beliebte, die Auswanderung freigestellt. Was seit nahezu achthalbhundert Jahren das Ziel der höchsten Wünsche aller Spanier gewesen, das war nun erfüllt, die uralte Schande der Ahnen ausgetilgt und die Macht der Feinde nach einem zehnjährigen, mit dem trojanischen verglichenen Kriege gebrochen. Fast ganz Europa nahm an dem Jubel Spaniens Antheil, und die weltlichen Throne wetteiferten mit dem heiligen Stuhle in prachtvollen Festen zur Feier dieses für die ganze Christenheit wichtigen und freudigen Ereignisses. Der Papst aber verlieh den beiden Herrschern Ferdinand und Isabella den Namen der katholischen Könige, unter welchem Titel sofort das große Herrscherpaar weltberühmt wurde. An die Spitze der politischen Verwaltung Granada's wurde der Graf Mendoza von Tendilla, zum Erzbischof von Granada aber Fernando de Talavera aus dem Hieronymitenorden bestellt, beide gemäßigte, tüchtige und rechtschaffene Männer. Natürlich suchte der neue Erzbischof alsbald den christlichen Glauben in dem eroberten Lande zu verbreiten, und seine Sittenreinheit, Milde und Wohlthätigkeit unterstützten dieß Bemühen, so daß sehr häufige Bekehrungen vorkamen und in ganz Granada niemand mehr geliebt wurde, als der große Alfaqui der Christen, wie die Mauren den Erzbischof nannten. Bald wurde ihm auch Ximenes, Erzbischof von Toledo (s. d. Art.), zur Förderung der Mission beigegeben (1499), und schon am 18. December desselben Jahres konnte Ximenes 4000 Mauren an Einem Tage taufen. Aber in seinem Eifer überschritt er auch die Schranken der Mäßigung, wollte Bekehrungen erzwingen und ließ mehrere tausend Exemplare des Koran ꝛc. verbrennen. Dieß und Anderes erzeugte in den letzten Tagen von 1499 einen gefährlichen Aufstand in Albaycin, d. i. im Maurenquartier von Granada; aber Ferdinand und Isabella stellten jetzt den Bewohnern des meuterischen Stadttheils die Alternative, entweder die Strafe des Hochverraths oder die Taufe zu empfangen. Die Folge war, daß fast alle maurischen Bewohner der Stadt und Umgebung Granada's zum Christenthum übertraten, die übrigen aber in die Gebirgsgegenden oder nach Afrika flohen, um den Glauben ihrer Ahnen bewahren zu können. Neue Emeuten der in den übrigen Theilen des alten Reiches Granada noch vorhandenen Mohammedaner gaben Veranlassung, daß auch auf sie die gleiche Alternative, wie auf die Stadt Granada selbst, angewendet wurde, und so gab es schon im J. 1501 im ganzen ehemaligen Königreiche Granada, nachdem die Renitenten ausgewandert, keinen einzigen ungetauften Mauren mehr. Im folgenden Jahre erschien die berühmte Pragmatik Ferdinands und Isabella's, welche auch den in Castilien und Leon ansässigen Mauren (die in Aragonien blieben noch unberührt) auszuwandern oder gläubig zu werden befahl, und auch die meisten von ihnen ließen sich taufen. Zu dieser herben Maßregel gegen die Mauren soll der Großinquisitor Diego de Deza O. Pr. gerathen haben, und er war es überdieß, der den katholischen Königen auch in Granada die Inquisition (s. d. Art.) einzuführen rieth, um die Rückkehr der Moriscos (so nannte man die getauften Mauren) zum Islam zu verhüten. Doch Isabella gestand nur zu, daß das Inquisitionstribunal von Cordova seine Gerichtsbarkeit auch über Granada ausstrecken, jedoch einen Morisken nur im Falle eines vollständigen Abfalls vom Christenthum, nicht aber wegen einzelner geringeren Abweichungen beunruhigen dürfe. Unter ähnlichen Bedingungen wurden auch die Morisken in Castilien und Leon und seit Karl V. auch die von Aragonien der Inquisition unterstellt und meistens sehr milde behandelt. Papst Clemens VII. sorgte dafür, daß sie einen tüchtigen Unterricht in der christlichen Religion erhielten, und zu gleicher Zeit verordnete Kaiser Karl V., die Güter der Apostaten dürften nicht confiscirt, sondern müßten ihren Kindern erhalten, und kein Abtrünniger unter ihnen dürfe von der Inquisition zum Tode verurtheilt werden. Auch Gregor XIII. suchte durch Milde die Morisken zu gewinnen, allein statt sich aufrichtig und nachhaltig zu bekehren, führten sie durch neue Aufstände, durch hochverrätherische Verbindungen mit den Mauren in Afrika u. dgl. unter Philipp III. im J. 1609 ihre völlige Vertreibung aus Spanien herbei. Häufig wird diese Verjagung der Moriscos den Spaniern zum großen Vorwurfe gemacht; aber richtig wiesen schon die Göttinger gelehrten Anzeigen (vom 28. Juli 1842) darauf hin, daß dieselbe von den aufgeklärtesten und geistreichsten Zeitgenossen, wie Cervantes, als eine dringende Nothwendigkeit ersehnt worden sei; man darf nicht übersehen, daß durch die offenen und geheimen Anhänger der Mauren die Staatseinheit in Spanien viel stärker gefährdet war, als man gewöhnlich zu glauben geneigt ist. (Vgl. Hefele, Der Cardinal Ximenes, 2. Aufl., Tüb. 1851, 1. 24. 56. 294 und die dort citirten Werke und Quellen; Aschbach, Gesch. der Westgothen, 2 Bde., Frankf. 1827; Conde, Gesch. der Mauren in Spanien, deutsch von Rutschmann, 3 Bde., Karlsr. 1824—1825; Rochau, Die Moriscos in Spanien, Leipz. 1853.) [v. Hefele.]

Mauricius (Μαυρίκιος), Flavius Tiberius, Kaiser von Byzanz (582—602), stammte aus einer römischen Familie, die seit mehreren Jahrhunderten in Kleinasien sich niedergelassen

hatte. Als Jüngling kam er an den kaiserlichen Hof, erhielt unter Tiberius II. (578—582) in Mesopotamien den Oberbefehl über die Armee gegen die Perser und wurde, als er 582 den Krieg mit großem Ruhm beendet hatte, noch als Jüngling (νεάζων, Theophyl.) von Tiberius, der ihm auch seine Tochter Constantina gab, zum Nachfolger im Reiche bestimmt. Er wurde am 13. August 582 gekrönt und am nächsten Tag als Kaiser proclamirt. Bei seiner Thronbesteigung war das Reich von den Persern, die sich wieder ermannt hatten, von den Langobarden und den Avaren bedroht. Gegen die Perser sicherte Mauricius nach längeren Kriegen die Reichsgrenzen, indem er 591 den vertriebenen Chosroes II. durch Narses auf den persischen Thron setzte und ein Friedensbündniß schloß. Gegen die Langobarden, welche seit 568 den größern Theil Italiens besetzt hatten und die anderen Theile fortwährend mit Raubzügen heimsuchten, erwiesen sich die kaiserlichen Exarchen in Ravenna zu schwach. Papst Pelagius II. wandte sich mit dringenden Bitten an den Kaiser und sandte zu diesem Zwecke seinen Apocrisiar Gregor nach Constantinopel. Mauricius gewann 583 vorübergehend Beistand durch den Austrasier Childebert, welcher die Langobarden zu einem Frieden nöthigte; bald begannen aber ihre Raubzüge und Gewaltthaten auf's Neue. Rettung hätte der päpstliche Stuhl bringen können, wenn nicht eine falsche Politik und die kleinliche Eifersucht des Kaisers die Maßnahmen des Papstes fortwährend durchkreuzt hätten. Die persönlichen Beziehungen zwischen Mauricius und Gregor dem Großen waren anfänglich die freundschaftlichsten. Gregor hatte während seines Aufenthaltes in Constantinopel den ältesten Sohn des Kaisers 583 aus der Taufe gehoben und besaß die Gunst der Kaiserin. Als er 590 gegen seinen Willen zum Papste erwählt wurde, richtete er an Mauricius auf Grund der frühern Freundschaft die Bitte, die Wahl nicht zu bestätigen. Der kaiserliche Präfect aber ließ den Brief auffangen und bat seinerseits, gestützt auf den lauten Wunsch des Volkes, um Bestätigung der Wahl. Der Kaiser gab gerne seine Zustimmung und befahl sogleich die Vornahme der Consecration. Vielfache Trübung erlitt das freundschaftliche Verhältniß durch die falschen Berichte, welche die kaiserlichen Exarchen von Ravenna nach Constantinopel sandten, und durch deren gewaltsame Eingriffe in kirchliche Angelegenheiten. Der Exarch Romanus nahm 591 den Bischof von Orta in Haft, saß über Geistliche zu Gericht, nöthigte ausgetretene Nonnen zur Verheiratung und unterstützte den Bischof Maximus von Salona in seiner Auflehnung gegen den Papst. Manche Statthalter trieben die Steuern mit einer Härte ein, daß der Papst dagegen sich erheben mußte; in Sicilien wurde gegen Geldabgaben die offene Feier des Götzendienstes erlaubt. Da die Exarchen gegen die Einfälle der Langobarden keine Hilfe brachten, sah sich Gregor genöthigt, eine militärische Vertheidigung der Städte einzurichten, wurde aber dann von Mauricius getadelt, daß während der Belagerung Roms 592 Getreidemangel in der Stadt geherrscht habe. Mißtrauisch verlangte der Kaiser eine Aufsicht über die kirchlichen Kornmagazine und beklagte sich, daß Gregor an die Soldaten allzu freigebig Speise und Waffen austheile. Alle Versuche des Papstes, einen allgemeinen Frieden in Italien herzustellen, wurden durch die Exarchen zu nichte gemacht; selbst einen mit Mühe erlangten Waffenstillstand brach Romanus, so daß Gregor klagen konnte, die Langobarden seien gütiger als er. Noch trauriger für den Papst war das directe Eingreifen des Kaisers in kirchliche Angelegenheiten. Gregor hatte den Metropoliten Severus von Aquileja sammt seinen Suffraganen auf eine römische Synode vorgeladen, um das aus Anlaß des Dreikapitelstreites (s. d. Art.) entstandene Schisma zu heben. Die Bischöfe wandten sich nun an den Kaiser mit der Erklärung, daß sie mit ihren Gemeinden lieber in den Tod gehen, als die Herrschaft des Papstes anerkennen würden. Auf dieses hin erließ Mauricius den Befehl, Gregor solle die Bischöfe von Istrien nicht beunruhigen und noch weniger bei der Unsicherheit der Wege zur Synode vorladen. Noch ernster gestaltete sich ein anderer Fall. Schon Papst Pelagius II. hatte dem Patriarchen Johannes dem Faster (s. d. Art.) die Kirchengemeinschaft entzogen, als derselbe sich den Titel eines Oecumenicus beigelegt und über den Patriarchen Gregor von Antiochien ein Urtheil gefällt hatte. Unter Gregor erneuerte Johannes diesen Versuch und sprach über den Priester Johannes von Chalcedon ein Urtheil. Der Priester appellirte an den Papst; in den Prozeßacten fand sich fortwährend der Titel Oecumenicus. Gregor sah in dem Vorgehen ein Aergerniß und einen Angriff auf den Primat und bat den Kaiser, dieser Anmaßung des Patriarchen entgegenzutreten. Mauricius gab bloß zur Antwort, der Papst möge sich ruhig verhalten (594). Als nun Gregor dem folgenden Patriarchen Cyriacus, welcher wieder diesen Titel annahm, die Kirchengemeinschaft verweigerte, schrieb ihm der Kaiser, er solle nicht wegen eines eiteln Wortes den Frieden der Kirche stören. Der Papst nahm die Sache ernster; sie war ihm Glaubenssache; es sei mehr als ein Wort, nicht des Papstes, sondern Gottes Sache; nicht er, sondern die Kirche selbst werde dadurch beunruhigt. Wie bitter er die Behandlung dieser Frage durch den Kaiser empfand, zeigt seine Klage, Silber, Gold, Grundstücke, Kleider habe er aus Liebe zum Staate hingegeben, aber es sei allzu schmachvoll, nun auch noch den Glauben zu opfern; denn nichts Anderes wolle des Kaisers Erlaß; jeder Bischof, auch der Patriarch von Constantinopel, stehe unter dem Urtheile Roms; das Nämliche zeigt auch die Thatsache, daß der letzte Brief in der Briefsammlung sich noch mit der Führung des Titels durch den Patriarchen beschäftigt. Hier ist der Punkt, wo der Papst das Papstthum und die Kirche selbst durch den Kaiser beeinträchtigt sieht;

hier die einzige Erklärung für die Freude, mit welcher der Papst die Thronbesteigung des folgenden Kaisers Phocas begrüßt. Immerhin ist aber zu bedenken, daß die Briefe des Kaisers nur als kurze Angaben in den Antworten des Papstes vorliegen, und daß diese Angaben auch in Verbindung mit allen anderen Maßregeln des Kaisers nicht genügen für die Annahme, Mauricius selbst habe die volle Tragweite des Titels erkannt oder es sogar planmäßig darauf angelegt, das Patriarchat unabhängig von Rom zu machen und als selbständige Kirche neben die römische zu stellen. Diese Annahme vertritt besonders scharf Mork (Gesch. der Entstehung des Kirchenstaates, Heiligenstadt 1870, I, 24—31), nach welchem der Kaiser und nicht der Patriarch die Initiative gegeben habe. „Der Kaiser stimmte dem Trotze des Patriarchen zu" (Paulus Diac. Hist. Langob.); statt dem Patriarchen legte er dem Papste Schweigen auf, weil er unter dem Einflusse seiner nähern Umgebung stand. Erst von Phocas erlangte Bonifaz III. die Anerkennung, daß die römische Kirche, wie ehedem, den ersten Rang im Reiche haben solle.

Mauricius gab viele Beweise von Frömmigkeit. Johannes den Faster ehrte er gerade wegen seines ascetischen Lebens und erwarb seine dürftige Hinterlassenschaft (Theophyl. l. 7, c. 6, p. 254). Barfuß nahm er an der Weihnachtsprocession theil; er erbaute die Kirche der Vierzig-Heiligen und schenkte dahin ein kostbares Diadem; das Fest der Assumptio Mariae (κοίμησις Μαρίας) soll seiner Mitwirkung die allgemeine Einführung verdanken. Sein Statthalter Gennadius in Nordafrika leistete dem Papste thätige Hilfe in seinem Bestreben, den Donatismus und die Eigenthümlichkeiten der afrikanischen Kirche zu beseitigen. Nach dem Tode des von kaiserlicher Seite in Antiochia eingesetzten Patriarchen Gregor ließ der Kaiser dort nach dem Wunsche des Papstes den von Gregor vertriebenen Anastasius wieder zu. Mauricius wird als klug und scharfsinnig, entschieden, milde und frei von jeder Ueberhebung geschildert. Den Studien war er sehr ergeben, den Gelehrten gewogen. Aber er besaß mehr guten Willen als Willensstärke und Einsicht; dabei war er äußerst geizig und abhängig von denen, die er erhoben. Beschuldigte man ihn in späterer Zeit der Verfolgung des Papstes, so gründet sich das wohl auf die Erwartungen, die Gregor I. von Phocas nach dessen Versprechungen hegte. Aber auch da erkannte man an, daß Mauricius keine offene Tyrannei geübt und den heiligen Stuhl nicht verachtet habe (Landulph. Hist. misc. bei Muratori, SS. I, 121). Als er zwei Jahre vor seinem Tode ein schreckendes Traumgesicht hatte, bat er, seine Schuld erkennend, demüthig den Papst, die Bischöfe, Aebte und Einsiedler um ihr Gebet, daß er hienieden seine Strafe erleiden möge. Seine Entthronung erfolgte durch einen Aufstand des Heeres. Erbittert über die Niederlagen und Unruhen im Heere, befahl er seinem Feldherrn Comentiolus, dasselbe den Avaren in die Hände zu liefern. Die Avaren drangen bis zur Hauptstadt vor; ihr Chagan Bajan bot, als die Pest in seinem Heere ausbrach, Auslösung der Gefangenen an; diese aber lehnte Mauricius ab. Der Chagan ließ nun alle Gefangenen, 12 000 an der Zahl, gemäß seiner Drohung tödten (Theophanes und fast alle späteren Chronisten). Nach anderem Berichte (Theophylact) litt das Heer nur Noth in den ihm zugewiesenen schlechten Winterquartieren. Einen infolge der schlimmen Nachrichten von der Donau und von Italien her in der Stadt ausbrechenden Aufstand suchte Mauricius durch Gewaltmaßregeln zu unterdrücken. Vor dem anrückenden Heere, welches Phocas zum Kaiser gegen ihn ausrief, wollte Mauricius mit seinem Weibe und seinen neun Kindern nach St. Autonomos fliehen (23. November 602), kam aber, durch ungünstigen Fahrwind und Gicht aufgehalten, nur bis Diadromi. Hier bei Chalcedon sah er zuerst drei seiner Söhne ermorden und ward dann selbst getödtet (27. November); „es floß Milch und Blut aus seinen Wunden, zum Zeichen seiner Versöhnung mit Gott". Phocas ließ zuletzt alle Glieder der Familie, auch die Kaiserin Constantina und die Töchter, hinschlachten (Chron. Paschale I, 694 sq., ed. Bonn. 1832).

Im Investiturstreite wurden mehrere Fragen gerade aus der Zeit des Mauricius wieder aufgenommen, so, ob Gregor I. durch die Bitte um Nichtbestätigung eine Oberhoheit des Kaisers anerkannt (Wido von Osnabrück und Wido von Ferrara) oder bloß einen persönlichen Dienst erbeten habe (Manegold). Die von Sdralek dem Bischofe Altmann von Passau zugeschriebene erste Streitschrift will in der Billigung der Thronbesteigung des Phocas durch Gregor I. ein Beispiel der Geltendmachung päpstlicher Hoheit über weltliche Fürsten sehen, welches Argument aber die zweite Streitschrift desselben Verfassers, wenn man aus den Fragmenten schließen darf, wieder fallen läßt (Sdralek, Die Streitschriften Altmanns von Passau und Wezilo's von Mainz, Paderb. 1890, 81. 128; Libelli de lite imperatorum et pontificum, Hannov. 1891, I, 411 sq. 464. 553). — Quellen sind: Evagrii Scholast. Histor. eccles. 431—594; Theophanis Chronogr., 2 voll., ed. de Boor, Lips. 1883. 1885; Nicephori Archiep. Const. Opuscula histor., ed. de Boor, Lips. 1880; Theophylacti Simocattae Histor., ed. de Boor, Lips. 1887; Menander, Chron. Paschale, ed. Bonn. 1832. (Vgl. Adamek, Beiträge zur Gesch. des byzant. Kaisers Mauricius, 2 Theile, Graz 1891—1892; Gfrörer, Gesch. d. christlichen Kirche II, 2, Stuttg. 1842, 1054 ff.; Damberger, Synchron. Gesch. I, 260 ff. 281 ff., und die Lit. im Art. Gregor I.) [W. Felten.]

Mauriner, s. Maurus.

Mauritius, der hl., Primicerius der thebäischen Legion, s. d. Art. Legio Thebaica. — Ein anderer Mauritius wird in den griechischen Martyrologien erwähnt; er soll unter Diocletian mit 70 Anderen zu Apamea in Syrien gemartert worden sein

(s. Acta SS. 21. Febr.). — Unter dem 10. Juli erwähnt das Mart. Rom. noch einen Mauritius, welcher mit Leontius, Daniel und Anderen zu Nicopolis in Armenien unter Licinius grausam gemartert und endlich verbrannt wurde. [Schrödl.]

Mauritius a Portu, Scotist, war Irländer von Geburt und hieß mit seinem Familiennamen O'Fihely; den Beinamen erhielt er, weil er in einer irländischen Hafenstadt das Licht der Welt (1463) erblickt hatte. Er studirte zu Oxford und trat daselbst in den Franciscanerorden ein; seiner wissenschaftlichen Befähigung wegen ward er nach dem Noviciat zum Studium der Philosophie und Theologie nach Padua geschickt. Der Sitte gemäß trat er dann, um sich auf eine wissenschaftliche Laufbahn vorzubereiten, zu Venedig als Corrector bei den Buchdruckern Schott und Locatelli ein; hierauf kehrte er nach Padua zurück, erwarb sich daselbst den Doctortitel und lehrte die freien Künste. Im J. 1506 ernannte ihn Julius II. zum Erzbischof von Tuam; dieß widersprach aber seiner dem Studium zugewandten Neigung so sehr, daß er sich lange Jahre nicht entschließen konnte, Italien zu verlassen, und seinen Sprengel durch einen Stellvertreter verwalten ließ. Im J. 1512 wohnte er den beiden ersten Sitzungen der fünften allgemeinen Lateransynode bei; vielleicht infolge der hier empfangenen Eindrücke entschloß er sich nunmehr, seine Erzdiöcese persönlich zu verwalten. Kaum hatte er aber im folgenden Jahre sich eingeschifft, als er plötzlich, gerade 50 Jahre alt geworden, eines unvermutheten Todes starb. Er hatte mit der humanistischen Bildung seiner Zeit eine große Liebenswürdigkeit des Charakters verbunden, so daß er den Beinamen Flos mundi erhielt. Er war schriftstellerisch im Geiste seines Ordens besonders für die philosophische Lehre des Scotus thätig gewesen; diesem Bemühen entstammen: Expositio in quaestiones dialecticas Joannis Scoti in Isagogen Porphyrii, zuerst Ferrarae 1499; Concordantiae castigationes in metaphysicalia doctoris subtilis, Venet. 1501; Commentaria doctoris subtilis J. Scoti in XII LL. Metaphys. Aristot., ib. 1507; Epithemata in formalitatum opus de mente doct. subt., ib. 1514. Außerdem hinterließ er ein Compendium veritatum IV LL. sententiarum, Venet. 1505, in leoninischen Versen; De rerum contingentia et divina praedestinatione, ib. 1505; Enchiridion fidei, ib. 1509; Dictionarium Sacrae Scripturae, ib. 1603, im Druck unvollendet, und Sermones, Paris. 1587 u. ö. (Biogr. gén. XXXVIII, 548.) [Kaulen.]

Mauritius, Insel im indischen Ocean. 1. Politische Geschichte. Die Insel kam nach ihrer Entdeckung durch die Portugiesen (1507) der Reihe nach in den Besitz der Holländer (1593), die sie zu Ehren des Oraniers, Moritz von Nassau, „Mauritius" nannten, dann der Franzosen (seit 1712), welche die ersten ständigen Colonisten brachten und der „Isle de France", wie die rasch aufblühende Colonie jetzt hieß, jenes französische Gepräge verliehen, das sie auch seit der englischen Besitzergreifung (1810) noch bewahrt. Am Ende des vorigen Jahrhunderts fanden die Ideen der ungläubigen Philosophie und der französischen Revolution auch hier Eingang. Der Gottesdienst wurde abgeschafft, die Priester vertrieben, die Kirchengüter eingezogen. Erst das die Abschaffung der Sklaverei betreffende Decret des Conventes brachte Ernüchterung. Bonaparte wurde als Wiederhersteller des Sklavenhandels (1802) begeistert begrüßt und Port Louis ihm zu Ehren in Port Napoleon umgetauft. In dem Krieg mit England (1800—1810) spielte die Insel als Operationspunkt der französischen Kaper, die der Schrecken der indischen Gewässer wurden und die englisch-ostindische Gesellschaft um ca. $2^1/_2$ Mill. Pfd. St. schädigten, eine wichtige Rolle. Im J. 1810 fiel sie in die Hände der Engländer und erhielt ihren frühern Namen Mauritius wieder. In den Capitulationsbedingungen des Friedens von Paris 1814 wurde der französischen Creolenbevölkerung der ungeschmälerte Besitz ihrer Sprache, Religion und Gesetze (Code Napoléon) gewährleistet und die staatliche Besoldung des katholischen Clerus aus dem 1791 geraubten Kirchenvermögen zugesagt. — Tiefer als die englische Besitzergreifung griff die am 1. Februar 1835 verkündigte Sklavenemancipation in die bisherigen Verhältnisse. Im Taumel der plötzlich erlangten Freiheit entzogen sich die Neger den Arbeiten in den Zuckerplantagen (dem Hauptreichthum der Colonie) und verfielen durch Trägheit und Trunkenheit einer physischen und moralischen Versumpfung. Die Neger wurden ersetzt durch indische Kulis, die in solcher Masse einwanderten, daß sie 1884 bereits $^2/_3$ der Gesammtbevölkerung (370 766) ausmachten. Mauritius ist heute eine der am dichtesten und buntesten bevölkerten Gegenden der Erde (etwa 200 Einwohner auf 1 qkm).

2. Kirchliche Geschichte. Von 1712 bis 1740 unterstand die Insel in kirchlicher Hinsicht der apostolischen Präfectur von Réunion, seit 1740 unmittelbar dem Erzbischof von Paris. Die ersten Seelsorger und Missionäre waren französische Lazaristen, von denen einer auch während der Revolutionszeit trotz des Verbannungsdecretes auf der Insel zurückblieb. Unter Bonaparte kehrten die Exilirten zurück. Die englische Occupation machte die Loslösung des kirchlichen Verbandes mit dem französischen Réunion wünschenswerth, und so wurde durch Decret vom 21. Januar 1819 Mauritius mit den umliegenden Inselchen Rodriguez, Chagos, Diego Garcia, den Seychellen, Madagascar, dem Capland und späterhin auch Neu-Seeland und der Insel St. Helena zu einem apostolischen Vicariate von ungeheurer Größe erhoben. Seine ersten, in Port Louis residirenden Vicare und Bischöfe waren die englischen Benedictiner (von Downside), Msgr. Slater bis 1832, Msgr. Morris bis 1840, Msgr. Allen Collier (unter dem Port Louis 1847 zur Diöcese erhoben ward) bis

1863, Msgr. Hakinson bis 1870, Msgr. Scarrisbrick bis 1886. Im J. 1829 wurde Madagascar, 1834 Neuseeland, 1837, 1851, 1852 der Reihe nach das Capland, die Insel St. Helena und die Seychellen als selbständige Vicariate von Mauritius abgetrennt, so daß heute nur noch die kleinen Neben-inselchen Rodriguez, Chagos und Diego Garcia dazu gehören. — Die ersten apostolischen Vicare fanden die traurigsten Zustände vor. Die voltairischen und revolutionären Ideen hatten im Bund mit der Freimaurerei das katholische Leben fast erstickt. Die Negerbevölkerung verkam in Unwissenheit und Laster. Dazu fehlte es an tüchtigen Priestern — 1840 zählte man deren sechs für 85 000 Katholiken. Diese Zeit benutzten die englischen Secten, um auf Mauritius festen Fuß zu fassen. „Zu Anfang der vierziger Jahre gab es auf der Insel kein Dorf, ja keinen Weiler, der nicht mit einer Methodistenschule beglückt gewesen wäre." Das Verdienst der allmäligen und fast wunderbaren Umgestaltung hat vor Allem der dritte apostolische Vicar und erste Diöcesanbischof Msgr. Allen Collier O. S. B. Er brachte eine Schaar tüchtiger Weltpriester aus England, Frankreich, Belgien, Irland nach Mauritius, berief zur selben Zeit die treffliche Congregation vom heiligen Geiste und unbefleckten Herzen Mariä, 1845 die Loretoschwestern und 1861 die Jesuiten, stiftete eine Congregation einheimischer Schwestern von Notre Dame du bon secours und mehrere Vereine und vertheilte unter sie das Werk der Reform. P. Laval von der Congregation des heiligen Geistes wurde „der Apostel der Neger". Es ist wunderbar, was dieser Mann geleistet hat. (Vgl. Delaplace, L'apôtre de l'île Maurice ou Vie du serviteur de Dieu Jacques-Désiré Laval, missionaire de la Congrég. du S. Esprit et du S. C. de Marie, Paris 1877. In seine Fußstapfen traten seine Mitbrüder und seit 1864 auch die Filles de Marie. Abbé Mazuy wirkte als „Apostel der Creolen" mit ähnlichen Erfolgen. In den neugegründeten Kranken-, Irren-, Armen-, Waisen- und Leprosenhäusern thaten die Schwestern von Notre Dame du bon secours, namentlich zur Zeit (1868), als das gelbe Fieber wüthete und nicht weniger als 70 000 Opfer forderte, Wunder der Liebe. Unter den zahlreichen mohammedanischen oder heidnischen Kulis arbeiten seit 1861 die Jesuiten (die „Plantagenmissionen"). Die schwierige Mission unter den Chinesen wurde 1874 von den Lazaristen übernommen. Die Union Catholique vereinigt die besseren Stände zur wirksamen Vertretung der katholischen Principien auch im öffentlichen und politischen Leben. Den höheren Schulen der Secten stellten die Schulbrüder und die Loretoschwestern bald ebenbürtige Anstalten entgegen. So war Mauritius wieder entschieden katholisch geworden. Den 108 000 Katholiken stehen höchstens 8000 Protestanten gegenüber, die größtentheils der methodistischen Secte angehören. Trotzdem die Regierung im Allgemeinen die Capitulationsbedingungen erfüllte, so ist sie doch der Thatsache, daß Mauritius eine „katholische Colonie" ist, nicht ganz gerecht geworden, wie sich dieß z. B. in der Besetzung der Beamtenstellen und besonders in der ungleichmäßigen Vertheilung der Staatszuschüsse an die katholische und die anglicanische Kirche äußert. (1886 fielen z. B. von der Gesammtsumme von 125 849 Rupien [à 2 Mark] 79 577 auf die katholische, 46 272 auf die protestantische Kirche, was, auf den Kopf gerechnet, 0,73 R. für die Katholiken, 5,78 auf die Protestanten macht.) Eine weitere Beschwerde der Katholiken liegt in dem Festhalten am confessionslosen Charakter der Volksschule, eine Beschwerde, die hier um so berechtigter ist, da die katholischen Kinder $^3/_4$ der gesammten, $^9/_{10}$ der christlichen Schülerzahl bilden. Trotzdem ernannte die Regierung noch in neuester Zeit einen verbissenen Wesleyaner zum Superintendenten der Schulen. Der Kampf um die Schule ist darum auch auf Mauritius von den katholischen Bischöfen, und besonders von dem gegenwärtigen, Msgr. Leo Meurin S. J. (seit 1887), mit Energie aufgenommen und verfochten worden. (Vgl. A. J. R. Trendel, Her Majesty's Colonies, 3. ed., London 1886, 425—432; Revue des deux mondes 1861, VI, 60—95; Die kathol. Missionen, Jahrg. 1881; Missions Cathol., Lyon 1872, 96; 1874, 88 et 461; 1877, 573; 1887, 567; 1885, 43; Annales de la propag. de la Foi, 1845, 422 s.; 1869, 363 s.; 1871, 151; Baron L. Béthune, Les Missions Cathol. d'Afrique, Lille 1889, 95 à 100; Abbé E. J. Durand, Les Missions Catholiques Françaises, Paris 1874, 201—204; T. W. M. Marshal, Les Missions Chrét. I, 466; Lettres édifiantes et curieuses (Oct.-Ausg. v. Lyon 1819) VII, 664—468. — Ueber die neueren Vorgänge vgl. Tablet 1886, I, 379; 1887, I, 170. 406; II, 47. 141.) [Huonder S. J.]

Mauritiusorden, ein 1430 von Herzog Amadeus VIII. von Savoyen (s. d. Art.), dem spätern Gegenpapst Felix V., in der Einsiedelei von Ripaille für sechs Ritter gestifteter geistlicher Orden, welcher 1572 von Emmanuel Philibert wieder erneuert wurde. Noch im November desselben Jahres gestattete Gregor XIII., daß der erneute Orden mit dem Lazarusorden (s. d. Art.), dessen Großmeister Jannot de Castillon eben gestorben war, vereinigt werde. Der so gebildete Orden von St. Mauritius und Lazarus war vor Allem bestimmt, das Eindringen der Häresie in Savoyen, das von Genf aus besonders bedroht war, abzuwehren. Die Ritter lebten unter der Cistercienserregel und gelobten Armut, Gehorsam und eheliche Keuschheit; es war nur eine einzige Ehe und nur mit einer Jungfrau erlaubt. Die Haupthäuser, in denen gemeinschaftliches Leben herrschte, waren zu Turin und Nizza. Unter König Victor Emmanuel wurde 1816 der durch die Franzosen aufgehobene Orden als Verdienstorden erneuert, und es ward ihm in Rücksicht auf die frühere Stellung die Be-

sorgung der Hospitäler zu Turin, Aosta, Valenza und Lanzo übergeben. Karl Albert theilte 1831 die Mitglieder in Ritter, Commenture und Großkreuze; Victor Emmanuel II. gab 1868 neue Statuten, denen zufolge Ritter, Officiere, Commenture, Großofficiere und Rittergroßkreuze ernannt werden. (Vgl. Helyot, Hist. des ordres VI, 80 ss.; Moroni, Diz. XLIV, 5 ss.) — Ueber die Congregation der Canoniker vom hl. Mauritius s. d. Art. Canonici regulares II, 1831. [Streber.]

Maurus, St. (Mauriner), Benedictiner-Congregation in Frankreich, war das Ergebniß einer Reformation im 17. Jahrhundert. Der Zustand der Benedictinerklöster war zur Zeit der Kirchenspaltung in Frankreich und Lothringen, selbst bei den Cluniacensern, hauptsächlich durch Schuld des Commendenwesens, derart gesunken, daß auch die Maßregeln des Trienter Concils keine wesentliche Verbesserung bewirken konnten. Der Cardinal Karl von Lothringen, päpstlicher Legat für die Bisthümer Metz, Toul und Verdun, richtete mit seinen reformatorischen Versuchen gleichfalls nichts aus und machte dem Papste bereits den verzweifelten Vorschlag, den Benedictinerorden in seiner Provinz ganz zu unterdrücken. Allein der Papst ging darauf nicht ein und erwartete Hilfe von einer höhern Hand. Diese blieb auch nicht aus. Dom Didier de la Cour, seit 1596 Prior im Kloster St. Vanne zu Verdun, konnte endlich in dieser Abtei mit Zustimmung seines Bischofs, des gutgesinnten Prinzen Heinrich von Lothringen, der zugleich St. Vanne als Commende besaß, die lang angestrebte Rückführung zur Regel beginnen, und zwar trotz der größten Schwierigkeiten mit solchem Erfolge, daß schon 1604 Papst Clemens VIII. die neugebildete Congregation SS. Vitoni et Hidulfi bestätigen und mit den Privilegien der cassinensischen Congregation ausstatten konnte. Rasch wuchs die Zahl der verbesserten Klöster auf 36; aus Frankreich traten bald eifrige Laien und Ordensleute ein. Auch ganze Convente, zuerst 1613 St. Augustin zu Limoges, dann 1615 St. Faron bei Meaux, St. Junian zu Noaillé, St. Peter zu Jumièges, nahmen die Reform an, und D. Didier sandte tüchtige Männer hin, das fromme Werk durchzuführen. Da jedoch einerseits die weite Entfernung als Hinderniß erschien, eine einzige, festgegliederte Körperschaft zu bilden und geordnete Visitation zu üben, anderseits die Politik Frankreichs nicht dulden wollte, daß ausländische Oberen französische Klöster regierten, oder diese in Verbindung mit einem Lande traten, gegen welches häufige Kriege zu führen waren: so beschloß das Generalcapitel zu St. Mansuet in Toul 1618, es sollten die französischen Klöster eine eigene Congregation bilden mit eigenen Statuten, Oberen und Visitationen, unbeschadet der geistlichen Verbindung und Gebetsvereinigung mit den Lothringern. D. Lorenz Bénard, Prior des Cluniacenser-Collegs in Paris, förderte durch seinen erleuchteten Eifer und sein Ansehen bei Hof das Unternehmen, Ludwig XIII. unterstützte es durch ein königliches Decret, das Kloster Blancsmanteaux in Paris trat sofort bei, und noch in demselben Jahre wurde im ersten Generalcapitel, welchem Claude François aus Lothringen präsidirte, die neue Congregation fest gegründet und, um Rivalisation zu vermeiden, nach dem hl. Maurus, dem Schüler des hl. Benedict, genannt. Die Vorstände sollten alljährlich im Generalcapitel gewählt werden, die der Convente Prioren, die der Congregation Präses heißen.

Der erste Präses war (bis 1621) Martin Tesnière. Unter ihm schlossen sich St. Peter zu Solignac, St. Peter zu Corbie und St. Fiacre zu Brie an die Congregation an. Der erste Novizenmeister, Anselm Rolle, führte die zahlreichen Novizen fest in den Geist der heiligen Regel ein, sammelte für ihren Unterricht alle guten Regelerklärungen und stellte ihnen die Beispiele der Ordensheiligen vor die Augen; daher strebte er die Veröffentlichung der Lebensgeschichten dieser Heiligen an und gab so den ersten Anstoß zu einer Reihe großer Maurinerwerke. Inzwischen hatte Bénard durch den König und hohe Gönner geistlichen wie weltlichen Standes die Bestätigung der Congregation in Rom betrieben; Papst Gregor XV. erließ für sie 1621 eine Bulle, worin er die Congregatio S. Mauri bestätigt, ihr die Privilegien der Cassinenser verleiht, den Cardinal von Retz zum Protector bestellt, in den vereinigten Klöstern die exemten Officien aufhebt und die vollkommene vita communis einführt, indem er bestimmt, daß auch das Einkommen aus kirchlichen Beneficien, welche Mönche verwalten, in die gemeinsame Kasse fließen müsse (Bull. Rom. ed. Taurin. XII, 533 sqq.; Gall. christ. VII, instr. 189, col. 164 sqq.). Diese Bulle wurde in aller Form in die Parlamentsacten einregistrirt, und so war die Congregation kirchlich und staatlich anerkannt und rechtsbeständig. Unter dem zweiten Präses, Columban Régnier (bis 1624), traten die Klöster Ste. Trinité zu Vendôme, Mont-St.-Quentin, Mont-St.-Michel-au-Péril und St. Jean d'Angély der Reform bei; es mußten zwei Provinzen, die von Franzien (Paris) und von Aquitanien, mit je einem Visitator und Noviciate, gebildet werden. Martin Tesnière wurde dann (bis 1627) wieder zum Präses gewählt und konnte die Klöster St. Savin zu Tarbes, St. Clément zu Credone, St. Cornel zu Compiègne und die Abtei Bec mit ihrem Priorate Bonnenouvelle zu Rouen in die Reform aufnehmen. Auch die neue Benedictiner-Congregation, welche der heiligmäßige Noël Mars in der Bretagne gegründet hatte, strebte die Aufnahme an und erhielt hierfür 1627 ein päpstliches Decret (Bull. ed. Taur. XIII, 608 sq.). Besonders wichtig war, daß für das Colleg St. Ludwig in Toulouse, welches zur Förderung der Benedictinerreform im J. 1622 war errichtet worden, 1626 ein päpstliches Indult erlangt wurde, wodurch Einkommen und Wirksamkeit desselben bedeutend gewann. Später verlegte man den Sitz dieses

Collegs in das Kloster U. L. Fr. von Daurade in Toulouse. — Der letzte Präses war Maurus Dupont (bis 1630). Unter ihm wurde die dritte Provinz, für die Bretagne, gebildet und die Congregation sehr vergrößert durch den Beitritt von mehr als 20 Klöstern, darunter St. Remy und St. Thierry zu Reims, Fleury oder St.-Benoit-sur-Loire, Ste. Croix in Bordeaux, St. Germain in Auxerre, St. Evroulf, Ste. Trinité in Tiron u. s. f. Da jedoch allenthalben in den congregationalistischen Klöstern noch „alte" Mönche neben den reformirten lebten, so ging es ohne manche Unannehmlichkeit nicht ab. Daher gab Urban VIII. 1627 durch eine umfassende Bulle für die Congregatio S. Mauri nicht nur eine erneute Bestätigung, sondern auch weitgehende Vollmachten, insbesondere, daß alle Commendatoräbte und nicht reformirten Mönche ganz und gar aus den Conventen ausgeschieden sein, ohne allen Einfluß auf deren Verwaltung und Regierung bleiben und mit ihren Pfründen, Beneficien oder Pensionen zufrieden sein sollten, doch so, daß nach dem Absterben dieser „alten" Mönche deren Stellen unbesetzt bleiben und alle Einkünfte in die gemeinsame Conventkasse fallen müßten (Bull. Taur. XIII, 624 sqq.; Gall. christ. VII, instr. 193, col. 173 sqq.). Diese einschneidende Bulle erhielt 1631 die königliche Gutheißung und 1632 die formale Einregistrirung unter die Reichsgesetze.

Mit dem Jahre 1630 trat einige Veränderung ein, indem beschlossen wurde, außer den jährlichen Provinzialcapiteln alle drei Jahre ein Generalcapitel zu halten, auf dem die Vorstände, Visitatoren, Prioren u. s. f. für je drei Jahre gewählt würden, doch so, daß nach Ablauf der Amtszeit eine Wiederwahl eintreten könnte. Der oberste Leiter der Congregation erhielt jetzt den Titel generalis superior (General). Der erste General war Gregor Tarisse (1630—1648), ein ausgezeichneter Mann. Unter ihm nahmen 55 Klöster die Reform an, darunter 1631 das große Kloster St.-Germain-des-Prés bei Paris, das alsbald der reichen Bibliotheken wegen Hauptsitz der Mauriner Gelehrsamkeit wurde; 1633 das berühmte Kloster St. Denys bei Paris, ferner Marmoutier bei Tours, die Congregation von Chezal-Benoit, welche noch Regularäbte besaß, mit fünf Abteien, dann Chaise-Dieu u. s. f. Schon 1636 auf dem Generalcapitel zu Clugny mußten sechs Provinzen gebildet werden, nämlich Franzien, Normandie, Burgund, Toulouse, Bretagne und Chezal-Benoit, deren jede von einem Visitator geleitet wurde und ein oder zwei Novizenhäuser hatte. Der Commendatarabt von Clugny, Cardinal Richelieu, wünschte sehr, daß die reformirte Congregation von Clugny, acht Klöster umfassend, mit der vom hl. Maurus vereinigt würde; im J. 1634 ging man auf diesen Plan ein, und 1636 wurden die Vertragspunkte vom Generalcapitel bestätigt. In Rom fand sich hierfür wenig Neigung, und erst 1640 erfolgte ein bejahendes Votum für diese Neubildung, welche den Namen Congregatio S. Benedicti, alias Cluniacensis, et S. Mauri erhielt. Aber schon 1644 lösten die Oberen selbst den Verband wieder auf, weil in Clugny eine zwiespaltige Abtswahl stattgefunden und Urban VIII. sich für den Commendatarabt entschieden hatte, dessen Einfluß die Mauriner fürchteten (vgl. Helyot, Gesch. der Cl.- u. Ritter-Orden V, 245 ff.). Richelieu setzte es auch durch, daß für das hochadelige Frauenkloster Chelles bei Paris sechs Mauriner als Beichtväter oder Kapläne eingesetzt wurden, eine Institution, welche bis zur Revolution dauerte. Tarisse machte sich um die Ordnung der Congregation und die Befestigung des religiösen Geistes darin höchst verdient. Die bereits vorhandenen Statuten ließ er durch erfahrene Männer mehrfach prüfen, übergab sie dann dem einsichtsvollen und heiligmäßigen D. Athanas von Mongin zur sorgsamsten Revision in stiller Zurückgezogenheit, legte sie hierauf wiederholt dem Generalcapitel vor und erhielt sie von demselben endlich 1642 approbirt. Die Constitutiones pro directione regiminis wurden öfter (besonders 1648) edirt, 1645 auch die heilige Regel mit den Declarationen Congr. S. Mauri. Diese blieben für lange das Gesetzbuch der Congregation. Darnach bestand die Vorstandschaft aus dem General (mit Secretär) und 2 Assistenten für die ganze Congregation, 6 Visitatoren für die Provinzen, Prioren (und Subprioren) für die Klöster nebst etlichen regulären Aebten. Zu den Generalcapiteln kamen außer den 9 oben bezeichneten obersten Vorständen noch aus jeder Provinz 6 Deputirte, nämlich je 3 Prioren und 3 Conventualen; aus diesen Capitularen, welche alle ihre Aemter niederlegten, wurden 9 Definitoren gewählt und aus diesen der Präsident des Capitels nebst dem Secretär. Die Definitoren, deren Amtsdauer sich auf die Zeit des Generalcapitels beschränkte, hatten alle Geschäfte zu ordnen und zu leiten, welche sich auf die ganze Congregation bezogen, stellten die Listen der für höhere Aemter (Vorstandschaft, höhere Professur, Novizenmeister-, Predigt- und Beichtvateramt) zu approbirenden Mönche her, und zwar in drei Stufen, und vollzogen die Wahl der Visitatoren, Prioren u. s. f. Der General und seine 2 Assistenten wurden vom ganzen Capitel gewählt. — Den jährlichen Provinzialcapiteln präsidirten die Visitatoren und wohnten alle Prioren, sowie aus jedem Kloster ein vom Convente gewählter Vertreter bei; sie beriethen die Angelegenheiten der Provinz und wählten die 6 Deputirten für das Generalcapitel. Die Disciplin schloß sich sehr genau an die heilige Regel an, so daß der Chordienst bei Tag und Nacht, das Stillschweigen, die Arbeit, die Armut, das Fasten und die Enthaltung von allem Fleische, die Clausur u. s. f. streng vorgeschrieben und gehalten wurde. Nur hatte infolge des Unwesens der Commenden die ganze Einrichtung der Congregation, die häufige Wahl der Oberen, der Bildungsgang der jüngeren Religiosen und die eigenartige Entwicklung der Thätigkeit eine viel größere Beweglichkeit (nach Art der Mendicanten)

im Gefolge, als der Geist und Buchstabe der heiligen Regel zuläßt.

Allerdings war für die Bildung und Uebung des Nachwuchses ausgezeichnet gesorgt, um den Ordensgeist möglichst zu befestigen. Das erste Probejahr diente vorzüglich der Erlernung der heiligen Regel, der Lesung der Schriften des Neuen Testaments, der Einübung des Chor- und Kirchendienstes. Das zweite Jahr, eigentliches Noviciat, mußte in die tiefere Kenntniß der Ordenspflichten und der heiligen Schriften, sowie in die Bethätigung des Ordenslebens nach den Beispielen der Ordensheiligen einführen. Die zwei folgenden Jahre waren den philosophischen Disciplinen gewidmet, insoweit als dieselben der Theologie dienlich sein konnten; hierauf weihte man drei Jahre den dogmatischen und ethischen Studien, zwar nach scholastischer Methode, aber ganz auf der Grundlage der heiligen Schriften, der Concilien und der angesehensten Väter, wobei man absichtlich trockene und abstruse Fragen der damaligen Scholastik vermeiden wollte. Sodann war ein Jahr zur Vorbereitung auf die heiligen Weihen bestimmt; vorzüglich sollte die Ascese nach den besten Schriften der Väter Herz und Geist bilden und reinigen; jedoch wurde auch Kirchenrecht, mitunter Sprachenstudium für das Verständniß der heiligen Schrift in dieser Zeit betrieben. Der Unterrichtsstoff wurde sorgsam eingeübt, besonders in den wöchentlichen Disputatorien; die Prüfungen wurden tractatenweise und sehr streng gehalten, namentlich die Hauptprüfungen bei den jährlichen Visitationen, nach welchen die einlässigsten Berichte an das Generalat und das Generalcapitel über jeden einzelnen Professen zu erstatten waren. Auf solche Art neun Jahre lang geschult, durch keinen äußern Dienst zerstreut, mußten wohl die Mitglieder in jeder Beziehung zu tüchtigen Ordensleuten heranwachsen, und es weist auch die Congregation vortreffliche Seelsorger, Prediger, Lehrer der Sprachen und der Literatur, der Philosophie und der Theologie, Gelehrte fast in allen Fächern auf. So verwaltete z. B. Johann Guerrier (gest. 1731) 27 Jahre hindurch die große Pfarrei St. Jean d'Angély (Saintes) zum größten Nutzen derselben; Ant. Paul le Gallois (gest. 1695) wirkte 20 Jahre lang als angesehener Prediger auf den Domkanzeln zu Rouen, Evreux, Tours, Vannes und Caen, und Christoph Tachon gab 1685 eine gute Anleitung zur Kanzelberedsamkeit heraus. In den Klöstern zu Tiron, Pontlevoi, St. Germer bei Floix, Sorèze (Burgund) und seit 1708 auch in Verton (Bretagne) unterhielt die Congregation berühmte Unterrichts- und Erziehungs-Institute, besonders für adelige Jünglinge, mit vielen Freiplätzen und außerdem eine Menge Primärschulen durch ganz Frankreich. Um dem Müßiggange, einer Hauptursache des Verfalles klösterlicher Zucht, gründlich zu steuern, war Tarisse nicht nur bemüht, möglichst viele von seinen Mönchen in den erwähnten Zweigen nützlicher Thätigkeit zu beschäftigen, sondern er hielt auch möglichst viele zu allen denjenigen Studien an, welche mit dem klösterlichen Berufe verträglich schienen und die Zurückgezogenheit, Disciplin und Frömmigkeit fördern konnten, ohne der Eitelkeit und Prahlerei Thür und Thor zu öffnen. Namentlich drang er auf die Durchforschung der Klosterbibliotheken und Archive, theils um die erhebenden Beispiele der frommen Ordensväter zur Erbauung hervorzuziehen, theils um aus den früheren Schicksalen der Klöster Belehrung zu gewinnen, theils um aus den Schriften der Kirchenväter tiefere Erkenntniß Gottes und der eigenen Pflichten zu erlangen. Aus diesen allseits gepflegten Studien erwuchs, gleichsam unbewußt und ungekünstelt, ganz natürlich und einfach jene berühmte Mauriner Gelehrsamkeit, welche der Kirche ebenso sehr zur Zierde als zum Nutzen gereichte, so lange sie, der ersten Absicht entsprechend, die richtigen Schranken einhielt, also fast 100 Jahre lang. Später freilich entartete sie vielfach in Weltlichkeit, Gelehrtendünkel und Eigensinn, wodurch sie das religiöse Leben wie sengender Reif nur noch schädigen konnte. Tarisse selbst hatte zu seiner Zeit nur die gelehrten Arbeiten des Hugo Ménard (besonders Lib. Sacramentorum S. Gregorii L., 1642, und S. Barnabae Ap. Epist. 1645) und die hebräische Grammatik des Thom. du Four 1642 in die Oeffentlichkeit gehen lassen; zu vielen anderen war aber der Grund gelegt. Der höchst verdienstvolle Ordensgeneral konnte es gleichwohl auch nicht Allen recht machen; unruhige und mißvergnügte Mönche, nach ihrem Anstifter Faron de Challus Faroniten genannt, brachten Verdächtigungen und Klagen voll Leidenschaft mündlich und schriftlich gegen ihn vor, die leicht zu widerlegen waren. Diese Vorwürfe wurden später von anderer Seite wieder aufgewärmt, so daß Maurus Jourdain (1766) sich veranlaßt sah, eine Vertheidigungsschrift für D. Tarisse herauszugeben. Leichter ging es mit der Klage, welche um 1640 die Abtissin von Fontevrault gegen Tarisse erhob, weil er fünf ihrer Mönche in die Congregation aufgenommen; sie wurde durch Richterspruch abgewiesen. Im gleichen Geiste wie Tarisse führten das Steuerruder der Congregation die Generale Joh. Harel bis 1660, Bernard Audebert bis 1672 und Vincenz Marsolle bis 1681, Männer, die alle höheren Aemter bereits löblich verwaltet hatten, und von denen Marsolle 20 Jahre lang Novizenmeister gewesen. Unter den beiden ersteren verbanden sich 82 Klöster mit der Congregation, bis 1671 ein königliches Decret verbot, weiterhin Klöster ohne ausdrückliche, in offenen Briefen ausgesprochene Erlaubniß des Königs in die Reform einzureihen. Im J. 1685 betrug die Zahl der Convente 180, später waren 191 größere und kleinere Klöster in der Congregation; die kleineren sollten nicht unter 9 Mönche haben. So groß und fest war in jener bessern Periode der gute Geist und die Einigkeit, daß z. B. im Generalcapitel 1651 die 9 Definitoren im ersten Wahlgange gewählt wurden.

Damals war Lucas d'Achery (ſ. d. Art. III, 1309 ff.) die Seele der Mauriner Studien, kräftig unterſtützt durch die Generale und ſeinen ſpäter noch bedeutendern Schüler Joh. Mabillon (ſ. d. Art. VIII, 394 ff.). Man arbeitete bereits planmäßig, hauptſächlich nach den beiden Richtungen der Geſchichte und der Patriſtik, vorerſt noch mit ſteter Rückſicht auf die eigene Asceſe, bis dieſer Grundzug allgemach verſchwand. Schon 1648 hatte d'Achery darauf gedrungen, daß in den Klöſtern häufige Conferenzen über die heiligen Schriften gehalten und dieſelben den Betrachtungen und Studien zu Grunde gelegt würden. Daraus entſtanden — um hier ſogleich einen Ueberblick über die ausgedehnte Literatur der Mauriner zu geben — mancherlei ſcripturiſtiſche Werke in betrachtender, exegetiſcher und kritiſch-wiſſenſchaftlicher Form ſowohl über einzelne Theile als über das Ganze der heiligen Schrift, z. B. Méditations chrétiennes von Claude Martin (Paris 1669), Méditations chrét. sur les évangiles von Robert Morel (Paris 1726), Explication des psaumes von Joſ. Mège (Par. 1675), Expositio in canticum von Joſ. Anſart (Par. 1771), Paraphrases sur le libre de Job (Par. 1668), sur l'Ecclésiaste (Par. 1670), sur le livre de Tobie (Par. 1675) von Julian de Morillon; dann die verſchiedenen Arbeiten des Joh. Martianay, darunter Défense du texte hébreu (Par. 1689) und Continuation de la défense (Par. 1693), Vulgata antiqua latina et Itala (Par. 1695), Remarque sur la version italique (Par. 1695), Traité de la connaissance et de la vérité de l'Ecriture sainte, 4 vols. (Par. 1694 ff.), Continuation du premier traité (Par. 1699) und Suite des traités (Par. 1703), Traité méthodique ou manière d'expliquer l'Ecriture (Par. 1704) und neben anderen der Prodromus biblicus (Par. 1714). Von größerer Bedeutung waren die Hexapla des Origenes von Bern. Montfaucon, 2 Fol. (Par. 1713) und die von Peter Sabatier beſorgte Ausgabe der Bibliorum ss. versio vetus italica, 3 Fol. (Reims 1743 ff.). Auch die Hilfsmittel wurden bearbeitet, wie die Grammat. hebr. et chald. von Guarin (1724), das Lexicon hebr. et chald. von Guarin, Le Tournois und Girardet, 2 Bde. (1746) u. ſ. f. Viel verſprach die Biblia maxima Patrum, eine allſeitige Erklärung der heiligen Schrift, rein und allein aus den Worten der heiligen Väter entnommen; Simon Bonnet arbeitete daran ſeit 1702, dann Steph. Hideux und Joh. v. Boos (geſt. 1755); 3 Folianten wurden druckreif, die übrigen vorbereitet, aber Alles blieb ungedruckt, wie auch die Arbeiten des Joh. Magnin (geſt. 1752) über das Alte und Neue Teſtament und Anderes dieſer Art.

Reicher entwickelte ſich die Quelle auf dem patriſtiſchen Gebiete und erwuchs zu einem viel bewunderten ſegensvollen Strome. Die Generalcapitel, namentlich das von 1657, befahlen, daß aus den Vätern das Wichtigſte für chriſtliche und klöſterliche Vollkommenheit geſammelt und herausgegeben werde. D'Achery hatte ſchon 1648 ein Verzeichniß ſolcher Schriften (Indiculus asceticorum opusculorum) veröffentlicht; nach dieſem Fingerzeige erſchien bald die Bibliotheca Patrum ascetica von Claude Chantelou, 5 Bde. (Par. 1661 ff.) nebſt mehreren anderen Beiträgen. Aber bei dieſem Sammeln bemerkte man ſehr bald, wie unvollſtändig und uncorrect die bisherigen Väterausgaben waren. Nun ging es mit Bienenfleiß an das Durchſuchen der Ordensbibliotheken in Frankreich und den Nachbarländern. Als eine für den Ordensmann höchſt würdige Arbeit erſchien das Sammeln der Handſchriften, das Vergleichen und Sichten der Texte, das Erklären ſchwieriger Stellen; das Forſchen ſteigerte die Erkenntniß und Kritik, der Beifall der gelehrten und kirchlich geſinnten Welt ſteigerte den Eifer, und ſo kamen Ausgaben zu Stande, worin das Aechte vom Unächten geſchieden, die richtigſten Lesarten gewählt, durch gelehrte Einleitungen und Noten das Verſtändniß gefördert, durch reiche Indices der Gebrauch erleichtert wurde, — Ausgaben, die, mit hoher Freude aufgenommen, von den Päpſten vielfach belobt, für alle Zweige der kirchlichen Wiſſenſchaft gebraucht, das höchſte Anſehen erlangten und jetzt noch mehrentheils unübertroffen ſind. Nur ein Rieſenfleiß von Hunderten, zuſammengehalten und geleitet durch den Gehorſam und geſtählt durch die Entſagung, war fähig, ſolche Werke zu ſchaffen. Man beſchäftigte ſich faſt gleichmäßig mit den Schriftſtellern der erſten und denen der mittleren Jahrhunderte. D'Achery lieferte 1648 eine muſtergültige Ausgabe von Lanfrancs Werken und ließ 1651 die des Abtes Guibert von Nogent, 1653 die Regula solitar. von Grimlaic folgen, hierauf das Spicilegium veterum aliquot scriptorum in 13 Bänden (1655—1677), welches ſpäter (1723) Edm. Martène verbeſſert zum Drucke brachte. Hugo Mathou gab (1655) die Sentenzen der älteſten Scholaſtiker Robert Pullein (geſt. ca. 1150) und Petrus von Poitiers heraus, Mabillon (1667) die Werke des hl. Bernard, 2 Fol., Janvier die des B. Petrus von Chartres (1671), Gerberon (1675) die des Erzbiſchofs Anſelm von Canterbury; bald darauf (1679) ſtellte Garet die Werke des Senators und Abtes Caſſiodor in 2 Fol. an's Licht, und zugleich begann die herrliche Ausgabe der Werke des hl. Auguſtin, 11 Thle. in 8 Fol., 1679—1700 (vgl. R. Kukula, Die Mauriner-Ausgabe des Auguſtinus I, und P. Od. Rottmanner, Bibliogr. Nachträge dazu, Wien 1891, Sitzungsber. d. k. k. Akad.), welche nach Delſau's Vorarbeiten Blampin mit Couſtant und Gueſnié beſorgte. Inzwiſchen ließ Jacob du Friſche den hl. Ambroſius in 2 Fol. (1686—1690), Couſtant den hl. Hilarius von Poitiers (1693), Martianay den hl. Hieronymus in 5 Fol. (1693—1706) erſcheinen, während nun auch ſchon die mühſamen Vorbereitungen für Herausgabe griechiſcher Väter getroffen waren. Der Meiſter hierin und nach Mabillon

(geſt. 1707) der Mittelpunkt und Leiter der Mauriner-Studien war Bernard Montfaucon (geſt. 1741); ſeine ungemein fruchtbare und anregende Thätigkeit (den gelehrten Kreis, der aus nah und fern ſich um ihn bildete, nannte man „die Bernardiner") beſchenkte die literariſche Welt mit Text und Ueberſetzung der Werke des hl. Athanaſius in 3 Fol. (1698) und des hl. Chryſoſtomus in 13 Fol. (1718—1738), ungerechnet die Analecta graeca (1688) und die Collectio nova Eusebii Caesar., Athanasii et Cosmae Aegypt. in 2 Fol. (1706). Während deſſen hatte Sainte-Marthe die Werke des hl. Gregor des Großen in 4 Fol. (1705) und Beaugendre die Hildeberts von Tours (1708) veröffentlicht; dann folgten raſch Maſſuets Irenäus (1710), Marans Cyrillus von Jeruſalem (1720), Garniers Baſilius in 3 Fol. (1721 — 1730), Marans Cyprian (1726) und Delarue's I. Bd. von Origenes (1733), deſſen vierter und letzter Fol. erſt 1759 erſchien. Es fiel dieſe Arbeit in die ſchwierigſte Zeit der Congregation, und ſelbſt der edle Prudenz Maran (geſt. 1762), das letzte aufleuchtende Geſtirn zwiſchen trüben Nebeln, konnte nur noch (1742) den Juſtinus zum Drucke befördern, während von den Werken Gregors von Nazianz, welche Maran noch mit vorbereitet hatte, der I. Fol. durch Clemencet 1778 an's Licht trat, der II. Bd. gar erſt 1840. Man ſieht aus dieſer kurzen Aufzählung, in welcher kleinere Werke gleicher Art, Ueberſetzungen und Unterſuchungen übergangen ſind, eine lieblich aufblühende Jugend, ein erſtaunlich kräftiges Mannesalter (1670 bis 1740) und ein hinſiechendes Greiſenalter. Von anderen zur Veröffentlichung beſtimmten und hergerichteten Väterſchriften kennt man nur die Arbeiten des Dom Douſſot (geſt. 1752) über Rufin und Euſebius von Cäſarea, und die des D. David (geſt. 1705) über Dionyſius Areopagita.

Gewaltiger noch dehnte ſich der Strom der *hiſtoriſchen Forſchungen* aus. Anfangend mit dem erbaulichen Leben der Ordensheiligen und den belehrenden Schickſalen der Klöſter, ſpielte ſich die Arbeit unvermerkt hinüber auf alle Theile der Kirchengeſchichte, beſonders Frankreichs, und zog die Provinzial- und Landesgeſchichte, Literatur, Sprachen, Urkunden naturgemäß in ihr Bereich. Bei dieſer Tendenz nach Außen konnten aber viele jener Schäden nicht ausbleiben, welche eben durch das Studium für die Disciplin vermieden werden ſollten. Mit Uebergehung vieler kleineren, mehr vorbereitenden Werke, wie z. B. Menards Martyrologium Sanctorum O. S. B. (1629) und Concordia regularum (1638), Millets Trésor sacré (1638), Planchette's Vie du grand S. Benoît (1652), Baſtide's O. S. B. Gallicana propag. (1672 u. 1683), Bulteau's Essai de l'histoire monast. d'Orient (1678) und Abrégé de l'histoire de l'ordre de S. Benoît (1684) u. a., ſei nur hingewieſen auf die Acta SS. O. S. B., 9 Fol. (1668—1701), von d'Achery angefangen, von Mabillon, der die lehrreichen Vorreden dazu ſchrieb, und von Ruinart fortgeſetzt; dann auf die Annales O. S. B., 6 Fol. (1703 bis 1739), begonnen von Mabillon, fortgeſetzt von Maſſuet und Martène. Dazu kommt das Monasticon Gallicum, eine kurzgefaßte Geſchichte aller Klöſter der Congregation mit Abbildungen der meiſten derſelben; den Druck hatte 1687 Mich. Germain zu beſorgen, ſcheint jedoch damit nicht zurecht gekommen zu ſein, da nur 3 unvollſtändige Exemplare bekannt wurden. Erſt in neuerer Zeit kamen 168 Tafeln Abbildungen mit 2 Karten (Paris, Palmé) heraus, während der geſchichtliche Text in der Gallia christ. Aufnahme gefunden hatte. Ueber 54 Klöſter waren ausführlichere hiſtoriſche Darſtellungen verfertigt worden, von denen 14 im Druck erſchienen, wie L'histoire de l'abbaye royale de N. D. de Soissons von Germain (1675), dann die des königlichen Kloſters St. Denys von Felibien (1706), die des Kloſters St.-Germain-des-Prés von Bouillart (1724) u. ſ. f. Das umfaſſende hiſtoriſche Wörterbuch über den ganzen Orden, welches Petey de l'Hoſtallerie ſeit 1715 anſtrebte, kam nur ſtellenweiſe zur Ausführung, und es liegen davon noch 54 Bände im Manuſcript zu Paris. Edm. Martène lieferte durch ſeinen Commentar über die heilige Regel (1690 und 1695), ſowie durch das Werk De antiquis monach. ritibus (1690, wiederholt 1736 bis 1738 in Verbindung mit De antiquis ecclesiae ritibus), und Mabillon durch die anregende Schrift über die monaſtiſchen Studien (1691 und öfter) ſehr ſchätzbare Beiträge zur Ordensgeſchichte. Dieſe ſelbſt leitete natürlich zur Kirchengeſchichte hinüber. Es mußten die Concilien berückſichtigt werden. Godin und Pommeraye gaben (1677) die Concilien der Kirchenprovinz Rouen heraus, welche Beſſin ſpäter (1717) in erweiterter Form erſcheinen ließ. Nach langen Vorbereitungen begann Labbat 1789 die Veröffentlichung der Concilien Galliens, wurde aber durch die Revolution an der Fortſetzung verhindert. Jede einſchlägige Forſchung führte zu Arbeiten über die Diöceſen und Kirchenprovinzen; nur wenige derſelben wurden einzeln gedruckt, wie die Unterſuchungen Pommeraye's über das Erzbisthum Rouen (1652—1686); aber ſie wurden alle geſammelt, durch Sainte-Marthe geordnet und von mehreren Maurinern unter dem Titel Gallia christiana in 13 Fol. (1715—1785) veröffentlicht; 3 noch vorbereitete Fol. hat Hauréau (1856 bis 1863) herausgegeben, ein Werk, das Anderen zum Muſter diente. Außer einer Menge kleinerer Abhandlungen über Materien der Kirchengeſchichte und dem Werkchen Histoire générale de l'Eglise, welches Wilſon der Arbeit des Engländers Walmesley nachgebildet und 1777 zum Druck befördert hat, enthalten reichen Stoff für dieſe Studien der Apparatus ad biblioth. max. von Nourry in 2 Fol. (1703), die Collectio veterum scriptorum et monum. von Martène (1700), deſſen Thesaurus novus anecdotorum in 5 Fol. (1717) und Amplissima collectio in 9 Fol. (1724 bis

1733), sowie die Vetera analecta von Mabillon, 4 Bde. (1675—1685), und dessen Musaeum ital., 2 Bde. (1687—1689), die Epistolae Roman. Pontif. von Coustant, I. Bd. (1721) u. s. f.

So fleißige Sammler schienen dann auch vorzüglich geeignet, die Schicksale der einzelnen Städte und Provinzen, ja des ganzen Landes getreu darzustellen, und daher nahm ihre Thätigkeit, oft im Auftrage weltlicher Behörden, allmälig diese Richtung an, nicht ohne Nachtheil. Die Stadt Paris fand ihre Geschichtschreiber an Felibien und Lobineau, 5 Fol. (1725), Stadt und Herrschaft Concy an Du Plessis; über die Bretagne schrieben Le Gallois und Lobineau 2 Fol. (1707), Morice und Taillandier 5 Fol. (1742—1756); über Artois schrieb Devienne d'Agneau 2 Bde. (1785 bis 1787), über Languedoc Vaissette und de Vic 5 Fol. (1730—1745), über die Gallier Jac. Martin 2 Bde. (1752—1754) u. s. f. Weitaus der größte Theil der bezüglichen Arbeiten (über 1000 Nummern) blieb ungedruckt, dazu 31 Bde. über die Kreuzzüge von Berthereau, 37 Bde. über Benedictiner-Antiquitäten von Estiennot u. s. f. Für die Kirchen- und Landesgeschichte Frankreichs war von eminenter Bedeutung der Recueil des historiens, welchen Bouquet (s. d. Art. II, 1159) herauszugeben begann, 8 Fol. (1738—1754); Andere, besonders Brial, setzten ihn bis zum Bande 18 fort. Ergänzend schließen sich Montfaucons Werke an: Les monuments de la monarchie française, 5 Fol. (1729—1733), und Trésor des antiquités de la couronne de France, 2 Fol. (1745); für die gesammte Geschichte ist noch immer schätzenswerth dessen Antiquité expliquée et représentée en figures, 10 Fol. (1719—1724). — Historische und überhaupt kritische Studien lassen sich nicht gedeihlich unternehmen ohne Uebung in der Urkundenwissenschaft und ohne große Kenntniß der Literatur und Chronologie. Daher mußten folgerichtig auch diese Zweige von den Maurinern gepflegt werden. Es sei genug, hinzuweisen auf die grundlegende Arbeit Mabillons De re diplomatica, 2 Fol. (1681, 1704 und besonders 1789), und auf Nouveau traité de diplomatique von Toustain und Tassin, 6 Bde. (1750—1765), auf das Dictionnaire raisonné de diplomatique von Vaines, 2 Bde. (1774), und auf die Palaeographia graeca von Montfaucon (1708), sowie auf die Glossarien, besonders das Glossarium mediae et infimae latinitatis des Du Cange, welches Dantier und Carpentier neu bearbeitet in 6 Fol. (1733—1736. 1737. 1762) herausgaben und letzterer noch mit einem Glossarium novum in 4 Fol. (1766) bereicherte. — Der Literaturgeschichte wendete man große Sorgfalt zu, sowohl bezüglich einzelner Provinzen (diese Arbeiten blieben meist Manuscript) als des ganzen Frankreich, so daß Rivet, Taillandier, Clémencet und Clément 12 Bde. Histoire littéraire de la France (1733 bis 1763) zum Drucke befördern, spätere Gelehrte aus dem gesammelten Materiale noch 16 Bde. (1814—1881) hinzufügen konnten. Die literarische Thätigkeit der Mauriner selbst hat schon 1726 Le Cerf de la Vieville in seiner Bibliothèque historique et critique des auteurs de la congr. de St. Maur kurz geschildert, ausführlicher dann 1770 Tassin in der Histoire littéraire de la congr. de St. Maur, in welcher aber der Geist des Jansenismus allzu stark weht. Den Arbeiten über Literatur sind auch beizuzählen die Werke über vorhandene Bibliotheken, theils in Berichten über literarische Reisen, z. B. Voyage littéraire von Martène und Durand, 2 Bde. (1717—1724), theils in expressen Verzeichnissen, wie Bibliotheca Prustelliana von Meri (1721) und Catal. de la Biblioth. fondée par M. Prousteau von Fabre (1777), Bibliothèque Chartraine von Liron (1718), Catalogus manuscr. codicum coll. Claromont. von Clément (1764), Biblioth. Coisliana von Montfaucon (1715), der auch die Bibliotheca bibliothecarum manuscr. nova, 2 Fol. (1739), herausgab. Die Chronologie fand ihre Vertreter besonders in Art de vérifier les dates; dieß kritische Werk hat Dantine angefangen, Durand fortgesetzt, Clémencet zuerst (1750) herausgegeben, dann Clément (1770) erweitert und 1783—1787 in 3 Fol. veröffentlicht. In unserm Jahrhundert erlebte es noch 6 Ausgaben, zuletzt in 19 Bdn. — Freilich gewährt dieser Ueberblick noch kein vollständiges Bild von der Mauriner-Literatur; es müßte noch manches Werk über Linguistik, Philosophie und Theologie, über Liturgie und Ascese, über Technik und Naturkunde, über Mathematik und Geographie aufgeführt werden, wenn er genügen sollte. Allein das Aufgezählte zeigt hinreichend, daß die Mauriner nicht der Unthätigkeit sich ergaben, wobei sie allerdings der Gefahr des Gelehrtenstolzes (scientia inflat) nicht durchweg entgingen.

Unter Harels Generalat schritt die Congregation ruhig und sicher vorwärts, obgleich draußen der theologische Kampf in der Kirche Frankreichs schon hin und her tobte. Nach dem Zeugnisse Mabillons von 1700 (Praef. gen. in novam S. Aug. Opp. edit.) nahmen die Oberen in den Generalcapiteln stets die Constitutionen der Päpste Innocenz X. (von 1653) und Alexander VII. (von 1656 und besonders 1664) in Bezug auf die Sätze des Jansenius cum debita reverentia et submissione auf, easque ab omnibus et singulis, qui in coetum nostrum admittendi essent, subscribi praeceperunt; alle seine Mitbrüder, sagt der gewissenhafte Gelehrte, hätten oft genug bekannt, daß sie diesen Constitutionen sincere et ex animo adhaerere, und dieses Bekenntniß müsse ihren Glauben circa famosas quinque propositiones ab omni prorsus suspicione eximere. Dieses war ohne Zweifel damals die Gesinnung der Congregation im Ganzen und Großen, und die Generaloberen suchten sie zu erhalten und zu festigen. Aber es läßt sich nicht läugnen, daß auch Querköpfe vorhanden waren, welche trotz Unterschrift,

vielleicht sogar, was uns jetzt wohl unbegreiflich scheint, bona fide am Jansenismus festhielten. Vielleicht half schon der moderne Rationalismus der cartesischen Philosophie, welche frühzeitig durch Franz Lamy in der Congregation Eingang fand, über manche Bedenken hinüber — Cartesius liegt zu St.-Germain-des-Prés zwischen Mabillon und Montfaucon begraben —; vielleicht trug doch der etwas schroffe Bruch mit der Scholastik und die eigene Methode in der Theologie einige Trübung in manche Fragen hinein; vielleicht nährten die steife Vorliebe für Archaismus und abweichende Ansichten in der Gnaden- und Sacramentenlehre, welche den Beifall anderer Orden nicht erlangen konnten, die Annäherung an jene gefährlichen Sätze; vielleicht fand die bestechende Strenge der Jansenisten eine Art Verwandtschaft in der strengen Lebensweise der Mauriner; vielleicht war es Neugierde und unvorsichtiger Umgang mit Häuptern jener Richtung, mit A. Arnauld, Nicole, Pascal, Sainte-Beuve, dazu der innige Verkehr mit den „Kirchenmüttern" von Port-Royal, und sicher auch Eigendünkel und Rechthaberei, was jenen schädlichen Sauerteig einschleppte und verbreitete; vielleicht gab alles dieses mit einander der häretischen Tendenz in der Congregation unvermerkt Vorschub. Es ist zur Zeit kaum erklärlich, wie sonst treffliche Männer von der Art eines Noël Jamet, eines Claude Bretagne u. A. in jansenistischen Aspirationen stecken konnten, ohne es recht zu merken, oder wie man gar erklärte Jansenisten, z. B. Gerberon (seit 1658), so lange in wichtigen, einflußreichen Stellungen belassen konnte und erst königlicher Befehle zu ihrer Entfernung bedurfte! Noch unbegreiflicher ist, wie es derlei strenge Mönche mit ihren Gelübden vereinbar finden konnten, ohne Erlaubniß der Oberen, unter fremden Namen und in fremden Landen jansenistische Bücher drucken zu lassen! (Vgl. oben V, 350 ff.) Mit dem kirchlichen erlosch auch der klösterliche Gehorsam, und dieß war der Anfang vom Ende. Der Generalsuperior Audebert hatte durchweg die besten Absichten; er ließ den Plan ausarbeiten, eine Benedictiner-Theologie aus den bewährtesten alten Gottesgelehrten des Ordens herzustellen; doch gelang es nicht, da stets wieder eine Hand störend dazwischen fuhr. Besser ging es mit dem lange gehegten Vorhaben, die Werke des hl. Augustin zu ediren. Zwar erklärte sich der vorsichtige Brachet damit nicht einverstanden, aus Besorgniß, man möchte der Congregation deßhalb jansenistische Bestrebungen vorwerfen — was auch wirklich eintraf; allein die Mehrzahl war dafür; Delfau und nach ihm Blampin erhielten die Oberleitung der Edition, und so erschienen unter Marsolle die ersten Bände. Delfau konnte die Arbeit nicht fortsetzen; er hatte in Verbindung mit Guérard und Gerberon durch das Buch L'abbé commendataire einen faulen Fleck königlicher Macht allzu unsanft berührt (1673), sich den Zorn des Hofes, der diese Macht eher vermehren als beschränken wollte, zugezogen und mußte daher in die Verbannung wandern.

An der Spitze der Congregation standen 1681 bis 1687 Mich. Benedict Brachet, 1687—1705 Claude Boistard, 1705—1711 Simon Bougis, 1711—1713 Arnulf de Loo, lauter ausgezeichnete Ordensmänner, denen jedoch das Amt bitter genug gemacht wurde. Gerberon war nach Holland entflohen, unterhielt wider Regel und Pflicht einen steten Briefwechsel mit gleichgesinnten Mitbrüdern, ließ eine jansenistische Schrift um die andere erscheinen und ward endlich eingekerkert, bis er widerrief und (1711) mit der Kirche ausgesöhnt starb. Blampin ließ es geschehen, daß dem Wunsche mehrerer Mitbrüder gemäß im X. Bande der Werke Augustins (1689) A. Arnaulds Abhandlung De gratia et correptione abgedruckt wurde. Kaum ward dieß ruchbar, so setzten der Hof und der Erzbischof von Paris sich scharf entgegen; der General Boistard mußte die Exemplare vernichten und den Herausgeber bestrafen. Der gewandte Gesvres veröffentlichte als Theologieprofessor zu St. Denys so gewagte Thesen, daß die Gegner eine Schrift verfaßten mit dem Titel Theologiae scholasticae tumulus in thesibus Sandionysianis (1699), worauf er in seinem Geiste mit einem Philosophiae sophisticae tumulus antwortete; ja er trat in seiner Defensio Arnaldina (1700) als Vertheidiger und Verbreiter der oben erwähnten verpönten Schrift Arnaulds auf, ohne in der Congregation auf merklichen Widerspruch zu stoßen; vielmehr stand dieser Theologe selbst mit Bossuet im besten Einvernehmen. Den nämlichen Weg ging Edm. Duret, der in der Congregation bis 1712 die Theologie mit großem Beifalle lehrte, mit Port-Royal engst befreundet war, dessen Handschriften besorgte und mit dem Erzjansenisten Duguet auf vertrautestem Fuße stand. Joh. Thiroux ward wegen seiner Verbindung mit dem Jansenisten Dietrich de Viaignes von St. Vanne auf königlichen Befehl 1703 bis 1710 sogar eingekerkert u. s. f. So sehr wucherte das häretische Uebel in der Congregation, daß der feinfühlende Fenelon sogar den überaus gewissenhaften Mabillon wegen seiner Vorrede zum X. Band Opp. S. Aug. (über den Pelagianismus) des Jansenismus und Gallicanismus zieh, weßhalb diese schöne Abhandlung von ihm sorgfältig und gründlich umgearbeitet wurde. Wie Brachet vorhergesagt, führte die Edition dieser Werke über die Congregation ein scharfes Unwetter herauf; die Gegner brachten die Sache versteckt und offen vor den apostolischen Stuhl. Allein Sainte-Marthe, Estiennot, Massuet und besonders Montfaucon nahmen die Vertheidigung auf sich; nach gründlicher Untersuchung verwarf und verbot die Indercongregation und die Inquisition die erschienenen Schmähschriften, und Papst Clemens XI. erließ am 19. April 1706 an General Bougis ein Breve, worin er in entschiedener Weise die Congregation wegen der Herausgabe der Kirchenväter lobte und

den hauptsächlichsten Mitarbeitern 24 goldene Medaillen als Zeichen seiner Anerkennung sandte. — Inzwischen gab es auch noch andere Zerwürfnisse. Der Abbé commendataire hatte noch ein wüstes Nachspiel. Die erzürnte Staatsgewalt streckte die Hand aus selbst nach den fünf Abteien, die zu Chezal-Benoit gehörten und bisher reguläre Aebte hatten. Ein mißvergnügter Mönch von St. Vincent in le Mans empörte sich gegen den Abt Le Contat, raubte die Actenstücke, welche sich auf die fünf Abteien und deren Rechte bezogen, lieferte sie den Gegnern der Congregation aus und erschlich sich vom Hofe einen Versetzungsbefehl. Die Sache erregte sehr viel Unruhe. Ludwig XIV. setzte 1686 eine Commission nieder, welche untersuchen sollte, ob ihm nicht das Besetzungsrecht für diese Abteien zustehe. Claude Martin, eines der tüchtigsten Mitglieder der Congregation, legte jedoch die Rechte und Verhältnisse jener Klöster so klar dar, daß selbst P. de la Chaise dem Könige berichtete, sein Recht sei durchaus nicht sicher, worauf der Fürst wirklich auf alle ihm etwa dort zustehenden Ansprüche verzichtete. Aber Claude Martin (gest. 1696) machte sich durch diese und ähnliche Vertheidigungen der Rechte der Congregation bei der Hofpartei so verhaßt, daß 1687 beim Generalcapitel ein königliches Verbot gegen seine Wahl zum General einlief. Ueberhaupt mußten damals auf königlichen Befehl mehrere Obere der Congregation abgesetzt und verbannt werden, darunter auch Lamy, und dieser wiederholt. Es hatten einige nichtswürdige Mönche aus Corbie, die später vom Orden und vom Glauben abfielen, um dieselbe Zeit bei Hof Klagen angebracht über die Tyrannei der Oberen, welche allein die Wahlen vornähmen, andere begabte Mönche nichts gelten ließen, alle einflußreichen Aemter für sich behielten und unermeßliche Reichthümer aufhäuften. Mit größter Genauigkeit ließ der König Alles untersuchen, die Statuten prüfen, alle Rechnungen in der ganzen Congregation sorgsam und einlässig revidiren; es fand sich, daß die Statuten vortrefflich waren und in gesetzlicher Weise gehandhabt wurden, und daß in der ganzen Congregation aus den Einkünften auf den Kopf nur 437 Lire trafen, woraus noch die Kosten für die Kranken, Gäste, Sacristei, Bibliothek, Reisen u. s. f. zu bestreiten waren. Diese große Beunruhigung war also zum Besten der Congregation ausgefallen, wie auch eine andere zur selben Zeit. Der Großkanzler Le Tellier, der findige Verfechter der Staatsallmacht, wollte (1687) erfahren haben, daß die Mauriner allzu begierig nach Prioraten (d. h. Pfarreien) wären und als Mönche doch keine derlei Beneficien innehaben dürften. Claude Martin wies jedoch das Recht der Mönche auf die ihnen zustehenden Priorate so schlagend nach, daß lange Zeit Ruhe war. Erst um 1710 unter General de Loo wurde wieder ein Versuch gemacht, die Pfarreien der Congregationen dem königlichen Patronate zu erobern. Sainte-Marthe legte dar, der Benedictinerorden in Frankreich besitze wenigstens 12 000 Pfarreien; davon hätten die Mauriner kaum 800, obgleich sie der Zahl nach den übrigen Benedictinern gleichständen; dieses geringe Object möchte doch wohl die Begehrlichkeit nicht allzu sehr reizen. So gab es mancherlei Reibungen mit der Staatsgewalt, mancherlei auch mit anderen Orden, besonders den Jesuiten, oder einzelnen Ordensleuten, z. B. mit dem Trappistenabte Rancé wegen der monastischen Studien (s. darüber Hist.-pol. Bl. CVI, 397—413), ja selbst der Mauriner unter sich; so wurde sogar Mabillon von seinem strengen Mitbruder Bastide beim Generalcapitel verklagt, weil er einige Namen aus dem Verzeichnisse der Ordensheiligen gestrichen hatte, die er nicht als Ordensgenossen anerkannte; doch achtete man des Klägers nicht, und Mabillon rechtfertigte sich mit den Worten: „Niemals kann und darf die Frömmigkeit von der Wahrheitsliebe getrennt werden.“ Der Zwiespalt in der Congregation bildete aber die Signatur der zwei folgenden Perioden bis zum Untergange.

Das Generalat führten weiter Petey de l'Hostallerie (1713—1720), Dionys Sainte-Marthe (1720—1725), Petrus Thibaut (1725—1729), Joh. B. Alaydon (1729—1733), Herveus Ménard (1733—1735), Claude du Pré (1735, gest. im December), Renatus Laneau (1736 bis 1754), wahrhaft Männer mit den herrlichsten Eigenschaften, welche mit unsäglicher Geduld und Klugheit das gefährdete Schiff durch die Klippen lenkten. Der Exoratorianer Quesnel zählte in der Congregation viele Anhänger, zumal da der Erzbischof Noailles von Paris dessen Réflexions morales über das Neue Testament approbirt hatte. Darüber war viele Verwirrung entstanden; deßhalb ließ Clemens XI. auf Ansuchen des Königs Ludwig XIV. die Schriften Quesnels untersuchen und censurirte durch die Bulle Unigenitus (1713) 101 Sätze aus denselben. Die Bulle fand günstige Aufnahme in Frankreich; auch General Petey de l'Hostallerie sandte sie zur Annahme in alle Klöster. Nach der ersten Ueberraschung erhob sich aber die Opposition, Bischöfe voran, Mönche, Priester, Laien im Gefolge. Die Opponenten wuchsen seit 1717 zu „Appellanten“ heran, indem sie die Bulle für unannehmbar erklärten und an ein allgemeines Concil appellirten. Vier Bischöfe, von denen Joh. Soanen von Senez, ein Oratorianer, der hartnäckigste war, nebst Erzbischof Noailles standen an der Spitze; von den Maurinern traten viele, in St. Denys z. B. 32, als Appellanten auf: Duret, Didon, Karl Dupont, Rivet, Thiroux, Perreau, Magnin, Godard, Vaissière, welcher hernach vom Orden und Glauben abfiel, Gomaut, selbst Thuillier, La Taste, Le Cerf u. s. f. Louvard, der hartnäckige Jansenist, schleuderte 1717 eine Brandfackel in die Welt mit der Schrift De la nécessité de l'appel des Eglises de France au futur concil général de la Constitution Unigenitus, pour la défense de l'ancienne doctrine, de la morale, de la discipline et de la police de l'Église,

et de la liberté des écoles catholiques, attaquées par cette constitution et l'instruction pastorale de l'assemblée de quarante évêques. Die nämlichen Gedanken brachte später B. Soanen (1726) in einem Hirtenbriefe vor, der seine Absetzung und Verbannung herbeiführte. Man sieht, alle Güter der Religion und Kirche wurden als gefährdet ausgegeben, der Kampf gegen Papst und Bischöfe als nothwendig und heilig erachtet; die Verwirrung und Aufregung in der Congregation war ungeheuer, da doch der numerisch größere Theil auf Seiten des Papstes stand. Clemens XI. belegte (1718) die Appellanten mit der Excommunication; ein königliches Decret verbot (1720) die Schriften gegen die Bulle Unigenitus und die Appellation an ein künftiges Concil. Mancher Mauriner unterwarf sich, aber Louvard stachelte 1721 mit seinem Mémoire pour le renouvellement de l'appel seine Mitbrüder abermal zum Ungehorsam auf. Dieß blieb nicht ohne Erfolg; er und seine Anhänger wurden verbannt, so daß schon 1723 das Generalcapitel nicht mehr vollständig war. Benedict XIII. ließ nichts unversucht, die Gemüther zu beschwichtigen, die Irrenden zu belehren, das kirchliche Ansehen zu stützen; mehrere der besser gesinnten Mauriner, wie Thuillier, La Taste, gaben den Appell auf. Ersterer schrieb 1727 seine versöhnende Lettre d'un ancien professeur en théologie, qui a révoqué son appel, und ließ zu gleichem Zweck noch andere Briefe folgen; allein sein Schüler Gomaut gab darauf eine bissige Antwort und protestirte im Namen der ganzen Ordensprovinz Burgund gegen die Aufforderung des Generals Thibault, die Bulle einfach anzunehmen. Auch Louvard, der inzwischen auf königlichen Befehl eingesperrt worden war, schürte durch neue Schriften das Feuer der Zwietracht. Als Erzbischof Noailles 1728 seine Appellation ernstlich widerrief, ging der König schärfer gegen die hartnäckigen Appellanten vor und bestrafte sie mit Absetzung von ihren Aemtern und mit Verbannung. So kam es auch, daß bei den Maurinern mehrere Oberen, welche auf dem Generalcapitel 1729 gewählt worden waren, ihre Stellen verloren; im Jahrescapitel zu Paris wurde Laneau Assistent statt des verbannten Guyon, Cloitrier Visitator von Francien statt des abgesetzten Matth. Hue, Jac. le Gal Visitator von Burgund statt Le Texier, Hachette Visitator der Normandie statt Clouet u. s. f. Es erfolgte Protestation auf Protestation; Godard wendete sich (1732) im Namen aller (appellirenden) Benedictiner an den Cardinal Fleury und den General Alaydon, um die Wahlfreiheit wieder zu erlangen, welche ihnen bereits in den drei letzten Generalcapiteln entzogen worden sei. Sonach war der Widerstand bei weitem nicht gebrochen. Magnin hatte sogar (1729) zu Gunsten des verurtheilten Bischofs Soanen die Gutachten der Advokaten veröffentlicht (zu Genf, wo er auch das oben erwähnte Werk A. Arnaulds neu drucken ließ!); Louvard, Leauté, Toustain, Tassin hetzten zum Theil vom Auslande her, so daß zum Generalcapitel von 1733 von den rührigen erhitzten Sectirern 18 verbannte Deputirte gewählt wurden und nur noch 14 Capitulare erscheinen konnten. Spott und Widerspruch ergoß sich gegen dieses Capitel und die von demselben gewählten Oberen, und es schien der Zusammenbruch der Congregation schon zu erwarten. Dennoch erhielten die Bessergesinnten, wie Thuillier, La Taste, Maran u. A., das Uebergewicht. Cardinal Bissy brachte zwar neuerdings eine Verwirrung hinein: er legte als Commendatarabt von St.-Germain-des-Prés eine Unterwerfungsformel zur Unterschrift vor, welche niemand unterschreiben wollte, weil Bissy keine Jurisdiction über das Kloster besaß. Dagegen sandten diejenigen Ordensmänner, welche die Appellation aufgaben, ihre Unterschrift nach Rom und wurden vom Papste darüber belobt; der Rest beobachtete so ziemlich das anbefohlene Stillschweigen; nur Wenige verharrten noch im Proteste, wie Tassin in der Lettre d'un appelant aux religieux bénédictins de la congr. de S. M. qui ont donné des marques publiques de leur opposition à la bulle Unigenitus, oder Didon, der 1735 gegen den Visitator Sarazin in der Provinz Burgund auftrat und zu beweisen suchte, daß er kein Recht habe, von ihnen einen Widerruf zu verlangen. So konnte das Generalcapitel 1736 wieder ordnungsmäßig abgehalten werden, und der kluge, maßvolle General Laneau brachte den Curs wieder in die möglichste Ordnung. Feste Charaktere, wie Montfaucon, Maran, Martène, Morel, Dantine, Jacob Martin, Bouquet u. A., die etwa nach kurzem Straucheln den richtigen Weg entschieden einschlugen und bei ihren schweren Arbeiten möglichste Ruhe bewahrten, oder sanftere Gemüther, wie Thuillier, La Taste, welcher 1739 zum Bischof von Bethlehem geweiht wurde, und Andere halfen getreulich die ärgste Gefahr überwinden und hielten das Schifflein über Wasser; gründlich geholfen wurde nicht mehr.

Vier Krebsübel fraßen am Lebensmark der Congregation: Verweltlichung, Abfall vom Ordensgeiste, Staatskirchenthum und die jansenistische Sectirerei; dieser Uebel wurden die folgenden Generale Jacob Maumousseau, Mar. Jos. Delrue, Peter Franz Boudier, (Thomas Arnault de la Pie) und Anton Chevreux nicht mehr Herr. Der allzu häufige und freie Umgang mit Leuten aller Klassen und Geistesrichtungen, die Lectüre der verschiedensten, auch philosophischen Schriften jener Zeit, die übergroße Gastfreundschaft, die mannigfachen Stellungen in hohen Häusern als Bibliothekare, Erzieher und Beichtväter schleppten in viele und besonders angesehene Ordenshäuser einen verderblichen Weltgeist ein. Man gefiel sich, in zeitgemäßem Tone zu denken und zu sprechen und der hohen Welt gleich zu stehen. Voltaire wurde ebenso häufig und vielleicht mit mehr Interesse gelesen, als die heilige Schrift. Daher nahmen die Studien und Arbeiten, wenn auch noch

eifrig fortgesetzt, doch im Allgemeinen eine mehr weltliche, den zeitlichen Verhältnissen entsprechende Richtung an. Nach der ursprünglichen Idee wurde nur noch wenig geschaffen, wie etwa Maran's Divinitas Jesu Christi (1746) oder desselben Grandeurs de Jésus-Christ (1756) und Vinceans' Conferenzen (1760—1773), mehr auf historischem und realistischem Gebiete (über Orgel- und Kaminbau, Rhetorik und Grammatik, Genealogie und Geographie). Auch ihre Schulen neigten sich mehr zum Realismus hin; der König übergab ihrer Leitung sogar sechs Kriegsschulen. Hand in Hand mit der einreißenden Verweltlichung ging die Abnahme der Ordenszucht. Die Gelehrten von Germain-des-Prés, sicher im Einverständnisse mit anderen Mitbrüdern, wollten ihre Statuten in Bezug auf das nächtliche Chorgebet, Fasten und Abstinenz, Tonsur und Ordenskleid u. s. f. nicht mehr beobachten, nannten diese Dinge, ächt philosophisch, kindische Formalitäten, welche der Nation keinen Nutzen brächten, geringfügige Cerimonien u. dgl. Es reichten ihrer 28 (darunter auch Pernety, der bald darauf das Mönchsgewand auszog und in Berlin Akademiker und Bibliothekar wurde) 1765 eine Beschwerdeschrift an den König ein und baten um Abhilfe. Die Bessergesinnten, besonders von Blancsmanteaux, an ihrer Spitze der General, riefen gleichfalls den König an und protestirten gegen jene „Reform". Anderen mißfiel es, daß die höheren Aemter so lange Zeit bei den nämlichen Vorgesetzten blieben (Laneau war 18 Jahre General), während doch Andere auch fähig und würdig dazu wären. Die vita communis litt Schaden, indem manche Schriftsteller der Congregation eigene Pensionen annahmen oder Honorare bezogen. Die Einen klagten über Laxismus, die Anderen über allzu große Strenge. So ging der Streit hin und her, und zwar in öffentlichen Schriften vor dem Publicum, welches sich daran ergötzte und an Achtung für den Ordensstand nicht zunahm. Jene 28 Mönche mußten zwar auf königlichen Befehl vor dem Erzbischof von Paris widerrufen und Abbitte leisten; aber die Ruhe war dadurch nicht hergestellt. Da befahl der König, es solle 1769 zu Marmoutier ein außerordentliches Generalcapitel gehalten werden, worin man sich einigen und eine zeitgemäße Revision der Statuten vornehmen sollte. Es geschah, und in 93 Sitzungen kam das Werk, classisch geschrieben, zu Stande. In der Vorrede wird die Congregation ein corpus politicum genannt, die Statuten heißen leges politicae, sind sehr einlässig, klingen noch sehr streng und kirchlich, jedoch allenthalben exclusiv französisch: sie sollen vim legis haben, postquam regis auctoritate per literas patentes munitae, in supremarum regni curiarum fuerint registris descriptae. Sie wurden am 21. Juli 1769 vom Könige approbirt, am 11. August registrirt. Darin wurde bestimmt, daß kein Amt länger als sechs Jahre in einer Hand bleiben dürfe; dort, wo vom Unterrichtsstoffe der jungen Professen die Rede ist (P. 1, sect. 1, c. 16, n. 11), heißt es ausdrücklich: Doctrinam ecclesiae Gallicanae de jurisdictione ecclesiastica, prout eam exposuit clerus Gallicanus in comitiis anni 1682, tueantur scholaresque suos edoceant (professores)! Zum Gallicanismus gesellte sich dann der Jansenismus, der trotz aller Formeln und Unterschriften beharrlich in der Congregation haftete und still oder förmlich geduldet wurde. Prosper Tassin war und blieb doch unzweifelhaft ebenso Jansenist wie angesehener und allseitig unterstützter Schriftsteller in der Congregation; Charles Clémencet (gest. 1778) war und blieb ebenso Philosoph wie Jansenist, der die Geschichte von Port-Royal in 10 Bänden (Amsterdam 1755—1757) herausgab, gegen die Jesuiten schrieb (vgl. d. Art. Bourg-Fontaine), in Utrecht (1760) die Conferenzen der Abtissin Angelica Arnauld von Port-Royal drucken ließ und in der Congregation als stets thätiger Arbeiter hohes Ansehen genoß. Um von vielen anderen Maurinern dieser Richtung zu schweigen, sei noch Nic. Foulon genannt, der aufgeklärt und Jansenist genug war, um nach dem Brauche jenes Jahrhunderts, wo die Breviere wechselten wie die Moden, nach dem Vorgange der lothringischen Congregation auch ein neues Breviarium monasticum ad usum congr. S. Mauri (1787) herauszugeben. Es konnte dieser Congregation allerdings nicht mehr lange dienen.

Die verschworenen Feinde der Kirche hatten schon länger den Plan geschmiedet, die Orden zu ruiniren, um dadurch der Kirche und der Religion eine feste Stütze zu nehmen. Die Hofpartei stimmte dem zu in der Meinung, aus den gewonnenen Gütern der Finanznoth steuern zu können. Als Vorwand galt: Reform der Orden und Nützlichmachung für den Staat und das öffentliche Wohl. Daher wurde 1768 die Commission des Réguliers eingesetzt, an deren Spitze der überaus schlechte Jansenist, Erzbischof Loménie de Brienne von Toulouse, stand, ein Philosoph und Freund d'Alemberts, später Finanzminister, Apostat und Selbstmörder. Er nannte schon damals die Klöster nur noch „Leichname" und brachte es dahin, daß binnen 20 Jahren 1500 Klöster, voran die minder bevölkerten, aufgehoben wurden. Ein Hauptmittel war, auf alle Weise durch Schrift und Wort den Ordensstand verächtlich machen zu lassen und als unnütz darzustellen. Bessere Mauriner, Trablaine, Gouchet, Claude Rousseau, Ansart, Haudiquier, Desforis, selbst Devienne d'Agneau, schrieben zwar gründlich für die Rechte und den Nutzen der Ordensstände und speciell der Güter besitzenden. Allein gegen den Strom der Revolution war nicht mehr zu schwimmen: im November 1789 wurden alle Kirchengüter eingezogen und die Klöster aufgehoben. Den Maurinern half auch ihre Gelehrsamkeit nichts; die angefangenen Arbeiten wurden unterbrochen und theilweise vernichtet, ihre Sammlungen und Bibliotheken als Nationalgut erklärt und zum Theil

verschleudert, viele Handschriften in Patronenhülsen, die Klöster in Kasernen, die Kirchen in Ställe und Magazine verwandelt. War nun auch kein Mauriner in auffallender Weise unter den Männern der Revolution thätig, so mögen doch manche den neuen Ideen gehuldigt haben; dieß scheint bei d'Agneau (Devienne) der Fall gewesen zu sein, indem er das Werk anfing: Histoire générale de la France, écrite d'après les principes qui ont opéré la Révolution (Paris 1791). Andere blieben in ihren Stellungen als Bibliothekare, Archivare und Conservatoren von Sammlungen, wie Poirier (gest. 1803), welcher die Instruction sur la manière d'inventorier et de conserver tous les objets qui peuvent servir aux arts, aux sciences et à l'enseignement (Paris, an II = 1794) verfaßte, — oder Brial (gest. 1828), ein Fortsetzer des Recueil des historiens des Gaules... Mancher konnte mit knapper Noth vermeiden, den Constitutionseid zu schwören; Andere mußten die Verweigerung des Eides mit dem Tode büßen, so der General Chevreux selber und 41 Mitbrüder, unter ihnen der fromme, gelehrte, für den Orden und die Kirche eifernde Peter Deforis (Dufour. Vgl. Wallon, Tribunal révol. IV, 325). Das Blut dieser Martyrer hat viele Sünden der vorhergehenden Jahrzehnte abwaschen müssen. Der letzte bekannte Schriftsteller der Congregation war D. Charles Bévy, gest. 1830 zu Paris. Die neue, seit 1837 bestehende, durch Dom Guéranger in Frankreich gegründete Benedictiner-Congregation ist keine Fortsetzung der Mauriner, hat ihre eigenen, von Rom approbirten Statuten und ist frei von dem Sauerteige des Jansenismus und Gallicanismus.

Literatur. Die Mauriner haben leider keine ausführliche Geschichte ihrer Congregation in den Druck gegeben; selbst jene kostbare Arbeit, welche Martène bis 1739 geschrieben, Fortet bis 1747 weitergeführt, Andere wahrscheinlich fortgesetzt haben, liegt noch im Manuscript. Nur in der Gallia christ. VII, 474—490 befindet sich ein sorgfältiger, wenn auch kurzer Auszug aus den Acten der Generalcapitel bis 1754. — Viel Stoff enthält René Prosper Tassin, Histoire littéraire de la Congr. de S. Maur, Brux. 1770, wovon Meusel eine holperige Uebersetzung zu Frankfurt 1773/74, 2 Bde., herausgegeben hat; ebenso Charles de Lama, Bibliothèque des écrivains de la Congr. de S. Maur, Munich 1882, mit Vor- und Nachwort (von D. Charles Rigault aus Solesmes); darin sind auch diejenigen Schriften leicht aufzufinden, welche einzelne Partien der Maurinergeschichte beleuchten, bis herab zu (n. 688) Précis historique des troubles qui agitent la Congr. de S. M., 1787. — E. de Broglie, Mabillon et la soc. de l'abb. de S. Germ., Par. 1888, 2 vols., und dessen Bern. de Montfaucon et les Bernardins, Par. 1891, 2 vols.; Histor.-polit. Blätter CV u. CVI; Bern. Pez, Bibliotheca Benedictino-Mauriana, Aug. Vind. 1716; Herbst, Die Verdienste der Mauriner um die Wissenschaften, in der Tübinger Theolog. Quartalschrift 1833 bis 1834. [Braunmüller O. S. B.]

Maurus, Frauencongregation, s. Kind Jesu.

Maurus Raban, s. Raban.

Maurus, Sylvester, gelehrter Jesuit, wurde geboren zu Spoleto 1619 und lehrte zu Rom erst Philosophie, dann für viele Jahre Theologie. Mit tiefem Wissen verband er eine gründliche Frömmigkeit, und wie sein Vortrag durch Klarheit überaus anziehend und belehrend, so war sein Umgang ob seiner Liebenswürdigkeit herzgewinnend. Er starb den 20. Januar 1687. Unter den scholastischen Theologen des 17. Jahrhunderts nimmt er einen ehrenvollen Platz ein, und namentlich als Commentator des Aristoteles ist er unübertroffen. Ihm verdanken wir Aristotelis opera, quae exstant, omnia, brevi paraphrasi ac literae perpetuo inhaerente explanatione illustrata, 6 voll., Romae 1668. Gegenüber der Spitzfindigkeit seiner Zeitgenossen zeichnet er sich aus durch edle Einfachheit, Ruhe und Klarheit. „Was Thomas", sagt Heggen (Zeitschr. für kathol. Theologie, Innsbruck 1885, 340), „infolge seiner Methode in schwierigerer Form aus Aristoteles wiedergibt und in Einklang bringt mit der heilbringenden Wahrheit, die das Christenthum der Welt gebracht, das erklärt uns in einfacher, klarer und bündiger Sprache dieser Paraphrast in einer Weise, daß man glauben möchte, er sei zu den Füßen des unübertrefflichen Meisters gesessen und wiederhole nun mit schlichten Worten, was dieser aus seinem unerschöpflichen Born in freigebiger Fülle mitgetheilt." Da das Werk selten geworden, zugleich aber überaus nützlich ist für das Verständniß der aristotelischen Schriften, hat P. Ehrle eine neue, handlichere und verbesserte Ausgabe begonnen, Paris 1885. Ein anderes seltenes Werk sind Quaestionum philosophicarum ll. V, 5 voll., Romae 1658. Nicht minder gediegen, geschätzt und selten sind seine zwei theologischen Werke, wovon das eine den Titel führt Quaestionum theologicarum ll. VI, Rom. 1676—1679, in 6 Bändchen, worin er die wichtigsten Fragen der gesammten Theologie nach seiner Art klar und deutlich behandelt; das andere aber eine Ueberarbeitung des frühern ist, insofern es ebenfalls den ganzen Stoff der scholastischen Theologie beherrscht; letzteres ist überschrieben Opus theologicum, in quo praecipua totius theologiae capita accurate pertractantur, 3 voll., Romae 1687. [Hurter S. J.]

Maury, Jean-Sifrein, Cardinal und Staatsmann, wurde zu Valréas in der päpstlichen Grafschaft Venaissin am 26. Juni 1746 als Sohn eines armen Schuhmachers geboren. Frühzeitig entwickelten sich seine großen Geistesgaben; er kam zuerst in das Knabenseminar Notre Dame de la Garde, dann in das größere Seminar von St. Charles zu Avignon, verließ aber bald um seiner weitern Ausbildung willen sein Vaterland und zog nach Paris. Hier trat er 1766 mit einer Trauer-

rede auf den Dauphin und einer Lobrede auf Kö-
nig Stanislaus von Polen zum ersten Male in
die Oeffentlichkeit. Bei allen Mängeln einer noch
zu üppigen Einbildungskraft zeichneten sich beide
Reden durch Eleganz und Klarheit, Kraft der
Gedanken und Erhebung aus. Im folgenden Jahre
concurrirte er bereits um den Preis der Akademie
in einer Rede auf Karl V. von Frankreich und
über die Vortheile des Friedens. Seine Arbeiten
wurden beifällig aufgenommen; er fühlte sich ge-
schmeichelt und schritt mit Vertrauen seinem lite-
rarischen Ruhme entgegen. Er wollte in die Lauf-
bahn eines Bourdaloue und Massillon eintreten,
verfaßte aber vorher zu seinem eigenen Unterrichte
einen Essai sur l'éloquence de la chaire (her-
ausgegeben 1777). Maury betrachtete diese Ar-
beit als einen vollständigen Unterricht über die
Beredsamkeit, und einzelne Herausgeber gaben ihr
den Titel Principes d'éloquence pour la chaire
et le barreau. Das Werk befolgt keinen metho-
dischen Gang, enthält ohne alle logische Ordnung
in 79 Paragraphen treffliche Bemerkungen über
Text, Plan, Eingang, Proposition der Rede, über
die gerichtliche Beredsamkeit, über Demosthenes,
Bossuet, seinen Einfluß auf die Beredsamkeit, über
Massillon und seine Nachfolger, Bourdaloue,
Fléchier, dann über einzelne Figuren, einzelne
Schreibarten, Harmonie des Stils, Gemeinplätze,
oratorischen Anstand, über Fenelon, französische
Redner zweiten Ranges, über einzelne englische,
spanische und italienische Redner, über Citate,
Pathos, Schluß, Gedächtniß. Die Arbeit ist klar
geschrieben, zeigt einen reinen, eleganten Stil, viel
Geschmack und gesundes Urtheil, verläugnet aber
nicht den eitlen, etwas prahlerischen Charakter des
Franzosen. Dem Werke schickte Maury voraus eine
Lobrede auf Fenelon (1771), eine gute Arbeit,
welche ihm von der französischen Akademie ein
Accessit erwarb, während La Harpe den Preis er-
hielt. Es folgten die Lobrede auf den hl. Ludwig,
gehalten vor der französischen Akademie am 25. Au-
gust 1772, und die Lobrede auf den hl. Augustin,
1775 in einer Versammlung des französischen Cle-
rus gehalten. Beide Reden fanden großen Beifall,
sein Ruhm wuchs schnell, die vorzüglichsten Kanzeln
von Paris standen ihm zur Verfügung, und es er-
ging an ihn die Einladung, in Versailles die Ad-
vents- und Fastenreden zu halten. Auch Kirchen-
pfründen wurden ihm reichlich zu Theil. Der mit
Fenelon verwandte Bischof von Lombez gab ihm
ein Canonicat an seiner Kirche und ernannte ihn
zum Generalvicar, Cardinal de la Roche Aymon
verlieh ihm die Abtei de la Frénade in der Diö-
cese Saintes und Abbé de Boismont das einträg-
liche Priorat von Lyons in der Picardie. Im J.
1784 hielt er in der Kirche von St. Lazarus die Lob-
rede auf den hl. Vincenz von Paul, welche als sein
Meisterstück betrachtet wird. Mit den lebhaftesten
Farben, untermischt mit erhabenen Reflexionen und
passenden Vergleichungen, schildert er das viel-
bewegte Leben des großen Mannes, weiß trefflich
die Schriftstellen anzuwenden, setzt die einfachen
Mittel, welche Vincenz zu Gebote standen, mit
seinen großen Leistungen in lebhaften Contrast und
liefert durch großartige Behandlung des Gegen-
standes wie durch glänzende Darstellung ein ora-
torisches Kunstwerk, welches allenthalben Bewun-
derung fand. Er forderte dabei zu einem Denk-
male für Vincenz auf, mit der Inschrift: Ein guter
König einem guten Bürger. Wirklich wurde nicht
nur das Denkmal errichtet, sondern Ludwig XVI.
wollte auch die Rede hören, und Maury hielt sie
zum zweiten Male am 4. März 1785 in der
Schloßkapelle von Versailles. Bei seiner Aufnahme
in die französische Akademie erinnerte der Präsi-
dent an diese Rede; sie wurde mit Begierde von
den Cardinälen und Ordensgeneralen in Rom ge-
lesen, und Papst Pius VI. selbst ehrte sie mit sei-
nem Beifalle. Den 27. Januar 1785 wurde
Maury in die Akademie eingeführt. So lebte er
hochgeehrt der Freundschaft und den Wissenschaften
bis zum Beginn der französischen Revolution. Jetzt
nahte der Glanzpunkt seines Lebens. Der Clerus
des Gebietes von Peronne, Roye und Montdidier,
wohin sein Priorat von Lyons gehörte, wählte ihn
zum Abgeordneten für die Generalstände, aus wel-
chen später die Nationalversammlung hervorging.
Nach einigem Bedenken nahm Maury die Wahl
an und bereitete sich durch eine Generalbeichte auf
die Erfüllung seiner Aufgabe vor. Mit Klarheit
und Scharfsinn drang er in die politischen Fragen
ein, vertheidigte die monarchischen Institutionen
und entwickelte in den parlamentarischen Debatten
die ganze Kraft seiner Beredsamkeit. Zuerst trat
er in einer Rede gegen Talleyrand, Bischof von
Autun, auf, welcher die Kirchengüter als Nationa-
leigenthum erklärt haben wollte; Maury bekämpfte
den Vorschlag in einer improvisirten Rede mit
solchem Beifalle, daß Mirabeau durch eine Gegen-
rede den Eindruck verwischen zu müssen glaubte,
welchen Maury hervorgebracht. Maury stellte sich
nun mit Cazalès an die Spitze der monarchischen
Partei, nahm an allen Verhandlungen theil und
gab immer Beweise großer Kenntnisse; den 11. Ja-
nuar 1790 sprach er für die Einrichtung der alten
Gerichtsbarkeit, dann über das absolute Veto des
Königs, über das Recht von Krieg und Frieden,
über Absetzbarkeit der Richter, über Finanzen,
öffentliche Schuld, bekämpfte die neue Civilconsti-
tution des Clerus, improvisirte eine lange Rede
über die Assignaten, ergriff zweimal das Wort
über die Vereinigung der päpstlichen Enclave
Avignon mit Frankreich, geißelte den Baron von
Menou, wie er nach den schrecklichen Tagen des
5. und 6. October den Herzog von Orleans und
Mirabeau angriff; vertheidigte den Clerus vom
Elsaß, sprach öfter in Sachen der Dotation der
Königin von Spanien, über Steuern, Organisa-
tion des Nationalgerichtshofes. Man verglich
Maury mit Mirabeau, und der damalige „Freund
des Königs", von Fréron herausgegeben, äußerte
sich: „Beide stehen an der Spitze zweier Parteien

und ziehen die Augen von Frankreich und Europa auf sich. Die lange Gefangenschaft Mirabeau's übrigens, die Gewohnheit, zu dulden, die düsteren Betrachtungen über die Einsamkeit gaben diesem eine hohe Energie, aber auch einen heuchlerischen Charakter; Maury dagegen reifte in Ruhe und Frieden heran und kannte keine andere Leidenschaft als für die Wissenschaft und den Ruhm; seine ersten Versuche stellen ihn den größten Rednern zur Seite, und er setzt durch seine tiefen Kenntnisse in der Politik und Geschichte, durch seine Leichtigkeit, jeden Augenblick zu reden, durch seine glänzende Einbildungskraft und seinen klaren Verstand in Staunen. Die Beredsamkeit Mirabeau's gleicht den Statuen barbarischer Völker, welche die Leidenschaften nur durch Verdrehungen auszudrücken wissen; die Beredsamkeit Maury's gleicht den Statuen Athens, wo Anmuth und Schönheit sich mit dem pathetischen Ausdrucke verbinden." Den 3. Februar 1791 beehrte ihn Ludwig XVI. mit einem Briefe, in welchem er seine Verdienste um die Krone anerkannte und ihn seiner Dankbarkeit versicherte. Als dann im September die Nationalversammlung sich auflöste, folgte Maury der Einladung des Papstes Pius VI. und ging über Brüssel und Coblenz nach Rom. Der Papst empfing ihn mit großen Ehren, ernannte ihn noch am 26. September 1791 zum Cardinal in petto und am 17. April 1792 zum Titularerzbischof von Nicäa, wobei er ihm den Bischofsring und das Pectorale selbst übergab, und sandte ihn dann als außerordentlichen Nuntius zu der am 14. Juli in Frankfurt stattfindenden Krönung des Kaisers Franz II. Auf dem Wege dahin hatte Maury wichtige Unterredungen mit den Kurfürsten von Mainz und Köln, die sich namentlich auf den deutschen Nuntiaturstreit bezogen. Nach seiner Rückkehr proclamirte ihn der Papst als Cardinalpriester mit dem Titel von der heiligen Dreifaltigkeit auf dem Pincio und ernannte ihn zugleich zum Bischof von Montefiascone und Corneto. Sein Verkehr mit der bourbonischen Königsfamilie erregte den Haß der französischen Republikaner; als die Franzosen 1798 in Rom einzogen, wurde seine Habe in Montefiascone confiscirt. Maury rettete sein Leben nur durch schnelle Flucht zuerst nach Florenz und dann nach Venedig. Hier fand, nachdem der große Dulder Pius VI. zu Valence 1799 gestorben war, das Conclave statt, aus welchem am 14. März 1800, hauptsächlich auf Maury's Betreiben, Pius VII. hervorging. Mit dem neuen Papste kam Maury nach Rom und nahm wieder von seinem Bisthume Besitz. Da er jetzt als Gesandter Ludwigs XVIII. auftrat, lud er Napoleons Haß neuerdings auf sich; bei den Verhandlungen über den Abschluß des Concordates 1801 stellte Napoleon die Forderung, es sei Maury das fernere Erscheinen in Rom zu verbieten.

In der Einsamkeit des Exiles von Montefiascone vollzog sich eine Aenderung in den politischen Anschauungen des Cardinals. Es erwachte in ihm die Sehnsucht nach Paris, wo er so viele Triumphe gefeiert hatte, und nachdem auch Pius VII. das neue Kaiserthum Napoleons anerkannt hatte, richtete Maury im August 1804 an den Kaiser ein Huldigungsschreiben und erneuerte 1805 bei einer persönlichen Zusammenkunft in Genua seine Unterwerfung. Im Mai 1806 kam Maury nach Paris, erhielt die Stelle eines Almoseniers beim Prinzen Jérôme, das Einkommen eines französischen Cardinals und die Neuaufnahme in die Akademie. In derselben hielt er 1807 eine geistreiche und inhaltsschwere Gedächtnißrede auf den 1789 verstorbenen Abbé de Radonvilliers. Die Hofgunst führte aber allmälig auch eine Umwandlung seiner kirchlichen Gesinnung herbei. Maury trennte sich vom Papste, nahm 1810 das kaiserliche Decret an, das ihn zum Erzbischof von Paris ernannte, und ergriff sogleich Besitz von der Diöcese. Freilich versuchte er jetzt, vom Papste die Confirmation zu erlangen; Pius VII. aber wies von Savona aus in einem Breve vom 5. November 1810 (bei Münch, Concordate II, Leipzig 1831, 84 ff.) nicht bloß darauf hin, daß das Vorgehen des Kaisers gegen die Kirche ihn bisher schon genöthigt habe, allen vom Kaiser ernannten Bischöfen überhaupt die canonische Institution zu verweigern, sondern bedrohte ihn auch mit den strengen Kirchenstrafen, welche auf die eigenmächtige Vertauschung einer Diöcese mit einer andern und auf die Besitzergreifung einer Diöcese vor der kirchlichen Institution gesetzt seien. Maury aber, geblendet von Ehrgeiz, erklärte das Breve als nicht officiell und authentisch, bezog den erzbischöflichen Palast und fungirte als Erzbischof, von der Fiction ausgehend, daß er als Administrator des Capitels die nothwendige Jurisdiction besitze. Sein antikirchliches Verhalten steigerte sich 1811 auf der Pariser Bischofsversammlung, bis er endlich dem in Fontainebleau gefangen gehaltenen Papste 1813 persönlich gegenübertrat und zuletzt als Werkzeug des Kaisers gegen Pius solche Worte fallen ließ, daß der Papst ihn aus dem Zimmer wies. In Paris wollte Maury wieder als Redner glänzen, doch hatte ihn sein Gedächtniß verlassen, und er war genöthigt, die sorgfältig ausgearbeiteten Predigten vorzulesen. Mehr Erfolg hatten seine Hirtenbriefe, welche dann, wenn sie religiöse Fragen betrafen, vorzüglich waren, während bei politischen Gegenständen die Phrase und der Servilismus herrschte. Als 1814 die Alliirten in Paris einzogen und Ludwig XVIII. den Thron Frankreichs in Besitz nahm, mußte Maury die Stadt verlassen. Er gedachte sich auf sein Bisthum Montefiascone zurückzuziehen, erfuhr aber auf der Reise, daß der in Freiheit gesetzte Papst Pius ihn von allen Functionen suspendirt habe. Nun ging Maury nach Rom; dort wurde er von allen einem Cardinal gebührenden Ehren ausgeschlossen und lebte wie ein Gebannter, bis die Nachricht kam, Napoleon sei aus Elba entwichen und ziehe als Sieger wieder in Paris ein. Maury erklärte sich laut für Napoleon, dessen

dauernden Triumph er erwartete, und suchte Verbindung mit König Murat von Neapel. Er wurde deßhalb am 12. Mai 1815 in die Engelsburg gebracht und sechs Monate daselbst gefangen gehalten, bis Pius VII. auf Verwendung des Cardinals Consalvi ihn begnadigte und ihm den Convent St. Sylvester auf dem Quirinal zur Wohnung anwies. Nachdem er auf sein Bisthum verzichtet hatte, gab ihm Pius eine Rente aus der Staatskasse, empfing ihn persönlich und gestattete ihm auch, seinen Platz im Cardinalscollegium wieder einzunehmen. Doch blieb Maury ziemlich vereinsamt, beschäftigt mit Durchsicht früherer Arbeiten und mit Uebungen der Frömmigkeit. Er starb ganz unvermuthet am 11. Mai 1817 und wurde nicht in seiner Titularkirche, sondern in Sta. Maria in Vallicella beerdigt. — Neben den Einzelausgaben seiner genannten Schriften erschienen Oeuvres choisies du Card. J. S. Maury, 5 vols., Paris 1827. (Vgl. Louis Sifrein Maury, Vie du Card. J. S. Maury, Par. 1827; M. Poujoulat, Le Card. Maury, sa vie et ses oeuvres, Par. 1845; Jos. Hergenröther, Card. Maury, Würzburg 1878; M. Ricard, L'Abbé Maury, 1746—1791, Par. 1888; Le même, Correspondance diplomatique et Mémoires inédits du Card. Maury 1792—1817, 2 vols., Par. et Lille 1891.) [(Lutz) Streber.]

Maviael (מְחִיָיאֵל [מחייאל], Μαλελεήλ), im A. T. ein Urenkel Cains, Vater Mathusaels (Gen. 4, 18); der Name ist ein merkwürdiges Beispiel von der Ungenauigkeit, womit die jüdische Gelehrsamkeit bei Fixirung des Textes verfahren ist, indem unmittelbar neben einander eine richtige und eine unrichtige Form stehen. [Kaulen.]

Maxentius, bezw. Johannes mit dem Beinamen Maxentius, tritt in den Jahren 519 und 520 als Wortführer und Anwalt der sog. scythischen Mönche zu Constantinopel auf. Diese Mönche stritten im Kampfe gegen Nestorianismus und Monophysitismus den Satz „Einer aus der heiligen Dreifaltigkeit hat im Fleische gelitten" zum Panier der Orthodoxie erhoben wissen, während andere Theologen jede Aenderung oder Erweiterung des auf dem Concil zu Chalcedon (451) aufgestellten Glaubensbekenntnisses ablehnten (sogen. theopaschitischer Streit). Außerdem verlangten die Mönche die Verurtheilung der Schriften des kurz vorher (um die Wende des 5. Jahrhunderts) verstorbenen Bischofs Faustus von Reji, weil dieselben dem Pelagianismus das Wort redeten, ein Verlangen, welches gleichfalls auf vielen Widerspruch stieß. Die Streitigkeiten hatten bereits weiteren Kreise gezogen, als am 25. März 519 Abgesandte des Papstes Hormisdas nach Constantinopel kamen, um die seit dem Tode des Kaisers Anastasius I. (gest. 9. Juli 518) möglich gewordene Aussöhnung der Kirchen von Rom und von Constantinopel anzubahnen. Eine Denkschrift, welche Maxentius im Namen der Mönche den päpstlichen Legaten überreichte (Epist. ad legatos sedis apostolicae, Migne, PP. gr. LXXXVI, 75—86), hatte nicht den gewünschten Erfolg. Im Juni 519 begaben sich deßhalb einige Mönche nach Rom, um persönlich beim Papste eine Entscheidung in ihrem Sinne zu erwirken, und als Hormisdas mit einer solchen Entscheidung zögerte, wandten sie sich an die durch König Thrasamund nach Sardinien verbannten Bischöfe Afrika's. Letztere, an ihrer Spitze Bischof Fulgentius von Ruspe, traten alsbald mit Entschiedenheit für die Sache der Mönche ein (S. Fulg. Ep. 17 de incarnatione et gratia, bei Migne, PP. lat. LXV, 451—493). In den ersten Tagen des August 520 verließen die Mönche Rom, um nach Constantinopel zurückzukehren. Am 13. August 520 richtete der Papst an den zu Constantinopel weilenden afrikanischen Bischof Possessor ein Schreiben, welches das Vorgehen der scythischen Mönche und insbesondere das Verhalten ihrer Vertreter zu Rom in sehr scharfen Worten verurtheilte und sodann erklärte, die Werke des Bischofs Faustus gehörten nicht zu den anerkannten Schriften der Väter, und die gesunde Lehre über Gnade und Freiheit könne den Werken des hl. Augustinus entnommen werden (S. Horm. P. Ep. 70, PP. lat. LXIII, 490—493). Maxentius machte dieses Schreiben zum Gegenstande einer herben Kritik (Ad epistolam Hormisdae responsio, PP. gr. LXXXVI, 93—112). Nach der gewöhnlichen Annahme ist der Priester Johannes, an welchen des hl. Fulgentius Schrift De veritate praedestinationis et gratiae Dei vom Jahre 523, und ebenso der Priester und Archimandrit Johannes, an welchen die etwas jüngere Epistola synodica der afrikanischen Bischöfe (s. Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl., II, 697—702) gerichtet ist, kein Anderer als Johannes Maxentius. Kürzlich hat indessen Loofs (s. weiter unten) gegen diese Identificirung Einspruch erhoben. Ist dieselbe nicht haltbar, so verliert sich die Spur der scythischen Mönche und ihres Patrons Maxentius schon mit dem Schreiben des Papstes und der „Antwort" auf dasselbe. Außer den genannten beiden Schriften besitzen wir von Maxentius namentlich noch Dialoge gegen die Nestorianer (Migne l. c. 115—158) und eine Abhandlung gegen die Acephaler (Monophysiten, 111—116). Alle seine Schriften sind lateinisch überliefert, und der lateinische Text ist wohl auch als Original anzusehen. Herausgegeben ward derselbe, zum ersten und zum letzten Male, durch J. Cochläus nach einer Nürnberger Handschrift der Werke des hl. Fulgentius, sowohl im Anhange der Erasmischen Ausgabe des hl. Cyprian (Basel 1520), als auch in der von W. Pirkheimer und Cochläus besorgten Ausgabe des hl. Fulgentius (Hagenau 1520). Ein „vielfach vermittelter und auf solchem Wege mehrfach entstellter Abdruck" (Loofs) steht bei Migne, PP. gr. LXXXVI, 73 ad 158. Die Schriften befinden sich in etwas verwirrtem Zustande. Die als selbständige Schrift erscheinende Professio de Christo (l. c. 79—86) bildet ohne Zweifel nur einen Theil der vorauf-

gehenden Epist. ad legatos sedis apost. (75 ad 78). Ueber die scythischen Mönche handelt Cardinal Noris (gest. 1704) in seiner Historia Pelagiana 2, 18—20 (H. Card. Norisii Opera omnia, Veronae 1729—1732, I, 474—504) und in den Dissertationen In historiam controversiae de uno ex trinitate passo und Apologia monachorum Scythiae ab anonymi scrupulis vindicatur (Opp. III, 775—942). In neuerer Zeit ist nur Fr. Loofs (Leontius von Byzanz, 1. Buch, Leipzig 1887 [bei Gebhardt und Harnack, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur III], 229—261) näher auf die Geschichte der scythischen Mönche eingegangen. [Bardenhewer.]

Maximilian, mehrere heilige Martyrer. 1. Maximilian von Thebeste in Numidien, gemartert am 12. März 295. Gemäß den zuerst von Ruinart vollständig edirten Martyreracten, die durchaus das Gepräge der Aechtheit und Glaubwürdigkeit an sich tragen (ed. Galura, P. 2, 208), war sein Vater, Fabius Victor, Eintreiber der Recrutengelder (temonarius). Als nun auch Maximilian, der 21 Jahre, 3 Monate und 18 Tage alt war, zum Kriegsdienste herangezogen und zu diesem Behufe gemessen werden sollte, weigerte er sich, indem er sprach: „Mir ist nicht erlaubt, Kriegsdienste zu thun, weil ich Christ bin ... Ich leiste der Welt keinen Kriegsdienst, ich leiste ihn Gott." Auf die Frage, wer ihm dieses eingeredet, erwiederte er: „Ich selbst und der, welcher mich berufen hat." Der Aufforderung, seinen Sohn eines Bessern zu belehren, leistete der Vater keine Folge, weil jener selbst sein Rathgeber sei und wisse, was ihm fromme. Als der Proconsul ihn an die Schaar tapferer Christen, die im Heere der Kaiser kämpften, erinnerte, antwortete Maximilian: „Sie selbst wissen, was ihnen nutzt. Doch ich bin Christ und kann nichts Uebles thun." Auf die Frage, was von den Soldaten Uebles geschehe, sagte er: „Du selbst weißt, was sie thun." Hieraus, bemerkt Ruinart, müsse man entnehmen, Maximilian habe nicht den Kriegsdienst an sich, sondern die Gelegenheiten zur Sünde, die unter den heidnischen Kaisern besonders zahlreich waren, zurückgewiesen. Sprach doch noch später Martinus, nachdem er Christ geworden war, ähnlicherweise: „Ich bin ein Soldat Christi, mir ist zu kämpfen nicht erlaubt" (Sulp. Sev. De vit. b. mart. 4). Maximilian aber, wegen seiner Weigerung zum Tode verurtheilt, ersuchte seinen Vater, das neue Gewand, das er ihm zum Kriegsdienste bereitet hatte, dem Confector zum Geschenke zu geben. Dieser Umstand gab wahrscheinlich Anlaß, daß die edle Matrone Pompejana seinen Leichnam nach Carthago brachte und ihn nicht weit vom Grabe Cyprians, der gleichfalls seinem Confector 25 Goldstücke zu geben verordnete, bestatten ließ.

2. Maximilian (Maximian), Soldat und Martyrer zu Antiochien unter Julian dem Abtrünnigen, war laut den zuerst von Ruinart edirten Martyreracten (ed. Galura, P. 3, 365) dem von Maximian Herculius eingeführten Regimente der Herculier einverleibt und theilte mit Bonosus die Ehre, die Kriegsfahne (labarum) zu behüten und zu tragen. Dieser Umstand gab Anlaß zu ihrem Martertode. In Antiochien mit der Zurüstung des Heeres zum Feldzuge gegen die Perser beschäftigt, suchte Kaiser Julian vorerst alle Erinnerungen an das Christenthum aus demselben zu entfernen. In diesem Bestreben fand er an seinem Oheim, dem Comes Julian, eine eifrige Stütze. Derselbe hatte bereits durch verschiedene Gewaltthätigkeiten, namentlich durch das schreckliche Martyrium des antiochenischen Priesters Theodorit (Ruin. 354), Proben seiner Grausamkeit gegeben, dabei aber auch von zwei Seiten eine ernste Warnung erhalten. Der Kaiser, der den Christen die Palme des Martyriums nicht gönnte, verbot ihm, in der Folge Christenblut zu vergießen, und andererseits suchte der Himmel ihn mit einer scheußlichen Krankheit heim, die aller Kunst der Aerzte widerstand (Ruin. 361). Diese doppelte Warnung ließ er bei der Ankunft der Herculier in Antiochien außer Acht und gestattete seinem tödtlichen Hasse gegen die Christen freien Lauf. Dem Kaiser mißfiel nicht weniger als dem Comes, daß Maximilian und Bonosus noch immer die seit Constantin dem Großen übliche, d. h. die mit dem Kreuzzeichen und dem Namenszuge Christi geschmückte Kriegsfahne an der Spitze ihres Regimentes trugen. Das durfte nach ihrer Ansicht nicht fortdauern. In der That befahl ihnen der Comes, die Kriegsfahne zu ändern und zugleich die Götter zu verehren, die er und der Kaiser verehrten. Als sowohl das Eine wie das Andere verweigert wurde, hätte es nach der Verordnung des Kaisers genügen sollen, Beide einfach aus dem Heere zu verweisen (Theod. H. E. 3, 4). Allein die Furcht, daß das Beispiel der Fahnenträger viele Andere zu gleichem Entschlusse veranlassen könnte, war, wie es scheint, der Grund, hier von dem allgemeinen Gesetze eine Ausnahme zu machen. Die Vollmacht, in diesem Falle mit der Folter und sogar mit der Todesstrafe vorzugehen, hatte der Comes, wie die Acten ausdrücklich berichten, vom Kaiser erbeten und erhalten. Daraufhin wurden jetzt Maximilian und Bonosus wiederholt mit Bleikugeln gepeitscht, gefoltert und auf alle erdenkbare Weise gequält. Als sie in siedendes Pech geworfen worden und unversehrt geblieben waren, riefen die Juden und Heiden: „Das sind Zauberer und Gottlose!" Dagegen erschien der gleichfalls herbeigeeilte Präfect Secundus über den Befund der Sache nicht wenig ergriffen und entschloß sich rasch, hier eine ganz eigenthümliche Probe anzustellen. Er ließ heidnische Priester kommen, an diesen alles vollziehen, was die Heiden bei ihren Opfern und ähnlichen Anlässen zu thun pflegten, und sie dann gleichfalls in siedendes Pech werfen. Als sie nun verbrannten, verweigerte der Präfect Secundus, unter Hinweis auf die Würmer, die aus dem Munde Julians herausflössen, seine

Theilnahme an weiteren Thätlichkeiten gegen die Christen und empfahl sich zugleich in das Gebet des „heiligen Herrn Bonosus". Obgleich hierdurch an die Ursache der Krankheit, an der er litt, nachdrücklich erinnert, fuhr dennoch der Comes Julian fort, gegen die Christen zu wüthen, und verurtheilte Maximilian und Bonosus sammt ihren Genossen zur Hinrichtung mit dem Schwerte. Wenige Tage später starb der Comes, nachdem er vergebens seine Frau, die Christin geblieben war, ersucht hatte, für seine Wiedergenesung zu beten. Diese hatte seinen unbußfertigen und unverbesserlichen Sinn ohne Zweifel klar durchschaut. — Der Tag, an dem Maximilian und seine Genossen gemartert wurden, fällt nach dem Römischen Martyrologium und anderen Kalendarien auf den 21. August, während am Kopfe der Martyreracten dafür der 18. September (XIV. Kal. Oct.) angegeben wird. Weder das eine noch das andere Datum ist das richtige. Denn der Comes Julian litt bereits zur Zeit, da er Maximilian in Verhör nahm, an der scheußlichen Krankheit, von der er nicht mehr genas. Diese war aber erst bei Gelegenheit des Martertodes Theodorits eingetreten, welcher nach dem Brande des Apollotempels zu Daphne (22. October 362) erfolgt war. Demnach ist Maximilians Todestag in das Ende des Jahres 362 oder in den Anfang des folgenden Jahres zu versetzen. (Vgl. Boll. A. SS. Aug. IV, 425; Tillemont, Mémoires VII, 406. 739 ss.)

3. Maximilian von Celeja (Cilli oder Cilly in Steiermark), Apostel Noricums und Martyrer. Die über ihn vorhandenen Acten stammen erst aus der Mitte des 13. Jahrhunderts und sind sehr unzuverlässig. Das Beste darin ist vielleicht der Hinweis auf den hl. Rupert, als einen unwiderleglichen Zeugen für die hohe Verehrung, welche der hl. Maximilian bereits zu seiner Zeit genoß. In der That hat der hl. Rupert zu Ehren des hl. Maximilian eine Kirche zu Bischofshofen im Pongau (= Banngau) gegründet und in jeglicher Weise die Verehrung desselben zu fördern gesucht (vgl. B. Sepp, Vita s. Hrodberti primigenia, Pedeponti 1891, 42). Diese hervorragende Auszeichnung, die dem hl. Maximilian bereits gegen das Ende des 7. Jahrhunderts zu Theil wurde, setzt natürlich namhafte Verdienste, die derselbe sich um diese Gegend erworben, voraus. Solche Verdienste finden ihren Ausdruck in einer uralten Tradition, wonach die Kirche von Lorch sammt der Gründung des Christenthums im Noricum an seinen Namen ihre erste Entstehung und Ausbreitung knüpft. Die Zeit, wann dieses geschah, kann man mit ziemlicher Gewißheit aus den Umständen ermessen. In der Biographie Severins durch seinen Schüler Eugippius (abgedr. bei Friedrich, Kirchengesch. Deutschlands I, 444 ff.) erscheint Noricum sozusagen vollständig christianisirt; überdieß hatte Lorch, wie die Martyreracten des hl. Florian (s. d. Art.) zeigen, schon zu Anfang des 4. Jahrhunderts eine größere Christengemeinde. Darum wird man die Gründung dieser Kirche und mithin auch die Thätigkeit des hl. Maximilian vor diese Zeit hinaufrücken müssen. Die Zeitangabe der Acten, wonach der Heilige von Xystus II. (257 bis 258) seine Mission erhalten habe, dürfte demnach wohl die richtige sein. Das kurz darauf erfolgte Toleranzedict des Kaisers Gallienus (260—268) kam seiner apostolischen Thätigkeit sehr zu Statten. Er wirkte meistens in und um Lorch (Laureacum). Ob er aber auch als Bischof von Lorch könne angesehen werden, ist ungewiß. Der Verfasser der Acten, freilich wahrscheinlich irre geführt durch ein (unächtes) Schreiben des Papstes Symmachus (498 bis 514) an einen Erzbischof von Lorch, macht ihn sogar zum Erzbischof daselbst. Doch wird er wohl eher nur als Regionarbischof gelten müssen, da seine Thätigkeit sich bis in die Gegend von Freising erstreckte, auch die Agilolfinger ihn als Landesapostel ehrten, und die Scheyrer und Habsburger ihn sogar als Familienpatron erkennen. Indeß wird vielfach seine bischöfliche Würde bezweifelt, weil eine Urkunde Karlmanns aus dem Jahre 878, ebenso die Kalendarien von Tegernsee und Mölk aus dem 11. und 12. Jahrhundert ihn nur als confessor bezeichnen. Dagegen hat man geltend gemacht, daß die Sprache der Diplome in den zehn ersten Jahrhunderten die Bischöfe überhaupt nicht als solche zu bezeichnen pflege. Sie hießen darin in der Regel bloß martyres oder confessores. Ebenso wollte man dem hl. Maximilian die Würde eines Martyrers absprechen, weil er in den erwähnten Actenstücken stets nur als confessor figurirt. Allein gewiß ist, daß das 10. Jahrhundert ihn bereits als Martyrer kennt, indem ein Freisinger Kalendar aus dem 10. Jahrhundert zum 12. October S. Maximiliani mart. hat (A. Lechner, Mittelalterl. Kirchenfeste und Kalendarien, Freiburg 1891, 20). Neben der Tradition, daß er Bekenner und Glaubensprediger, muß darum auch die andere, daß er Martyrer gewesen sei, von jeher bestanden haben, sonst hätte die letztere nicht plötzlich in einem Kalendar zum Ausdruck gelangen können. Gemäß den Acten erlangte er in seiner Heimat Cilly unter Kaiser Numerian die Martyrerpalme. Das Jahr seines Todes ist ungewiß. Die Angaben schwanken zwischen den Jahren 281 und 308 (Boll.). Wahrscheinlich ist er jedoch bereits vor der diocletianischen Verfolgung gemartert worden, weil wir sonst über sein Lebensende zuverlässigere Nachrichten bekommen hätten. Sind doch auch über den hl. Florian authentische Acten auf uns gekommen! Er wurde außerhalb der Stadt Cilly bestattet, und sein Grab blieb in Ehren. Sobald nach den Stürmen der Völkerwanderung einigermaßen wieder ordentliche Verhältnisse eingetreten waren, wurde auch an die Erhebung der Gebeine dieses verdienstvollen Heiligen gedacht. Während die Uebertragung derselben nach Neapel (d. h. Neuburg) keinen Glauben verdient, scheint es sicher zu sein, daß dieselben zum ersten Male durch den hl. Rupert erhoben wurden. Jeden-

falls ruhten sie eine Zeitlang in der von diesem errichteten cella Pongawensis. Darauf kamen sie (nach Aventin) nach Burgkirchen, von wo sie der König Karlmann 876 oder 878 in die von ihm neu erbaute Kirche zu (Alt-) Oetting übertrug. Weil sie hier durch die wiederholten Einfälle der Ungarn bedroht schienen, wurden sie um das Jahr 985 nach Passau gebracht; hier fand am 3. August 1289 unter Bischof Bernhard eine feierliche Erhebung statt. Der hl. Maximilian wird am 12., an einigen Orten am 29. October verehrt; auch im Römischen Martyrologium steht er mit dem hl. Valentin zu diesem Tage. (Vgl. d. Art. Bayern II, 89; Boll. Act. SS. Oct. VI, 23.) [Peters.]

Maximinus, der hl., Bischof von Trier (c. 332—349), dessen Leben in die Zeit der glorreichen Kämpfe des hl. Athanasius gegen die Arianer fällt, stand mit dem Papste Julius und dem Bischof Hosius von Corduba dem großen Streiter für die Reinheit des Glaubens stets treu zur Seite, wie dieser in seinen Schriften wiederholt bezeugt. Letztere bilden auch die vorzüglichste Quelle für das Leben und die Wirksamkeit unseres Heiligen. Außerdem spricht unter den zeitgenössischen Schriftstellern nur der hl. Hieronymus von ihm, welcher ihn den gefeierten Bischof von Trier nennt (Chron. ad a. 6 imp. Const.). Im 6. Jahrhundert bezeichnet ihn Gregor von Tours als einen vielvermögenden Heiligen, als einen großen Fürsprecher des trierischen Volkes bei Gott, an dessen Grabe oftmals herrliche Wunder geschähen (Hist. Franc. 1, 35; De gloria Conf. c. 93). Eine ausführliche Lebensbeschreibung gab erst im 8. Jahrhundert ein ungenannter Mönch von St. Maximin; Bischof Lupus von Châlons überarbeitete dieselbe 834 bei seinem längern Aufenthalt in genannter Abtei auf Bitten des Abtes Waldo. Erstere findet sich bei den Bollandisten, letztere bei Surius zum 29. Mai abgedruckt; beide sind aber mit Vorsicht zu gebrauchen, weil sie nicht nur manche fabelhaft klingende Nachrichten, sondern auch offenbare Verstöße gegen die Chronologie enthalten. Dasselbe gilt von den Angaben der Gesta Trevirorum c. 31 (ed. Wyttenb.). Ueber die Abstammung und Jugendzeit des hl. Maximin berichtet der Anonymus und mit ihm übereinstimmend Lupus, daß er einer angesehenen Familie zu Silly in Aquitanien entsprossen und als Jüngling nach Trier gekommen sei, um unter der Leitung des berühmten Bischofs Agricius seine theologischen Studien zu machen. Nachdem er von diesem die Weihen empfangen hatte, folgte er seinem Lehrmeister, wenngleich mit Widerstreben, auf dem bischöflichen Stuhle nach (wahrscheinlich 332). Der Anonymus erzählt, sowohl der sterbende Agricius als auch Quiriacus, ein Freund und Landsmann Maximins, seien durch einen Engel belehrt worden, daß Maximin Nachfolger von Agricius werden solle. Als Bischof gewann Maximin großen Einfluß auf den kaiserlichen Hof in Trier, wo Constantin II., seit 335 Präfect von Gallien, residirte. Ihm hauptsächlich ist es zu verdanken, daß das Abendland, so lange Constantin II. und sein Bruder Constans am Leben blieben, nicht ebenso wie der Orient von oben herab arianisirt wurde. Als 335 der hl. Athanasius von Constantin I. nach Trier in seine erste Verbannung geschickt wurde, trat Maximin, der die Ränke der Eusebianer durchschaute, als Vertheidiger des Glaubenshelden auf, geleitete ihn an den Hof und erwirkte ihm eine gütige Aufnahme bei Constantin II., der den Verbannten mit allem Nöthigen versah (Athan. Hist. Arian. 50). Einen ebenso großen Einfluß gewann Maximin auf Kaiser Constans, welcher nach Constantins II. Tod fast zwei Drittheile des römischen Reiches beherrschte. Während Constantius im Morgenlande sich völlig in den Händen der Arianer befand und den hl. Athanasius zum zweiten Male verbannte, konnten bei Constans die Abgesandten der antiochenischen Synode von 341 nichts erreichen. Maximin verweigerte ihnen trotz ihres orthodox klingenden Glaubensbekenntnisses die Kirchengemeinschaft und bestimmte auch in Verbindung mit Papst Julius und Bischof Hosius den Kaiser zu Mailand, daß er sich mit seinem Bruder in Verbindung setzte und zur Beilegung aller Wirren die Berufung einer Synode nach Sardica in Illyrien veranlaßte. Athanasius kam jetzt 343 nach Trier, um gemeinschaftlich mit Hosius und Maximin die Reise zur Synode zu machen. In Sardica, wo 94 orthodoxe Bischöfe sich versammelt hatten, unterschrieb Maximin unmittelbar nach dem Vorsitzenden die Beschlüsse, durch welche Athanasius neuerdings für unschuldig erklärt wurde. Ebenso wurde gefordert, daß der von den Eusebianern verdrängte Bischof Paulus von Constantinopel wieder auf sein Bisthum zurückkehren solle. Wie hoch der Einfluß Maximins auf den Gang der Verhandlungen von den Eusebianern angeschlagen wurde, geht daraus hervor, daß dieselben auf ihrem gleichzeitigen Conciliabulum zu Philippopolis den Bann über Maximin ebenso wie über Papst Julius und Bischof Hosius aussprachen. Bald nach seiner Rückkehr von Sardica trat an Maximin die Pflicht heran, die Reinheit des Glaubens auch gegen einen Mitbischof Euphrates von Köln (s. d. Art.), welcher noch in Sardica mit Maximin gestimmt hatte, zu wahren. Von verschiedenen Seiten wurden Klagen laut, daß Euphrates das nicänische Bekenntniß abschwäche; mehrere Bischöfe brachen mit ihm die Gemeinschaft ab; als aber Euphrates nur um so hartnäckiger seine Meinung vortrug, versammelte Maximin, als der nächste und älteste Bischof der Gegend, zu Köln 346 eine Nationalsynode, welche Euphrates seines Bisthums entsetzte (vgl. Art. Köln, Synoden VII, 893 f.). — Maximin scheint auch literarisch thätig gewesen zu sein, wie sich von einem so bedeutenden Kirchenfürsten in einer so mächtig bewegten Zeit erwarten läßt. Für diese Annahme spricht die Aeußerung des hl. Athanasius (Disput. I adv. Arianos): „Wenn diese

Schriften von den Rechtgläubigen ausgingen, wie die des großen Bekenners Hosius, Maximins von Gallien oder seines Nachfolgers . . ., so böten sie keinen Raum für den leisesten Verdacht; denn sie sind aufrichtige und schlichte Werke apostolischer Männer." Leider ist uns von solchen Schriften nichts vererbt. Da aber schon Hieronymus in seinem Katalog der christlichen Schriftsteller, obwohl er sich längere Zeit in Trier aufgehalten hat, nichts davon erwähnt, so steht zu vermuthen, daß Athanasius nur an die Hirtenbriefe dachte, welche Maximin an seine Diöcesanen richtete. Auch von seinen Ansprachen an das Volk ist keine erhalten. Daß er ein eifriger und gern gehörter Verkündiger des göttlichen Wortes gewesen sei, deutet Athanasius an, indem er sagt, daß zu seiner Zeit die in Trier vorhandenen Kirchen zur Aufnahme des heilsbegierigen Volkes nicht ausgereicht hätten (Athan. Apol. ad Const.). Unter ihm zeigen sich auch die ersten Anfänge des Ordenslebens in Trier, offenbar angeregt durch die Thätigkeit des hl. Athanasius, des Freundes des Einsiedlers Antonius, bei seinem unfreiwilligen Aufenthalt in der Metropole Galliens (vgl. Aug. Conf. 8, 1). Darf man hieraus den Schluß ziehen, daß schon in den ersten Regierungsjahren des seeleneifrigen Bischofs seine Gemeinde sich in blühendem Zustande befunden hat und vollkommen christianisirt war, so erscheint es als selbstverständlich, daß Maximin sein Auge auch auf das Landvolk in den weiteren Kreisen seines Kirchensprengels gerichtet habe. In der That berichten die Biographen des 8. und 9. Jahrhunderts, daß er seine Schüler, den Priester Castor (s. d. Art.) an die mittlere Mosel mit dem Sitze in Carden, und Lubentius (s. d. Art.) an die untere Mosel mit dem Sitze in Cobern, als Missionare aussandte. Sein Tod erfolgte um das Jahr 349. Die Johanniskirche, in welcher er bestattet wurde, erhielt den Namen Maximinskirche; schon als Gregor von Tours seine Geschichte der Franken verfaßte (1, 35), wurde Maximin als Patron der Stadt und als Schützer gegen teuflische Angriffe verehrt. Sein Fest ist am 29. Mai, al. 12. September. (Vgl. Boll. Maji VII, 376; Oct. XI, 829; Gallia christ. XIII, 375; Chamard, St. Maximin, in der Revue des quest. histor. I, Paris 1867; Ph. Diel, Der hl. Maximinus und der hl. Paulinus, Bischöfe v. Trier, Trier 1875.) [de Lorenzi.]

Maximinus, C. Julius Verus, der Thracier, römischer Kaiser (235—238), war in Thracien von barbarischen Eltern geboren. Seine Mutter gehörte dem Volke der Alanen, sein Vater dem der Goten an. Als Kaiser Septimius Severus auf der Rückkehr von einer Expedition in den Orient in Thracien Halt machte, um den Geburtstag seines jungen Sohnes Geta durch allerlei militärische Spiele zu verherrlichen, zog ein junger Landmann — eben Maximin — sowohl durch riesenmäßige Stärke und Gewandtheit als durch colossale Größe des Körpers die Aufmerksamkeit des Kaisers so sehr auf sich, daß er ihn sogleich unter die Armee aufnahm. Unter der Regierung des Septimius Severus und seines Sohnes stieg er, von beiden Fürsten begünstigt, bis zu dem Rang eines Centurio auf, während er unter der Herrschaft des Mörders von Caracalla und unter Heliogabal sich vom öffentlichen Dienste zurückgezogen hielt. Nach der Thronbesteigung von Alexander Severus kehrte er an den Hof zurück, bekam den ehrenvollen Posten des Befehlshabers der vierten Legion und schwang sich nach und nach bis zur höchsten militärischen Würde auf. Doch diese Beförderungen und Gunstbezeigungen, weit entfernt, seine Treue zu befestigen, dienten nur dazu, seinen Ehrgeiz zu stacheln. Er wußte, daß Alexander Severus die Liebe der Armee verloren hatte, und faßte den Entschluß, durch allerlei Ausstreuungen die Herzen der Soldaten dem Kaiser vollends zu entfremden und für sich zu gewinnen. Dieß gelang um so leichter, als Maximin offenbar trotz seiner Strenge und Grausamkeit eine ächte Soldatennatur war, welche das Heer zu elektrisiren und dauernd zu fesseln verstand. So kam es, daß der Kaiser, welcher eben ein großes Heer am Rhein gegen die Deutschen zu führen gedachte, in einem Soldatenaufstande erschlagen und Maximin von den meuterischen Truppen zum Nachfolger ausgerufen wurde. Mit ihm gelangte zuerst ein nach Abkunft und Sinnesart ächter Barbar auf den Thron der römischen Cäsaren, welche bis zu dieser Zeit alle durch Abkunft, Kenntnisse und Verdienst der griechisch-römischen Cultur angehört hatten. Ohne Rom, den Mittelpunkt des Reiches, zu besuchen, führte Maximin sofort den Krieg am Rhein und an der Donau mit glücklichem Erfolg und begann den Kampf wider die Sarmaten. Die Hauptstadt wollte er nicht sehen, weil er beständig seiner gemeinen barbarischen Abkunft, der Roheit seiner äußern Erscheinung, der gänzlichen Unwissenheit in allen Künsten und Einrichtungen des bürgerlichen Lebens, endlich des Blutes und Verrathes sich erinnerte, durch welchen er sich zum Oberherrn des römischen Reiches aufgeschwungen hatte. Dem entsprechend duldete er um seine Person keinen Mann von edlem Geschlechte oder von Bildung und war von dem Schreckbild der Verachtung seitens des römischen Volkes wie von seinem Schatten begleitet. Dieser Argwohn erzeugte einen wahrhaft terroristischen Haß, eine unbegrenzte Verfolgungswuth gegen alle und jede, welche Bildung und Verdienst besaßen und am Hofe seines edlen und milden Vorgängers in Ehren und Geltung gestanden hatten. Unter einem solchen Kaiser konnten auch die Christen nicht auf Zeiten der Ruhe und Duldung hoffen. Mammäa, die Mutter des Alexander Severus, hatte ja einst zu Antiochia den Kirchenlehrer Origenes zu sich entbieten lassen und, obwohl sie Heidin war und blieb, seinen Vorträgen mit dem größten Interesse zugehört. Die in jenen Zeiten häufige syncretistische Betrachtungsweise und Uebung der Religion war auf

Alexander Severus übergegangen. In seiner Hauskapelle verehrte er neben den Bildern von Abraham, Orpheus, Apollonius auch das von Christus als eines ehrwürdigen, um die Menschheit verdienten Weisen. Deßwegen war er den Christen gnädig gewesen, und viele seiner Freunde und Diener hatten ihrer Gemeinschaft angehört. Indem nun Maximin gegen alle Freunde und Anhänger seines Vorgängers zu wüthen begann, mußte seine Verfolgung natürlich auch die Christen treffen. Zwar sagen die Zeugnisse des Alterthums, daß Maximin nur die Häupter der Kirche mit dem Tode zu bestrafen befohlen, weil vielleicht in den ersten Zeiten von Alexander Severus christliche Bischöfe mit dem Hofe in Verbindung gestanden hatten. Aber selbst wenn der Kaiser seine Blutbefehle auf die Geistlichen allein beschränkte, so konnte es dabei doch unmöglich sein Bewenden haben; es mußten Einziehungen des Vermögens, Verbannungen und andere Strafen über die ganze Gemeinschaft der Christen hereinbrechen. Der Kaiser brauchte sich nur zum Feinde der Christen zu erklären, um alle Angehörigen des Evangeliums den genannten Plagen zumal in solchen Provinzen auszusetzen, in welchen der alte Haß des heidnischen Volkes gegen die Christen durch zerstörende Naturereignisse auf's Neue entzündet wurde und der Fanatismus der Statthalter mit der Wuth des Volkes gemeinsame Sache machte. Nun waren aber in der That verschiedene Provinzen des Reiches von allerlei Landplagen heimgesucht worden, und in Cappadocien und Pontus insbesondere hatte ein Erdbeben ganze Städte verschlungen. Wie gewöhnlich, wurde die Schuld davon den Christen beigemessen. Dazu kam, daß auch Serenianus, der Statthalter von Cappadocien, ein grausamer, den Christen feindseliger Mann war. So geschah es, daß in jenem Lande während der Verfolgung Maximins nicht bloß der Diacon Ambrosius und der Priester Protocletus Bekenner wurden, sondern daß die dortigen Christen überhaupt gezwungen waren, von einem Ende des Landes zum andern zu fliehen, ihre Heimat zu verlassen und in andere Provinzen auszuwandern. Auch zu Rom blieben die Christen nicht ungefährdet. Der damalige Papst Pontianus wurde mit dem Presbyter Hippolytus im J. 235 unter der Regierung Maximins aus der Hauptstadt nach Sardinien verbannt und starb daselbst im nämlichen Jahre, wahrscheinlich infolge von Mißhandlungen. Dasselbe Schicksal widerfuhr 236 seinem Nachfolger Anterus. Ob und inwieweit die Verfolgung auch die römische Christengemeinde betroffen oder sich noch auf mehrere Provinzen erstreckt habe, muß wegen Mangels an Nachrichten dahingestellt bleiben. Jedenfalls erreichte die Verfolgung mit dem im J. 237 gegen Maximin ausgebrochenen Aufstand ihr Ende. Die argwöhnische und blutdürstige Seele des Tyrannen nämlich witterte überall Verrath und Verschwörungen. Daher ward Italien, ja das ganze Reich mit geheimen Auspassern und Angebern erfüllt und eine solche Menge der grausamsten Strafen verhängt, daß Confiscationen, Verbannungen und einfache Todesstrafen für Beweise ungewöhnlicher Milde galten. Dieß bewirkte eine allgemeine Verzweiflung und führte einen Aufstand in Afrika herbei, durch welchen die beiden Gordiane, Vater und Sohn, jener zum Augustus, dieser zum Cäsar ausgerufen wurden. Zwar wurde die Empörung rasch unterdrückt, und die beiden Gordiane kamen um's Leben; aber der römische Senat hatte dieselben anerkannt und alle Provinzen aufgefordert, sich wider den Tyrannen zu erheben. Dem römischen Senate blieb deßhalb auch nach dem unglücklichen Ende des afrikanischen Aufstandes keine andere Wahl, als in der Empörung gegen Maximin zu verharren. Deßhalb wurden Maximus Pupienus und Cälius Balbinus als Kaiser ausgerufen und bestimmt, daß dieser in der Hauptstadt bleiben, jener zum Kriege gegen den Tyrannen ausziehen solle. M. Pupienus schlug sofort sein Hauptquartier zu Ravenna auf und versah das wichtige und feste Aquileja mit einer starken Besatzung, welche dem Heere Maximins einen verzweifelten Widerstand entgegensetzte. So zog sich die Belagerung in die Länge, und Maximins Soldaten begannen in jenen sumpfigen Gegenden durch Fieber und den Mangel an den nothwendigsten Lebensmitteln zu leiden. Daher brach in ihren Reihen ein Aufstand aus, in welchem Maximin nach dreijähriger Regierung 238 erschlagen wurde. [Allgayer.]

Maximus, der hl., beigenannt Confessor, der hervorragendste Vertheidiger des Dyotheletismus, wurde im J. 580 aus einer alten angesehenen Familie zu Constantinopel geboren; hier scheint er auch seine wissenschaftliche Ausbildung erhalten zu haben. Der geistigen Veranlagung entsprechend, studirte er neben den gewöhnlichen Unterrichtsfächern hauptsächlich aristotelische Philosophie. Durch seine hervorragenden Geistesgaben und Kenntnisse lenkte er die Aufmerksamkeit des Kaisers Heraclius (610—641) auf sich, der ihn in seine unmittelbaren Dienste zog und zum ersten Geheimschreiber (πρῶτος ὑπογραφεύς) ernannte. So erhielt er eine Stelle von Einfluß und Ansehen am Kaiserhof. In dieser Stellung blieb er bis zum Jahre 630; da entsagte er plötzlich den weltlichen Ehren und trat in das Kloster Chrysopolis (Skutari) ein. Neben der Sehnsucht nach stiller Zurückgezogenheit und ernster Geistessammlung war Mitveranlassung zu diesem Entschluß sicher auch das Verhalten, das sein kaiserlicher Herr seit 622 in der monotheletischen Streitfrage beobachtete. Bald nach seinem Eintritt in's Kloster scheint Maximus zum Abt gewählt worden zu sein; ein bestimmter Zeitpunkt läßt sich hierfür jedoch nicht feststellen. Maximus' tiefer Geist durchschaute am klarsten von allen damaligen Theologen gleich zu Anfang die Gefahren der monotheletischen Verirrung und verfolgte sie mit dialektischer Schärfe bis in die letzten Consequenzen. Es ist nicht un-

wahrscheinlich, daß gerade er den Mönch und nachmaligen Patriarchen Sophronius von Jerusalem auf das Gefährliche des Irrthums aufmerksam machte und zu entschiedenem Auftreten veranlaßte. Wenigstens war Maximus in Sophronius' Begleitung, als dieser 633 zu Alexandrien zuerst den Monotheletismus bekämpfte, und von da an ist Maximus unbestreitbar in Wort und Schrift die Seele des Kampfes gegen die vom Kaiserhof in Constantinopel protegirte Irrlehre. Wie lange er in Aegypten und Palästina weilte, läßt sich auf Grund der noch erhaltenen Schriftstücke nicht bestimmen; es scheint aber, daß er wieder in sein Kloster Chrysopolis zurückkehrte. Erst als nach dem Tode des Kaisers Heraclius, namentlich aber seit der Thronbesteigung Constans' II. (641—668), der Monotheletismus vom Kaiserhof immer gewaltthätiger beschützt wurde und infolge dessen immer mehr um sich griff, beschloß Maximus, Constantinopel zu verlassen und nach Rom zu gehen. Der Weg dahin führte ihn ein zweites Mal nach Afrika; hier kam er während eines längern Aufenthaltes in vielfachen Verkehr mit den Bischöfen und suchte überall den Monotheletismus zu widerlegen. Hierbei fand er an dem kaiserlichen Statthalter Gregorius einen mächtigen Gönner. In Afrika traf er auch mit dem politischer Intriguen wegen von seinem Stuhl vertriebenen Patriarchen Pyrrhus von Constantinopel zusammen und hielt mit ihm im Juli 645 in Gegenwart des Statthalters und vieler Bischöfe an einem nicht näher bestimmten Orte in Afrika (Carthago?) jene berühmte Disputation, deren noch erhaltene Acten zu den werthvollsten Documenten aus dem ganzen Monotheletenstreit gehören. Diese Disputation ist ein dialektisches Meisterstück, welches ein glänzendes Zeugniß gibt sowohl von dem scharfen Verstand, wie von der umfassenden Erudition ihres Veranstalters. Maximus war seinem Gegner in jeder Hinsicht weit überlegen, brachte ihn auch schließlich zum Bekenntniß seines Irrthums und zur Anerkennung des Dyotheletismus. Zum Schluß sprach Pyrrhus unter Zustimmung des kaiserlichen Statthalters die Absicht aus, in Gemeinschaft mit Maximus nach Rom zu reisen. Bevor dieß jedoch geschah, wurden in Nordafrika noch im J. 646 mehrere Synoden gehalten, auf denen der Monotheletismus in bündigster Form verworfen wurde. Die Acten wurden von den afrikanischen Bischöfen an den Papst gesandt, und dieser ward unter kräftiger Anerkennung des Primates um Bestätigung des Urtheils angegangen (Mansi X, 919 et 943). Hierauf reiste Maximus mit Pyrrhus nach Rom; daselbst reichte letzterer dem Papste ein orthodoxes Glaubensbekenntniß ein und wurde wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen. Das Jahr der Ankunft in Rom läßt sich, ähnlich wie frühere Daten aus dem Leben des berühmten Abtes, nicht mehr genau feststellen; vielleicht daß er gerade mit oder jedenfalls nicht lange nach obiger Gesandtschaft der afrikanischen Bischöfe dahin abreiste. Sicher wissen wir nur, daß er während der Lateransynode des Papstes Martin I. im J. 649 in Rom anwesend war und nun einige Jahre daselbst verblieb, wahrscheinlich in der Stille eines Klosters, aber keineswegs unthätig, sondern durch Wort und Schrift für den orthodoxen Glauben kämpfend. Auch auf obiger Lateransynode war er mit und neben Papst Martin einer der hervorragendsten und geistreichsten Vertheidiger des Dyotheletismus, sollte aber auch mit Papst Martin die Leiden der grausamen Verfolgung durch den byzantinischen Kaiserhof theilen, nur daß man gegen Maximus und seine Schüler wo möglich noch grausamer wüthete. Ueber die letzte qualvolle Zeit seines Lebens haben wir genaue und ausführliche Quellennachrichten in den Acten über das Verhör des Maximus, in seinen und seiner Schüler Briefen, sowie in dem Protokoll einer Unterredung zwischen ihm und Bischof Theodosius von Cäsarea (Combefis, S. Maximi confessoris Opp. I, proleg. XXIX—LXVI. Vgl. auch Mansi XI, 3 sqq.; Migne, PP. gr. XC, 109 sq.). Auch die Vita s. Maximi (Combefis l. c. I—XXVIII) gibt eine ziemlich ausführliche Darstellung dieses Lebensabschnittes; nur eine genaue Datirung der einzelnen Vorgänge ist nicht wohl möglich, sondern läßt sich bloß annähernd geben.

Im Sommer 653, ungefähr zu gleicher Zeit wie Papst Martin I., wurde auch Abt Maximus mit zweien seiner Schüler, die beide Anastasius hießen (der eine war Mönch, der andere Apocrisiar der römischen Kirche), auf kaiserlichen Befehl von Rom nach Constantinopel geschleppt. Die Reise dorthin war zweifelsohne ein ähnlicher Martergang wie bei Martin; die Zeit der Ankunft aber läßt sich nicht feststellen. Wenn J. S. Assemani (Ital. hist. SS. II, 149) darthun möchte, daß Maximus und seine Genossen ohne Aufenthalt nach Constantinopel gebracht wurden und somit dort noch 653 ankamen, so ist dieß nichts mehr als bloße Vermuthung; erst im April 655, nach der Verurtheilung Martins, begann der Prozeß gegen Maximus. Zunächst wurden gegen ihn politische Anklagen erhoben; man warf ihm Haß gegen den Kaiser, Schuld an der Eroberung Aegyptens und Nordafrika's durch die Saracenen, Betheiligung oder besser Veranlassung der Empörung des Patricius Gregor und Läugnung der priesterlichen Würde des Kaisers vor. Dann fügte Abt Mennas noch die weitere Anklage auf Origenismus hinzu, welche Maximus sofort durch ein Anathem auf Origenes entkräftete. Endlich betraf das Verhör noch seine dogmatischen Verhandlungen mit Pyrrhus in Afrika und Rom. Maximus vertheidigte sich zwar demüthig, aber mit Würde und Festigkeit. „Ich habe kein eigenes Dogma," erklärte er, „sondern stimme mit der katholischen Kirche überein"; mit der Kirche zu Constantinopel aber, erklärte er auf weiteres Befragen, könne er nicht übereinstimmen, weil sie durch ihre monotheletischen Schriftstücke die vier allgemeinen Synoden verletzt habe. Den merkwürdigen Ver-

mittlungsvorschlag des Patriarchen Pyrrhus und der römischen Apocrisiare, wonach in Christo drei Willen (ein hypostatischer und zwei natürliche, je nachdem man von der Person oder von den Naturen spreche) sein sollten, wies Maximus zurück und verharrte bei der Lehre von zwei Willen. Auch als er nach einigen Tagen, am 22. April, durch den Patriarchen auf's Neue zur Annahme obigen Compromisses aufgefordert wurde, blieb er standhaft. Ein zweites Verhör wurde mit Maximus und seinen Schülern im Sommer 655, bald nach dem Tode des Pyrrhus (gest. Juni oder Juli 655), angestellt in Gegenwart der Patriarchen Petrus von Constantinopel und Macedonius von Antiochien. Zu den früheren Anklagen kamen noch hinzu, daß er den Typus und damit den Kaiser anathematisirt habe, daß er die Griechen hasse, die Lateiner dagegen liebe. Maximus erklärte alle Anklagen für Lügen; nur das Eine gab er zu, daß er den Typus und zwar wiederholt anathematisirt, damit aber nicht den Kaiser, sondern nur eine nicht von diesem selbst stammende Urkunde verworfen habe. Auf Befragen erklärte er dem Sacellar, daß er 75 Jahre zähle. Am folgenden Tag veranstalteten die Patriarchen eine σύνοδος ἐνδημοῦσα, auf welcher der Beschluß gefaßt wurde, dem Kaiser den Rath zu geben, er möge Maximus und seine Schüler in hartes Exil schicken, und zwar getrennt, jeden an einen andern Ort. So geschah es auch; Maximus wurde nach Bizya in Thracien verbannt, von seinen Schülern der eine nach Perberis, der andere nach Mesembria. — Ein Jahr ungefähr schmachtete Maximus, in kümmerlicher Lage, aber voll christlicher Geduld, in der Verbannung; da erschien am 24. August 656 im Auftrag des Patriarchen von Constantinopel Bischof Theodosius von Cäsarea in Bithynien bei ihm sammt zwei kaiserlichen Bevollmächtigten, um auf's Neue mit ihm zu verhandeln. Die Acten dieser Unterredung besitzen wir noch (Combefis l. c. I, p. XLIV sq.). Maximus sollte zur Kirchengemeinschaft mit Constantinopel und wo möglich auch zur Anerkennung des Typus vermocht werden. Derselbe widerlegte jedoch abermals eingehend und überzeugend in scharfer Dialektik und auf Grund älterer Väterstellen die monotheletischen Verirrungen. Er verlangte Zurücknahme des Typus und der Ekthesis, sowie Anerkennung der Beschlüsse der Lateransynode von 649. Als sich Theodosius zur schriftlichen Anerkennung des Dyotheletismus bereit erklärte, falls dann Maximus mit ihm und Constantinopel in Kirchengemeinschaft trete, wies ihn letzterer hiermit an den römischen Bischof, als allein berechtigt, solche Glaubenserklärungen entgegenzunehmen. Man hoffte, eine solche Gesandtschaft vom Kaiser zu erwirken, und Maximus sollte sie dann nach Rom begleiten. Mit berechtigten Hoffnungen auf friedlichen Ausgleich schied man, und die Abgesandten ließen für Maximus Geld und Kleider zurück. Die gehegten Erwartungen erfüllten sich aber nicht. Am 8. September 656 wurde Maximus auf kaiserlichen Befehl in das Kloster des hl. Theodor bei Rhegium verbracht. Hier erschien wieder Bischof Theodosius mit den kaiserlichen Patriciern Epiphanius und Troilus, allein die Verhandlungen wurden sofort in einem ganz andern Ton geführt, als die vorausgegangenen Abmachungen erwarten ließen. Maximus sollte sich dem kaiserlichen Willen bedingungslos unterwerfen. Da er sich dessen weigerte, suchte man seinen Widerstand durch Schmeichelei zu brechen: der Kaiser wolle ihn mit ausgesuchter Feierlichkeit in Constantinopel empfangen, falls er sich herbeilasse, auf Grund des Typus sich mit ihm zu vereinen und das heilige Abendmahl mit ihm zu empfangen. Dadurch würden dann alle Spaltungen aus der ganzen Kirche entfernt werden und Morgenland und Abendland sich wieder einigen. Maximus beklagte sich, daß die zu Bizya so feierlich gegebenen Versprechungen gar nicht gehalten würden, und erklärte, daß keine Macht der Welt ihn bestimmen werde, seinen Glauben zu verläugnen. Voll Wuth über diese vermeintliche Starrköpfigkeit des eigensinnigen Mönches fielen die Anwesenden über ihn her und mißhandelten den 76jährigen Greis in Wort und That; nur Bischof Theodosius mißbilligte dieses schmähliche Gebahren und nahm den Abt in Schutz. Einen erneuten Versuch, ihn zur Annahme des Typus zu vermögen, wies er abermals entschieden zurück und blieb auch den ausgesprochenen Drohungen gegenüber standhaft. Am folgenden Tag, den 14. September (Fest der Kreuzerhöhung), wurde Maximus nach Salembria gebracht, wo man ihn selbst des Nothdürftigsten beraubte mit den Worten: quia noluisti honorem (imperatoris), etiam a te procul aufugiet honor. Man drohte ihm auch, sobald man etwas mehr Ruhe vor den Barbaren habe, solle mit ihm und seinen Schülern gerade so verfahren werden, wie mit Papst Martin. Der Versuch, ihn durch Verleumdung beim Volke zu verdächtigen, als läugne er das θεοτόκος, schlug in's Gegentheil um, insofern durch seine beredte Vertheidigung die ganze Umgebung von Begeisterung und Verehrung gegen den greisen Bekenner erfüllt wurde. Man ließ ihn daher nur zwei Tage daselbst, brachte ihn baldmöglichst außerhalb Salembria's und dann nach Perberis, wo bereits einer seiner Schüler im Exil weilte. Wie lange der dortige Aufenthalt dauerte, läßt sich nicht bestimmen; gewöhnlich wird er als zweites Exil des Maximus bezeichnet. — Hiermit enden die Acten, wie sie in der Collectio Anastasii enthalten sind. Combefis aber entdeckte als Anhang das von einer zweiten Synode zu Constantinopel über Maximus und seine Schüler gefällte Urtheil. Hiernach wurden letztere, etwa im Frühjahr 662, nach Constantinopel geschleppt, um dortselbst abermals vor eine Synode gestellt zu werden. Dieselbe sprach über sie sammt Papst Martin, Sophronius und alle Orthodoxen das Anathem; hierauf wurden Maximus und seine Schüler dem Präfecten übergeben mit der Weisung,

sie zu geißeln, ihnen sodann die blasphemische Zunge an der Wurzel auszuschneiden und die rechte Hand abzuhauen. So verstümmelt sollten sie in allen zwölf Stadttheilen Constantinopels umhergeführt und dann in lebenslängliches Exil verstoßen werden. Dieser Befehl wurde vom Stadtpräfecten vollzogen und die heldenmüthigen Bekenner dann nach Lazika (in Colchis am Pontus Euxinus) in's Exil verwiesen. Aus einem Briefe des Apocrisiars Anastasius, aus Lazika an den Priester Theodosius gerichtet (Combefis l. c. I, p. LXVII), erfahren wir, daß sie am 8. Juni der fünften Indiction, d. h. im J. 662, daselbst ankamen, sofort von einander getrennt, alles Eigenthums beraubt und schmählich mißhandelt wurden. Maximus, der vor Erschöpfung weder reiten noch fahren konnte, wurde auf einer Tragbahre in's Castell Schemarum gebracht, die beiden Schüler aber, der eine in das Castell Scotonum, der andere in das Buculus genannte gesperrt. Nach wenigen Tagen wurden letztere, obgleich halb todt, wieder weiter geschleppt und am 18. Juli wieder von einander getrennt; der eine, der Mönch Anastasius, sollte in's Castell Sunias verbracht werden, starb aber schon auf dem Wege dorthin am 24. Juli 662, während der Apocrisiar in das Castell Thacyria verbracht wurde. Maximus aber starb zu Schemarum, wie ihm in einer Vision vorausgesagt worden, am 13. August 662. An seinem Grabe wurden jede Nacht drei brennende Flammen gesehen. Maximus wird von der griechischen wie lateinischen Kirche als Heiliger und Martyrer verehrt (Boll. AA. SS. 13. Aug.), und wenige Jahre nach seinem glorreichen Ende gelangte der von ihm so standhaft und muthig vertheidigte Glaube zum Sieg und zu allgemeiner Anerkennung auf der sechsten allgemeinen Synode im J. 680.

Maximus muß unstreitig als einer der scharfsinnigsten Theologen bezeichnet werden, welche die griechische Kirche aufzuweisen hat; vor Allem ist er in der Lehre der Christologie der eigentlich classische Theologe der Zeit gegen Monophysitismus und Monotheletismus. Seine Christologie ruht ganz auf seiner tiefsinnig aufgefaßten Logoslehre und ist ohne letztere nicht zu verstehen. Nach Maximus ist das Wesen der physischen wie der ethischen Welt das, was sie in und für Gott ist. Aller geschaffenen Dinge Urgrund, Mittler und Erneuerer ist der Logos. Für die mit Vernunft begabten Geschöpfe ist die Gottesliebe das Lebensprincip; diese Liebe ist das, was die Gottebenbildlichkeit am Menschen ausmacht. Von diesem Lebensprincip aber hat der Mensch in freiem Willensact sich losgetrennt; er hat, vom Satan verführt, sich der Lust unterworfen und damit statt der Gottesliebe der Selbstliebe sich zugewandt, in der nun alle Sünde und alles Verderben wurzelt. Diese Lust (ἡδονή) als sittliche Verschuldung ist der Urquell alles Leidens im Menschenleben, sowie auch des Endes desselben im Gipfelpunkte, im physischen Tode; denn alles Uebel im Menschenleben hat seinen Ursprung in dem, was zugleich Ursache der eigenen Geburt ist, nämlich in der Lust. Deßhalb erstreckt sich das Uebel auch auf alle, die aus der Lust ihren Ursprung haben, d. h. an dem Geschlecht theilnehmen. So ist die von Gott gewollte harmonische Einheit in der Schöpfung zerrissen worden, und um sie wieder herzustellen, ist Gott Mensch geworden, hat die unversehrte (d. h. außerhalb des Causalnexus von Sünde, Lust und deren naturnothwendigen Folgen, Leiden und Tod, stehende) Menschennatur angenommen, jedoch freiwillig sich mit dem Fluch der Sünde (Leiden und Tod) belastet, um dadurch die zerrissene und ruhelose Menschennatur zur Ruhe und Wiedervereinigung mit Gott zu bringen. Dadurch hat er das Leidensfähige der Natur durch die Unversehrtheit des Willens aufgerichtet und das Ende der leidensfähigen Natur, den physischen Tod, zum Princip der Unsterblichkeit umgeschaffen. „Wie durch das freie Wollen des Einen sündigenden Menschen die Verwandlung der Natur aus dem Stande der Unversehrtheit in den des Verderbens erfolgte, so ist durch den Einen Menschen Jesus Christus, der von dem freien Willen des Guten nicht abwich, die Wiedererneuerung der Natur aus dem Verderben zur Unsterblichkeit geworden." So hat der Logos der Menschheit in Wahrheit durch sein Todesleiden ein neues Lebensprincip gegeben, das nicht, wie die Geburt aus Adam, der Weg durch Lust zum Tod, sondern durch Leiden zum ewigen Leben ist. Christus ist so in Wahrheit als neues Lebensprincip der Menschheit zweiter Adam geworden, wie ihr der erste in ethisch-physischer Hinsicht Todesprincip war. — Die Vermittlung oder Verwirklichung dieser Erlösungsgnade in dem einzelnen Menschen aber faßt Maximus, der Natur des Menschen als eines vernünftig-sittlichen Wesens entsprechend, nicht als mechanische, sondern als organische. Nach ihm ist Christus ὑπόστασις aller Gnade und aller Tugend im Seelenleben der einzelnen Menschen; er ist das wirkende Princip der Erlösungsgnade, die in übernatürlicher Weise die Umwandlung im Geiste nach den Gesetzen des ewigen Reiches wirkt. Man kann, sagt er, gewissermaßen von Einer Energie Gottes und der Heiligen sprechen, von jener nämlich, welche die Heiligen in dem zu hoffenden Leben vergöttlicht. Diese Energie ist ihrem Wesen nach die göttliche, die den Heiligen als Gnade zukommt, da wir in unserer Natur keine diesem Zweck entsprechende Kraft besitzen. Hierdurch ist aber der freie Wille derjenigen, die der Heiligung theilhaftig werden, keineswegs aufgehoben; er geht vielmehr nur in dem Einen Zweck der Heiligung mit dem göttlichen zusammen und wird damit Eins, nicht aber seinem Wesen oder Ursprung nach. — Gerade die repräsentative Stellung Christi als neues Lebensprincip fordert dessen volle menschliche Natur sowohl wie die volle göttliche. Es wäre ja sonst in dem Erlösungs- und Rechtfertigungsacte die Idee der Gerechtigkeit verletzt, wenn in dem Gehorsams- und Opferacte

Christi, dem Gegensatz zu dem ersten Acte des Ungehorsams und der Selbstsucht des menschlichen Willens in Adam, der menschliche Wille Christi nicht in seiner vollen Bedeutung anerkannt würde. — Diese wenigen Andeutungen mögen genügen zum Erweis, wie erhaben, rein und tiefsinnig seine Theologie ist, und wie sehr er es verdiente, daß sein ganzes theologisches System in einer umfassenden Monographie behandelt würde. Dadurch erst würde die eminente Stellung hervortreten, die Maximus als Stern erster Größe in der Geschichte der wissenschaftlichen Theologie einnimmt.

Trotz des sturmbewegten und drangsalvollen Lebens hat Maximus eine große Zahl von Schriften hinterlassen. Die zahlreichen Handschriften, die sich von ihnen in verschiedenen Bibliotheken vorfinden, sind ein Beweis, wie hochgeschätzt und vielgelesen seine Schriften ob ihres tiefsinnigen Gehaltes im Morgen- wie im Abendlande waren, obwohl sie vielfach, hauptsächlich auch wegen des schwulstigen Stiles, schwer verständlich sind. Alle diese Schriften hier einzeln aufzuführen, dürfte überflüssig sein; solche Verzeichnisse finden sich bei Photius, Bibliotheca, cod. 192, ed. Bekker 154; Cave, H. lit. I, 585; Oudin, S. C. I, 1635 sq.; Fabricius-Harles IX, 635 sq.; R. Ceillier, Auteurs sacrés, 2e éd., XI, 760 ss. u. A. Die beste Ausgabe der Werke besorgte der Dominicaner Franc. Combefis unter dem Titel S. Maximi confessoris, graecorum theologi, eximiique philosophi Opera, 2 voll., Parisiis 1675 (Abdruck bei Migne, PP. gr. XC—XCI). Der in Aussicht gestellte dritte Band erschien nicht mehr, weil der Herausgeber 1679 starb. Ueber seine Lehre vgl. Bach, Dogmengeschichte des Mittelalters I, Wien 1873, 15—49; Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl. III, 239 ff.; Schröckh, Kirchengesch. XX, 412 ff.; Dorner, Entwicklungsgesch. der Lehre von der Person Christi II, 207 ff. und 283 ff.; Ritter, Gesch. der christlichen Philosophie II, 535 ff. u. A. [Knöpfler.]

Maximus, der hl., Bischof von Jerusalem, wurde in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts geboren und legte während der diocletianischen Verfolgung Zeugniß für Christus ab. Nach einer Verordnung Maximinians sollten die standhaften Christen nicht mehr getödtet, sondern eines Auges beraubt und an einem Fuße gelähmt in die Bergwerke geschickt werden. Diese Qual traf auch den hl. Maximus; gezeichnet mit solchen Malen eines Confessors, begleitete er den hl. Macarius, Bischof von Jerusalem, auf die erste allgemeine Synode zu Nicäa und befand sich von da an immer in der Umgebung seines Bischofs. Macarius soll ihn sofort, wie Sozomenus berichtet, zum Bischofe von Diospolis ordinirt haben, aber durch die Bitten des Volkes in Jerusalem, das den Confessor sehr hoch schätzte, veranlaßt worden sein, ihn bei sich zurückzubehalten. Die Richtigkeit dieser letztern Angabe wird jedoch sehr in Zweifel gezogen; einmal deßhalb, weil ein Canon des Nicänum dem Bischof von Cäsarea die Rechte eines Metropoliten wahrte; sodann hauptsächlich deßhalb, weil der Bischofsstuhl zu Diospolis wahrscheinlich nicht vor dem Jahre 340 erledigt war, also zu einer Zeit, wo Macarius schon längst gestorben war (Tillemont VI, Not. 14 sur les Ariens). Maximus wurde 333 Nachfolger des hl. Macarius auf dem Stuhle von Jerusalem. Als Bischof zeichnete er sich durch große Frömmigkeit und aufopfernde Nächstenliebe aus; doch gebrach es ihm bei den Schwierigkeiten, welche damals für jeden bischöflichen Stuhl im Orient aus der arianischen Häresie erwuchsen, an der nöthigen Kraft, an Muth und Einsicht. Letzteres zeigte sich namentlich auf dem Concil zu Tyrus (335), wo er das Gewebe von Parteisucht und Haß, das in den Anklagen der Eusebianer gegen den hl. Athanasius lag, nicht rechtzeitig zu durchschauen und zu durchbrechen vermochte und darum beinahe die Verurtheilung des hl. Athanasius unterzeichnet hätte. Doch während der Versammlung nahte sich ihm der berühmte Confessor Paphnutius und rief ihm zu: „Dich, o Maximus, der du mit mir in der Verfolgung ein Auge verloren, dafür aber Anrecht auf das himmlische Licht erlangt hast, dich kann ich in der Versammlung der Böswilligen nicht sitzen sehen." Paphnutius entfernte sich sofort mit ihm und klärte ihn auf über die Ränke der Eusebianer, und von dieser Zeit an blieb Maximus standhaft auf der Seite des hl. Athanasius und der Orthodoxie. So Rufinus. Andere freilich geben an, daß Maximus wirklich das Verbannungsdecret des Athanasius mit unterschrieben habe. Doch ist, wie besonders Baronius nachzuweisen sucht, kein genügender Grund vorhanden, Rufins Angabe für falsch zu halten. Von Tyrus hinweg begaben sich die Bischöfe auf den Wunsch des Kaisers Constantin nach Jerusalem, um die Festlichkeiten, welche zur Einweihung der von ihm erbauten Auferstehungskirche (s. d. Art. Kreuzerfindung) veranstaltet wurden, durch ihre Anwesenheit zu erhöhen. Diese müssen nach der Schilderung bei Eusebius überaus herrlich und glanzvoll gewesen sein; es läßt sich nicht anders erwarten, als daß Maximus als Bischof der Stadt keine untergeordnete Stelle einnahm, doch erfahren wir über ihn nichts Besonderes. Nur das ist hier zu bemerken, daß die Acta Sanctorum die oben geschilderte Unterredung zwischen Paphnutius und Maximus auf der Versammlung der Bischöfe in Jerusalem geschehen lassen und die Anwesenheit Maximus' auf dem Concil zu Tyrus bezweifeln; indessen verlegen alle alten Kirchenhistoriker übereinstimmend diese Scene nach Tyrus. Auf die Synode von Antiochien (341), auf welcher die Eusebianer den hl. Athanasius zum zweiten Mal absetzten, wurde auch der hl. Maximus geladen; er weigerte sich aber, zu erscheinen, aus Furcht, der List oder der Gewalt der Arianer nicht widerstehen zu können; dagegen finden wir das Schreiben, welches die Synode von Sardica (343 bis 344) an alle katholischen Kirchen auf dem

ganzen Erdkreis richtete, auch von Maximus unterzeichnet. — Nachdem die nämliche Synode den hl. Athanasius wieder auf den Bischofsstuhl erhoben hatte, kehrte dieser aus seinem zweiten Exil nach Alexandrien zurück und kam auf seiner Reise auch nach Jerusalem. Der hl. Maximus nahm ihn sehr wohlwollend auf und berief seinetwegen mehrere Bischöfe nach Jerusalem, unter welchen besonders auch solche sich befanden, welche früher für die Verbannung des hl. Athanasius gestimmt hatten, jetzt aber ihn auf's Angelegentlichste um Verzeihung baten. Ihre aufrichtige Anhänglichkeit an Athanasius und ihre ungeheuchelte Freude über dessen Rückkehr drückte die ganze Versammlung in einem Schreiben an die Bischöfe und Priester Aegyptens und Alexandriens aus, das voll der Glückwünsche ist, daß jetzt die verwaiste Diöcese ihren würdigen und starken Hirten wieder erhalte. Dieses Schreiben reizte nun aber die Eusebianer im höchsten Grade, und sie glaubten vor Allem, an dem hl. Maximus Rache nehmen zu müssen; sie thaten es, indem sie ihn absetzten. Er muß bald nach diesem Ereigniß als ein bejahrter Greis gestorben sein. Sein Todesjahr kann aber ebenso wenig genau angegeben werden, als das Jahr, in welchem sein Nachfolger Cyrillus sein Amt antrat. Am häufigsten wird das Jahr 351 als dasjenige bezeichnet, in welchem der hl. Cyrillus Bischof von Jerusalem wurde. (Vgl. Tillemont, Mémoires VI. VII. VIII; Boll. Maji II, 7 sq.; Baron. ad a. 331, n. 13; 351, n. 24.) [Beron.]

Maximus, der hl., Bischof von Turin, hervorragender Kirchenfürst des 5. Jahrhunderts. Ueber die äußeren Lebensverhältnisse dieses großen Mannes sind nur äußerst spärliche Nachrichten überliefert. Zum ersten Mal erscheint er in der Unterschrift eines Mailänder Synodalprotokolls vom Jahre 451 (Mansi VI, 143), und zwar unter 19 Bischöfen an achter Stelle. Da die Unterschriften nicht dem Rang, sondern der Anciennität nach gegeben wurden, darf man hieraus wohl schließen, daß Maximus bereits damals zu den älteren Bischöfen Oberitaliens zählte, daß er somit zwischen 370 und 380 geboren worden sein muß. Ueber Heimat, Familie, Erziehung, vorbischöfliche Thätigkeit u. dgl. ist aber nichts bekannt, und alle dießbezüglichen Aufstellungen sind haltlose Vermuthungen. Zum letzten Male steht sein Name unter dem Protokolle eines römischen Concils vom November 465. Hier unterschrieb er unter 48 beiwohnenden Bischöfen als erster, unmittelbar nach dem Papst Hilarius, war somit von allen Anwesenden der Aelteste und sicher hochbetagt. Von da an erfahren wir nichts mehr von ihm, und die Annahme, daß er nicht allzu lange nach jener Synode gestorben, dürfte nicht unberechtigt sein. So spärlich die äußeren Nachrichten über ihn sind, so zahlreich und bedeutungsvoll sind die von ihm hinterlassenen und noch erhaltenen Schriften. Aus ihnen vermögen wir uns ein ziemlich anschauliches Bild von der sturmbewegten Zeit zu machen, in welcher der Verfasser gelebt und gewirkt hat. In der besten Ausgabe, die auf Befehl des Papstes Pius VI. zu Rom 1784 veranstaltet wurde, werden 239 Schriften (117 Homilien, 116 Sermone und 6 Tractate) mitgetheilt. Die Homilien entwerfen eine eingehende Schilderung von dem sittlich-religiösen Leben damaliger Zeit, in der sich das Christenthum vielfach noch der heidnischen Reminiscenzen im Volksleben zu erwehren hatte. Diese Homilien galten von jeher als Muster gesunder kirchlicher Beredsamkeit. In markiger, kerniger Sprache, ohne süßliche und theatralische Effecthascherei, aber keineswegs ohne rhetorischen Schmuck, werden dem Volke die Lehren und sittlichen Vorschriften des Christenthums in dem ernsten und väterlichen Tone eines Seelenhirten eingeschärft. Zunächst hatte der eifrige Bischof anzukämpfen gegen die Ueberreste des Heidenthums, das auf den Landgütern der Großen einen letzten Haltepunkt gefunden. Hier dauerte der heidnische Göttercult und vor Allem der Dianacult ungescheut fort, vielfach mit Wissen der christlichen Besitzer, indem man sich einredete, was Andere ohne Befehl der Herren thäten, dafür seien diese nicht verantwortlich. Maximus aber erklärte: Quisquis intelligit, exerceri in re sua sacrilegia, nec fieri prohibet, quodammodo ipse praecipit; tacendo enim et non arguendo consensum praebuit immolanti (Serm. 96). Er hatte die Genugthuung, den Götzendienst durch seine Mahnungen allmälig auch von den Landgütern verschwinden zu sehen. Wie nahe überhaupt die Nacht des Heidenthums dem hl. Maximus nach Zeit und Ort noch war, zeigt Sermo 76 über christliche Martyrer, welche 397 zu Ausunia in der Diöcese Trient während der Ambarvalia von Leuten, apud quos christianum nomen cognitum antea non fuisset, ermordet wurden. Auch in den Städten waren noch manche Ueberreste heidnischen Aberglaubens zu tilgen, die auch im christlichen Volksglauben hartnäckig festgehalten wurden; so die Meinung, daß man bei einer Mondsfinsterniß dem leidenden Monde durch Geschrei Hilfe bringen müsse. Auch der Beginn des neuen Jahres wurde vielfach von Christen nach heidnischer Weise durch Spiele, Auspicien und andern abergläubischen Tand gefeiert, um dadurch die Zukunft zu erforschen. Eindringlich warnt der Bischof seine Heerde vor Ausbrüchen diabolischer Raserei: Numquid non universa ibi falsa sunt et insana, cum se a Deo formati homines aut in pecudes aut in feras aut in portenta transformant? (Homil. 16.) Auch hier war der Hirteneifer des Bischofs von Erfolg gekrönt, denn er konnte seinen Gläubigen schließlich das Zeugniß geben: Ita et vos, carissimi, jam dudum nec observare nec quaerere manifesta relatione cognovi. Wie gegen das Heidenthum und seinen Aberglauben, so hatte Maximus nicht weniger entschieden auch gegen den Irrglauben anzukämpfen, da gerade in Oberitalien die verschiedensten häretischen Genossenschaften, Manichäer, Arianer, Ne-

storianer, Eutychianer, Pelagianer, Helvidianer, Jovinianer u. s. w., einen empfänglichen Boden gefunden hatten. Gegen diese verschiedenen Verirrungen vertheidigte er die kirchliche Orthodoxie mit einer Schärfe, Bestimmtheit und Klarheit, daß seine dießbezüglichen Reden stets zu dem Besten gerechnet wurden, was aus dieser Zeit überliefert ist. Die wichtigsten Fragen aus der Lehre über Gott, über die Person Christi, über die Erlösung und über die letzten Dinge finden bei ihm ihre dogmatisch genaue Darstellung. Neben der Reinheit des Glaubens lag ihm nicht weniger die Reinheit der Sitten am Herzen; auch hier wußte er Milde mit Strenge in der rechten Weise zu verbinden und durch Belehrung wie durch eigenes Beispiel auf die Gläubigen einzuwirken. Vor Allem zeigte sich seine geistige Größe und Macht bei dem Einfall der Hunnen in Oberitalien. Während Alles ringsum voll Bestürzung und Verzweiflung war, blieb Maximus der unerschrockene Tröster und Helfer in der allgemeinen Verzagtheit und zeigte in beredten Worten, daß die Verzweiflung eines wahren Christen unwürdig sei. Unablässig rief er seine Heerde in die Kirche Gottes vor seinen Lehrstuhl, um sie zu dem Gottvertrauen zu ermahnen, von dem er selbst erfüllt war. Ernst und nachdrücklich warnte er vor der beabsichtigten Flucht und hatte schließlich die Genugthuung, seine Heerde ermuthigt und seine Diöcese vor den drohenden Verheerungen bewahrt zu sehen. Als dann die Gottesgeißel mit ihren Horden aus Italien wieder abzog, war es wiederum Maximus, der das unchristliche Verhalten der Bewohner seiner Gegend mit strafenden Worten zurechtwies. Viele derselben hatten nämlich den Barbaren einen Theil ihres Raubes, den sie nicht mitschleppen konnten, abgekauft, und zwar nicht bloß Kostbarkeiten, sondern auch Menschen, die sie nun als ihre Sklaven verwendeten. Ecce senex pater captum deflet filium et tu jam super eum velut servulum gloriaris. Ecce religiosa vidua tota supellectili dispoliatam domum suam dolet, et tu eadem supellectili domum tuam ornatam esse gloriaris (Homil. 96). Er vergleicht sie mit den Wölfen, welche den Löwen nachziehen, um sich am übriggelassenen Raub zu sättigen, und fordert sie in eindringlichen Worten auf, den Raub dem rechtmäßigen Besitzer zurückzugeben. Als im folgenden Jahre Italien von einer Hungersnoth heimgesucht wurde, war es wiederum Maximus, der in seiner Diöcese überall die Noth durch werkthätige Hilfe zu lindern suchte und auch Andere unablässig zu christlicher Barmherzigkeit ermahnte. Es ist leicht begreiflich, daß Homilien, von solch edlem, wahrhaft christlichem Geist durchweht, bleibenden Werth haben mußten und daher stets hoch in Ehren gehalten wurden. Die beste und vollständigste Ausgabe der Werke des hl. Maximus ist die schon oben genannte (Migne, PP. lat. LXXXVII). Ueber Leben und Lehre des hl. Maximus s. Proleg. der röm. Ausgabe 39—156. [Knöpfler.]

Mayer (Villicus), Adam, s. Meyer.

Mayer, Christoph, S. J., Theologe, geb. 1565 zu Augsburg, Lehrer an mehreren deutschen Jesuitencollegien, gestorben zu Wien am 11. October 1626, schrieb Octo fidei controversiae, ob quas solas plerique hoc tempore difficultatem habent redeundi ad ecclesiam manifeste catholicam, nimirum de necessitate bonorum operum, de communione sub una specie, de Christi praesentia in Eucharistia, de purgatorio, de cultu sanctorum, de cultu s. reliquiarum, de cultu s. imaginum, de traditionibus, Colon. 1622. 1629; Norimb. 1626, deutsch 1629. Als im Auftrage der lutherischen Akademie von Leipzig der Prediger Johannes Höfer aus Meißen das Werk bekämpfen wollte, wurde er von der Wahrheit der gegebenen Beweise so ergriffen, daß er 1630 convertirte und 1633 in die Gesellschaft Jesu eintrat (gest. 1. Sept. 1646 zu Prag). (Vgl. Veith, Bibl. August., Alphab. X, 171; de Backer s. v.; Räß, Convertiten V, 387.) [Streber.]

Mayol, Joseph, O. Pr., geschätzter Prediger und Theologe, gest. 1704 zu Toulouse, schrieb eine Summa moralis doctrinae thomisticae circa decem praecepta decalogi, item circa virtutes theologicas vitiaque illis opposita etc., Avenione 1704, auch bei Migne, Theologiae cursus completus XIV, Par. 1861, 729 sq. XV, 9 sq. (Vgl. Echard, Script. O. Pr. II, 765; Migne l. c. XIV, 724.) [Streber.]

Mayor, Johannes (John Mayr, auch Johannes Majoris mit dem Zusatze Haddingtonus Scotus), ein angesehener Philosoph und Theolog in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, ward um das Jahr 1470 (nicht 1478) in dem schottischen Dörfchen Glegorn bei Haddington, Diöcese St. Andrews, geboren. Anfangs studirte er zu Oxford und Cambridge; wie aber seit dem Beginne des 14. Jahrhunderts, namentlich seit Gründung des schottischen Colleg's (1325), zahlreiche schottische Jünglinge nach Paris strömten, um an der berühmtesten Universität des Abendlandes den Studien obzuliegen, so zog es auch Mayor dahin; er trat in das Colleg St. Barbe (vgl. Quicherat, Histoire de Sainte-Barbe, Par. 1860) und vollendete daselbst den Curs der freien Künste mit dem Grade des Licentiaten. In einer noch vorhandenen, von Jourdain (Excursions historiques et philosophiques à travers le Moyen-Age, Par. 1888) veröffentlichten Jahresrechnung der deutschen „Nation" (zu welcher auch die Engländer und Schotten zählten) an der Pariser Universität von 1494 erscheint der Name Johannes Mayor, dyocesis S. Andree, in der Reihe der magistri artium eingetragen. Da Mayor den Doctorgrad der Theologie erringen wollte, so trat er in das Colleg Montaigu, welches damals unter der Leitung des ausgezeichneten Joh. Standonck eine der ersten theologischen Schulen in Paris und die feste Burg der scholastischen Studien war. Die

Aufnahme in diese Anstalt verdankte er dem durch seinen tiefen Haß gegen alle wissenschaftlichen und religiösen Neuerungsversuche bekannten Natalis Beda, ehemaligem Rector von Montaigu und späterem Syndicus der Pariser Universität, dem er auch die zweite Ausgabe seines Commentars In LL. Sent. widmete. Unter seinen Studiengenossen ragten Erasmus, der in dem nämlichen Colleg Aufnahme und freie Verpflegung gefunden, und aus seinen Landsleuten der classisch gebildete Gavin Douglas, nachmals Bischof von Dunkeld, und der Theologe Hector Boece, später Professor und Rector an der Universität Aberdeen (vgl. über Beide Bellesheim, Gesch. d. kath. Kirche in Schottland, Mainz 1883, I, 322. 449 u. a. O.), besonders hervor. Es kennzeichnet den Charakter und die Gesinnung Mayors, daß er das Colleg von Montaigu, welches sein Mitalumnus Erasmus vor ganz Europa lächerlich zu machen suchte, als „sein Pflegehaus" bezeichnete, „das er stets mit dankbarer Hochachtung zu nennen sich verpflichtet erachte" (In I. Sent.). Er betrieb seine philosophischen und theologischen Studien mit solchem Erfolge, daß er bald als Lehrer auftreten konnte. Als im J. 1498 infolge der zeitweiligen Verbannung Standoncks das Collegium Montaigu sich auflöste, blieb Mayor dennoch in demselben wohnen, hielt aber seine Vorlesungen in dem reichen Collegium Navarra, dem Rivalen der Sorbonne (vgl. Launoy, Regii Navarrae Gymnasii Historia lib. 3, cap. 19). Nachdem er 1505 den Doctorgrad erworben, fuhr er fort, Logik und Theologie unter großem Beifalle bis etwa zum Jahre 1518 vorzutragen. Mayor galt als einer der hervorragendsten Lehrer der Pariser Universität, welcher zahlreiche Schüler aus fast allen Ländern Europa's, aus England und Schottland, Italien, Spanien und den Niederlanden um sich sammelte und zu literarischer Thätigkeit in seinem Geiste anregte. Zu diesen gehörten die Theologen Almain (s. d. Art.), Hangest (s. d. Art.), Rob. Cenalis, Bischof von Avranches, Pet. Crockart (Petrus Bruxellensis, gest. 1514), der freilich nachmals von der Geistesrichtung seines Lehrers sich lossagte, Dominicaner und begeisterter Verehrer des hl. Thomas wurde, Dav. Cranston, Ant. Coronel u. v. A.

Im J. 1518 erscheint Mayor als Lehrer an der Universität zu Glasgow; hier blieb er wahrscheinlich bis 1523, zu welcher Zeit er als Propst des St. Salvator-Collegs und Professor der Universität nach St. Andrews übersiedelte. Patrick Hamilton, der erste lutherische Prediger in Schottland (Bellesheim, Geschichte u. s. w. I, 326 f.), und der eigentliche „Vater der schottischen Reformation", John Knox (s. d. Art.), der ihm von Glasgow her gefolgt war und seinen Lehrer „ein Orakel der alten Kirche" nannte, zählten hier zu seinen Zuhörern und dürften, obwohl Mayor selbst eine von der Kirche ausgehende Reformation anstrebte und bis zu seinem Tode ihr treu blieb, manchen Impuls von ihm empfangen haben. Auch der als Dichter, aber auch als gewissenloser Verleumder der Maria Stuart bekannte Humanist Georg Buchanan ließ sich im J. 1525 an der Universität St. Andrew immatriculiren und in das sog. „Pädagogium", dessen Vorstand Mayor war, aufnehmen. Mayor stand damals als Lehrer der scholastischen Theologie auf der Höhe seines Ruhmes und zog eine Menge Studenten nach St. Andrews, wie vordem nach Paris; von seinen Schülern wurde er aevo suo doctissimus genannt und als ein Mann von ungewöhnlicher Geisteskraft und ehrenwerthem Charakter hochgeschätzt. Die Männer der neuen Ordnung hingegen, wie u. A. Buchanan und Melanchthon, ergossen über ihn die Lauge des Spottes und Hohnes in reichem Maße. In demselben Jahre 1525 kehrte Mayor nach Paris zurück und nahm am Collegium Montaigu seine Vorlesungen über scholastische Philosophie und Theologie, als deren Hauptvertreter er damals angesehen wurde, wieder auf. Doch währte diesmal sein Aufenthalt nicht lange; denn nachdem König Jacob V. volljährig geworden, etwa 1530, kehrte Mayor in seine schottische Heimat zurück, um dort seine Tage zu beschließen. Er starb im J. 1540.

John Mayor war ein äußerst fruchtbarer und vielseitiger Schriftsteller. Noch in seiner ersten Lehrperiode zu Montaigu verfaßte er eine Geschichte von Großbritannien, die er seinem Könige, dem minderjährigen Jacob V. von Schottland, widmete. Sie erschien zu Paris 1521 in 6 Büchern, deren letztes mit der Heirat Heinrichs VIII. mit Katharina von Aragonien endigt: Historia majoris Britanniae, tam Angliae quam Scotiae (in den Columnentiteln stets de gestis Scotorum), per Joann. Majorem nomine quidem Scotum, professione autem theologum, e veterum monumentis concinnata (Par., Jod. Badius, 1521). Der alte schottische Literarhistoriker Thom. Dempster (gest. 1667) urtheilt über sie: Quo in opere, fateor, quaedam esse bonae frugis, sed multa erronea, quaedam ridicula, nonnulla manca, denique omnia negligenter scripta, sed venia rudi illi aevo danda (Hist. eccl. II, 481). Günstiger sprach sich jüngst der Protestant H. Brown in seiner Biographie Buchanans aus (40 f.): „Diese Geschichte ist in dem eigenthümlichen Latein mit den wunderlichen logischen Formeln der Schulmänner geschrieben, bietet aber doch dem Leser der Neuzeit weit mehr Interesse, als die geschmacklose Eleganz mancher jener Humanisten, welche über ihren Verfasser spotten. Trotz aller seltsamen Einzwängungen der Gedanken und Ungelenkigkeit der Bewegung bekundet doch Mayors Geschichte eine Individualität des Charakters und eine Klarheit und Kraft des Geistes, die uns vollständig den außerordentlichen Eindruck erklärt, welchen er auf seine Zeitgenossen machte." Mayors Hauptthätigkeit aber liegt auf dem philosophischen und theologischen Felde. Seine Lern- und Lehrjahre fallen in eine Zeit, in welcher die

seit der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts durch Occam in den philosophisch-theologischen Studienbetrieb gebrachte Spaltung in eine alte (via antiquorum) und neue Richtung (via modernorum) trotz aller Gegenbestrebungen noch nicht überwunden war. Die antiqui oder auch doctores reales schlossen sich in Inhalt und Form an die alten speculativen Schulführer Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Aegidius Romanus und auch Scotus u. A. an; die moderni folgten der mit Occam anhebenden und durch seine Schüler Buridan und Marsilius von Inghen u. A. geförderten Strömung, welche wegen der ihr eigenen einseitigen Pflege der logischen Wortformen (termini) und der Eigenschaften des logischen Satzbaues auch „Terminismus" (und ihre Vertreter nominales, terministae) genannt wurde (vgl. K. Werner, Die Scholastik des spätern Mittelalters, Wien 1887, IV, 122 ff., nach K. Prantl, Gesch. der Logik im Abendlande, Leipz. 1870, Bd. IV.; eine kurze Charakterisirung dieser Parteiunterschiede in einem Proteste der Pariser Universität bei Steph. Baluz., Miscell. IV, 531 sq.). Ein Hauptsitz der terministischen Modernen war Paris und eines ihrer Häupter Johannes Mayor. Sein Standpunkt ist ein terministischer Scotismus. Als Schüler der terministischen Scotisten Thom. Bricot und Hieronymus Pardus, welche beide am Ausgange des 15. Jahrhunderts an der Pariser Artistenfacultät docirten, lehrte und schrieb er selbst im Geiste seiner Lehrer und zahlreicher anderen Terministen seiner Zeit. So war u. A. Joh. Dorp, verus nominalium opinionum recitator, in Paris als Commentator Buridans aufgetreten; an ihn knüpfte Mayor an und besorgte eine Ausgabe seines Commentars: Commentum Johannis Dorp super textu Summularum Johannis Buridani nuperrime castigatum a Johanne Majoris cum aliquibus additionibus ejusdem (d. i. kurze Marginalnoten und eine kleine Quaestio de complexe significabilibus), Par. 1504, fol.; wiedergedruckt in einer Quartausgabe unter dem Titel: Johannes Dorp recognitus et auctus, Summulae Buridani cum expositione praeclari viri interpretis nominalium terminorum Johannis Dorp, recognitae a magistro nostro Johanne Majore. Cum annotationibus et postillis in margine libri de novo insertis, Lugduni 1510. Außerdem verfaßte Mayor auf dem Gebiete der terministischen Logik eine Menge kleinerer oder größerer selbständiger Abhandlungen, in welchen er mehrfach denselben Gegenstand in wiederholtem Anlaufe bearbeitet. Sie sind mehr oder weniger vollständig in einer Sammelausgabe, bald als Commentar zu Petrus Hispanus, bald als libri, quos in artibus emisit, zusammengedruckt: Acutissimi artium interpretis magistri Johannis Majoris in Petri Hyspani Summulas commentaria, Lugduni 1505, fol., und neuerdings unter Hinzufügung einiger weiteren logischen Tractate: Magister Joannes Majoris Scotus. Inclytarum artium ac sacrae paginae doctoris acutissimi magistri Joannis Majoris Scoti libri, quos in artibus in collegio montis acuti Parisiis regentando in lucem emisit etc., Lugd. 1516, fol. (Die Aufzählung der einzelnen Abhandlungen mit kurzer Inhaltsangabe bei Prantl a. a. O. IV, 247—251.) Dazu kommen noch das Introductorium, eine Wiederholung und Zusammenfassung der aristotelischen und summulistischen Logik: Introductorium perutile in Aristotelicam Dialecticen, duos terminorum tractatus, ac quinque libros Summularum complectens M. Joannis Majoris Philosophi ac Theologi Parisiensis, denuo ab eodem summa vigilantia repositum, Par. 1508 und wiederum 1527; ferner Quaestiones zur vetus ars: Quaestiones logicales Mag. Joann. Majoris Hadyngthonani, Theologi ac Philosophi Parisiensis, jam primo in lucem emissae cum ejusdem literali expositione succincta in veterem Aristotelis Dialecticen Joann. Argyropulo interprete, Par. 1528; endlich verschiedene Commentare zu den physischen und ethischen Schriften des Aristoteles (Paris 1526). Daß Mayor als philosophischer Lehrer und Schriftsteller in der That mit dem Ansehen eines Schulhauptes wirkte, beweist nicht bloß der binnen kurzer Zeit wiederholte Neudruck seiner Schriften, sondern die große Zahl von Schülern, zu welchen außer den bereits genannten die literarisch sehr thätigen Terministen: die Spanier Kasp. Lax, Joh. Dolz und Fern. von Enzinas, die Schotten Rob. Caubraith und Wilh. Manderston, der Belgier Joh. Dullaert u. A. gehören (über ihre Schriften s. Prantl a. a. O. 255 ff.).

Diese philosophische Wirksamkeit erschöpfte jedoch die geistige Kraft des berühmten Gelehrten nicht; auch als Theolog war er in Schriften wie auf dem Lehrstuhle gleich thätig. Mit Hilfe des Minoriten Jac. Rufin und des Peter de Sault, welche die Correctur des Codex besorgten, veranstaltete er die erste Originalausgabe von Duns Scots sog. Opus Parisiense unter dem Titel Reportata super IV libros Sententiarum nunquam antea impressa (4 PP. in 1 vol. fol.), Paris., Jehan Granjon, 1517—1518 — eine kürzere und bündigere Bearbeitung seines großen Oxforder Sentenzencommentars, des Opus Oxoniense, welches den Gesammtinhalt der theologisch-philosophischen Lehre des Duns Scotus in sich faßt. Am Ende des dritten Theiles dieser Ausgabe (welche dem Bibliographen Panzer unbekannt geblieben) findet sich die Bemerkung: Hoc opus fuit editum ab eodem (sc. Scoto) Parisiis post ejus doctoratum, et aliud opus super IV libris Sent. in Anglia, quapropter illud vocatur Parisiacum, illud Anglicanum — und in der Vorrede über die Vorzüge dieses zweiten Werkes: Oxoniensi lecturae longe anteferendum censui. Dum Oxoniae scriberet, baccalaureus duntaxat erat, dum vero Parisiis legeret, professor, et multa

topice et interdum tumultuarie in sua Oxoniensi lectura resolvit. Er ſelbſt ſchrieb einen Commentar zu den Sentenzen des Lombarden, in welchem ſcotiſtiſche und nominaliſtiſche Lehren vielfach durcheinander laufen. Denn nicht bloß als Lehrer der reinen Logicalien, ſondern auch als theologiſcher Sententiarier hielt er an den occamiſtiſchen Traditionen und an der via modernorum feſt. Im Vorworte ſeines Commentars zum vierten Buche der Sentenzen erklärt er ausdrücklich: Laudamus veteres, sed nostris utimur annis ... Conabor ergo nominalium principiis adhibitis in singulas distinctiones Quarti unam quaestionem vel plures scribere, quas et reales, si advertant, facile capient. Utrique enim viae theologia erit communis. Dieſe Commentare gingen hervor aus den öffentlichen Vorträgen des Verfaſſers und erſchienen nach ſorgfältiger Ueberarbeitung in wiederholter Ausgabe, zuerſt In IV. Sent. quaestiones, Par. 1508, denuo recognitae 1516; In I., Par. 1509, ed. 2 1519 (bei Jodoc Badius); In III., ib. 1509, ed. 2 1519; Super III., Par. 1509, ed. 2 1517 (beide bei Joh. Granjon). — Auch auf exegetiſchem Gebiete war Mayor thätig; er verfaßte einen Commentar zum Matthäusevangelium (Paris 1518) und ſpäter eine Literalerklärung zu den vier Evangelien (ebd. 1529). Dempſter (l. c.) erwähnt von ihm noch folgende Schriften: Placita theologica; Disputationes Sorbonicae; Sermones per annum; Caxtoni Chronici Versio, 7 libri; Catalogus episc. Lucionensium.

In ſeinen kirchlichen Grundſätzen ſchloß ſich Mayor an die Richtung Peter d'Ailly's und Gerſons an, die ſich ſpäter in den bekannten vier Sätzen (vom 19. März 1682) als Gallicanismus conſtituirte, weßhalb er mit Recht unter die „ehrwürdigen Väter der gallicaniſchen Theologie" gezählt wird. Er ſtellt die Auctorität der Concilien über die des Papſtes und meint, daß nicht bloß die Biſchöfe, ſondern auch jeder Pfarrer ſeine Jurisdiction unmittelbar von Chriſtus habe (In IV. Sent. d. 24, q. 3 — auch in der Du Pin'ſchen Geſammtausgabe der Werke Gerſons unter dem Titel De statu et potestate ecclesiae, tom. II, Append. col. 1121 sqq.). Mit ſeinem Schüler und Collegen Almain ſtellte er ſeine Feder in die Dienſte der kirchlich-revolutionären Bewegung des Afterconcils von Piſa (1511) in der Abhandlung De auctoritate Concilii supra Pontificem Max. (inter Opp. Gers. II, 1131 sqq. App. — einem wörtlichen Auszug aus ſeinem erſten Commentar zu Matth. cap. 18, f. LXVIII, col. 3); vgl. hierzu R. Bauer, Geſchichte der Auflehnung gegen die päpſtliche Auctorität, in den Stimmen aus Maria-Laach 1872, III, 223 ff., und Hefele-Hergenröther, Conciliengeſchichte VIII, 470 ff.). Die Schlüſſelgewalt, ſo lehrt er hier, ſei Petrus nur im Namen der Kirche und für die Kirche übergeben worden, daher gehöre ſie der ganzen Kirche vor dem Papſte. Wie in der kirchlichen, ſo legt Mayor auch in der politiſchen Geſellſchaft die Macht in die Geſammtheit des Volkes, das ſie dem Fürſten übertrage und wieder nehmen könne, nöthigenfalls ſogar mit Gewalt — eine Lehre, die ihm den Namen des erſten ſchottiſchen Radicalen eingetragen. In ſeiner Geſchichte Schottlands (lib. IV, cp. 17, fol. LXXVI—LXXVII) ſchreibt er: Populus liber primo regi dat robur, cujus potestas a toto populo pendet, quia aliud jus Fergusius primus rex Scotiae non habuit: et ita est ubilibet et ab orbe condito erat communiter ... Regem et posteros pro demeritis populus potest exauthorare sicut et primo instituere. Obwohl Mayor ſelbſt allen religiöſen und politiſchen Agitationen ſeiner Zeit perſönlich ferne ſtand und ſeine ganze Wirkſamkeit auf die Schule beſchränkte, ſo liegen in dieſen Grundſätzen doch bereits die Keime zu der vollſtändigen kirchlichen und politiſchen Umwälzung, welche von da ab in abſteigender Stufenfolge ſich verwirklichte. (Literatur. Thomas Dempsterus, Historia eccles. gentis Scotorum, Bononiae 1627; edit. alt. Edinburgi 1829, libr. 12, tom. II, n. 910, p. 481 sq.; Du Pin, Bibliothèque des aut. ecclés. au XVIe siècle; Moreri, Dictionn. s. v. Maire; P. Hume Brown, George Buchanan, Humanist and Reformer, Edinburgh 1890, 38—41.) [Morgott.]

Mayr, Anton, S. J., geb. 1673 zu Neſſelwang im Allgäu, trat 1689 in die Geſellſchaft Jeſu ein, wurde Profeſſor der Theologie in Ingolſtadt, dann Rector und Novizenmeiſter in Landsberg und zuletzt Studienpräfect zu Ingolſtadt. Hier ſtarb er den 3. Juli 1749. Er war ein ebenſo frommer und tugendhafter als gelehrter Ordensmann und kann als einer der bedeutendſten Vertreter der ſcholaſtiſchen Theologie in ſeinem Jahrhundert gelten. Sein Hauptwerk iſt eine Theologia scholastica, 8 voll. in 8°, Ingolst. 1728 ad 1732, oder 2 voll. in fol., ib. 1732. Darin vertrat er die Theorie des ſog. Aequiprobabilismus faſt mit denſelben Worten, wie dieſe Lehre ſpäter vom hl. Alfons von Liguori ausgeſprochen wurde (ſ. Ballerini-Palmieri, Opus theologicum morale I, 600). Er gab auch eine Philosophia peripatetica (1739) und einige kleinere Schriften heraus. (Vgl. de Backer s. v.) [M. Reichmann S. J.]

Mayr, Beda, O. S. B., Dichter und Apologet, wurde zu Taiting (zwiſchen Aichach und Friedberg) am 15. Januar 1742 geboren. Er ſtudirte zu Scheyern, Augsburg, München und Freiburg i. B., legte im Kloſter vom heiligen Kreuz zu Donauwörth 1762 die feierlichen Gelübde ab, ſtudirte Theologie zu Benedictbeuern, erwarb ſich als Prediger und Seelſorger, ſowie als Profeſſor der Philoſophie und Theologie in ſeinem Kloſter guten Ruf, wurde Bibliothekar und Prior und ſtarb am 28. April 1794. Eine Profeſſur in Ingolſtadt oder Salzburg wollte er nie annehmen, da er lieber als Literat in der Zelle arbeitete. Er gab viele Predigten in den Druck, ſowohl einzeln

als in Sammlungen; seine Sprache ist populär und im Verhältniß zu Anderen jener Zeit sehr rein. Lyrische und dramatische Poesie war ihm Herzenssache; man hat 21 Lust- und Trauerspiele von ihm, die freilich in der Weise seines Zeitalters verfaßt und nur auf einen engern Kreis berechnet sind. Mehr bekannt wurde er durch seine irenischen Bestrebungen; er legte seine Ansichten darüber weitläufig dar in einer Zuschrift an H. Braun, der sie wider Wissen und Willen des Verfassers 1778 als „ersten Schritt zur künftigen Vereinigung ꝛc." veröffentlichte. Trotz der darob erfahrenen Unannehmlichkeiten gab Mayr 1787—1790 zu gleichem Zwecke seine „Vertheidigung der natürlichen, christlichen und katholischen Religion nach den Bedürfnissen unserer Zeit" heraus (3 Theile). Der erste Theil enthält die sog. Religionsphilosophie, die anderen Theile die sog. Apologetik oder allgemeine Theologie, Alles im Geiste jener Zeit, d. h. durchsäuert von dem Kriticismus und Subjectivismus der Kant'schen und Fichte'schen Philosophie, die ja im heiligen Kreuz zu Donauwörth eifrigste Pflege gefunden hatte (vgl. Cölest. Königsdorfer, Gesch. d. Klosters vom hl. Kreuz III, 493 ff.). Die Irrthümer, welche das sonst in bester Absicht verfaßte Werk enthielt, wurden von J. E. Hochbichler (1790) widerlegt: die irenische Tendenz führte zu neuem Streit; gewonnen wurde kaum jemand. — Mehr über ihn siehe bei Aug. Lindner, Die Schriftsteller des Benedictiner-Ordens seit 1750 im heutigen Königreich Bayern II, 137 ff., wo auch das Verzeichniß der Literatur über ihn (bes. Baader, Lex. I, 2, 12 ff.; Werner, Gesch. der kath. Theologie 237 ff. u. s. f.) und von ihm zu finden ist; letztere umfaßt 58 Nummern und kann noch vermehrt werden durch „Kirchenkalender aller Heiligen, die unter der Regel des hl. Benedict lebten", Augsb. 1786. [Braunmüller O. S. B.]

Mayr, Cherubin, O. Min., Theologe, wurde am 11. April 1694 zu Hauenstetten in Schwaben geboren, trat 1712 zu Bamberg in den Franciscanerorden und wurde später apostolischer Notar, fürstbischöflicher Theologe und Beichtvater des Erzbischofs Leopold von Salzburg. Ueber die Zeit seines Todes fehlen die Nachrichten. Fleißig gearbeitet, aber ziemlich breit ist seine an die Decretalenordnung sich anschließende Darstellung des canonischen Rechts unter dem Titel Trismegistus juris pontificii universi sive institutiones canonicae, 3 voll. in fol., Aug. Vindel. 1742 ad 1751. Weniger bekannt sind seine Recollectiones morales, ib. 1739 (auch als Anhang zu Patrit. Sporer O. Min., Theologia moralis, cum add. et suppl. K. Kazenberger, 5 tomi in 2 voll., Venet. 1755). In denselben erscheint er als Probabilist. (Vgl. Jäck, Pantheon der Literaten und Künstler Bambergs, Bamberg 1812, 767; Hurter, Nomenclator liter. II, 1445. 860.) [R. v. Scherer.]

Mayr, Georg, S. J., Linguist, stammte aus dem oberbayrischen Städtlein Rain. Als Knabe gewahrte er in der Kirche an einem Bilde des Gekreuzigten die dreisprachige Kreuzesinschrift und fragte, was dieß bedeute. Als er vernommen, das sei lateinisch, griechisch und hebräisch, faßte er sofort den Entschluß, diese drei Sprachen zu erlernen. In der Folgezeit konnte man von ihm berichten, er habe das Latein mehr als mittelmäßig verstanden, noch besser das Griechische und weitaus am besten das Hebräische. Er wurde Magister der Philosophie, trat am 9. April 1583 in die Gesellschaft Jesu ein, lehrte 1589 die classischen Sprachen zu Regensburg, wirkte im letzten Jahrzehnte des Jahrhunderts zu Dilingen als Studienpräfect des Gymnasiums, akademischer Prediger und Professor des Hebräischen und arbeitete endlich 24 Jahre im Collegium von Augsburg. Er gab eine Anzahl Andachts- und Erbauungsbücher mit lateinisch-griechischem Texte heraus; so die Evangelien und Episteln der Sonn- und Feiertage (zuerst Ingolstadt 1610), die Tagzeiten und eine Litanei vom heiligen Altarssacramente, die Tagzeiten der seligsten Jungfrau (zuerst Augsburg 1613), das Leben des hl. Ignatius von Loyola (Augsburg 1616) u. s. w. Seine griechische Uebersetzung der Nachfolge Christi wurde 1615 zu Augsburg und dann noch öfter (auch in der bekannten siebensprachigen Ausgabe von Joh. Bapt. Weigl, Sulzbach 1837) gedruckt. Mayrs Institutiones linguae hebraicae wurden wenigstens zehnmal aufgelegt. Bemerkenswerth sind auch die Osterlieder, welche er 1618 zu Augsburg lateinisch, deutsch, griechisch und hebräisch erscheinen ließ, und sein Leben des hl. Ignatius in 100 schönen Kupferstichen mit lateinischen und deutschen Erläuterungen (Augsburg 1622). Der von Mayr besorgte Catechismus P. Petri Canisii graeco-latinus erschien zuerst zu Ingolstadt 1595 und erlebte dann eine Reihe von Auflagen bis in unser Jahrhundert hinein; laut der Vorrede sollte er den Studenten besonders auch die Erlernung des Griechischen erleichtern. Auch in das Hebräische hat Mayr diesen Katechismus übersetzt (Dilingen 1621 und öfter). Noch größere Bedeutung erlangten seine Bilderkatechismen mit ihren mehr als 100 fast blattgroßen Holzschnitten. Sie waren zunächst für den kleinen Katechismus des Canisius bestimmt, welchen Mayr in dieser Ausstattung in griechischer, deutscher, französischer, lateinischer, böhmischer, slovenischer (und polnischer?) Sprache veröffentlichte. Mit den nämlichen Bildern gab er auch die Katechismen von drei anderen Ordensgenossen heraus, den spanischen des Hieronymus v. Ripalda, den portugiesischen des Marcos Jorge und den italienischen des Bellarmin, letztern auch in englischer Uebersetzung. Man kennt sogar eine Ausgabe mit chinesischem Titel. Trotz dieser Arbeiten und der wissenschaftlichen Anfragen, welche aus der ganzen Welt an ihn gelangten, war der Pater unermüdlich im Besuche der Armenhäuser, Kasernen und Gefängnisse. Zuletzt fertigte er noch eine hebräische Uebersetzung des Neuen Testaments und

brachte sie zur Durchsicht nach Rom, starb aber bald darauf, am 25. April 1623, 58 Jahre alt, im deutschen Collegium. (Vgl. Phil. Alegambe, Bibliotheca Scriptt. S. J., Antv. 1643, 157; Franc. Ant. Veith, Bibliotheca Augustana VI, Aug. Vind. 1790, 133—147; de Backer, Biblioth. des écrivains de la Comp. de Jésus, Liège-Louvain 1869—1876, II, 1176—1182. III, 2345.) [O. Braunsberger S. J.]

Mayron (de Mayronis), Franz, O. Min., ein hervorragender Schüler von Duns Scotus, zu Digne in der Provence geboren, hielt längere Zeit an der Pariser Universität als Baccalareus der Theologie Vorlesungen und wurde durch Vermittlung des Königs Robert von Sicilien, welcher ihn sehr hoch schätzte, und des Papstes Johannes XXII. im J. 1323 Doctor und Lehrer an der erwähnten hohen Schule. Er war der erste, der im J. 1315 sich dem sogen. Actus Sorbonnicus unterzog. Dieser bestand darin, daß alljährlich zur Sommerszeit an allen Freitagen von den Baccalaren der Theologie eine Disputation gehalten wurde, die von früh Morgens 5 Uhr bis Abends 7 Uhr ohne alle Unterbrechung dauerte, und wobei ein einziger Defendent die Einwürfe und Schwierigkeiten vieler Opponenten zu lösen hatte. Mayron starb am 26. Juli 1327 zu Piacenza. Von Trithemius (Catal. script., ed. Colon. 1531, 105) wird er als ein Mann gefeiert, der durch große Erudition in den heiligen Schriften, durch Adel philosophischen Wissens, durch einen subtilen und scharfsinnigen Geist, durch die Gabe der Rede und durch einen geordneten Stil sich ausgezeichnet habe. Auch die ihm nach damaliger Sitte beigelegten Prädicate eines Doctor illuminatissimus et acutus und eines Magister abstractionum, noch mehr aber die von ihm verfaßten Schriften bestätigen das Urtheil des Trithemius. Von seinen Commentaren zur Physik des Aristoteles und den Sentenzenbüchern erschien eine Ausgabe zu Venedig 1517, welche zugleich auch Quodlibeta, De formalitatibus, De primo principio, De explanatione divinorum terminorum, De univocatione entis enthält. Die neue Ausgabe von 1520 bietet die genannten Schriften mit Ausnahme des Commentars zur Physik, welcher erst 1542 nochmals ausgegeben wurde. Ein Quadragesimale erschien 1491 zu Venedig; seine Reden auf die Festtage der Heiligen sammt Abhandlungen über verschiedene dogmatische und ascetische Gegenstände wurden 1493 zu Venedig und 1498 zu Basel ausgegeben. Theologicae veritates und ein Compendium zum Gottesstaat Augustins erschienen zu Toulouse 1488, Venedig 1489; eine Erklärung der zehn Gebote Paris 1619. Wie sein Lehrer war auch Mayron Realist und folgte im Allgemeinen demselben, fügte jedoch hin und wieder viel neue scharfsinnige, oft aber auch müßige Unterschiede eigener Erfindung hinzu. (Vgl. Wadding, Annales, Lugd. 1636, III, 301 sq.; Fabricius, Bibl. lat. mediae aetatis, ed. Mansi, Flor. 1858, II, 600 sq.; Stöckl, Geschichte der Philos. im Mittelalter, II, 868 ff.; Hauréau, Histoire de la philos. scolast. II, 2, Par. 1880, 298 ss.) [Schrödl.]

Mazarin, Julius, Cardinal und erster Minister in Frankreich, eigentlich Mazarini oder Mazzarini, wurde am 14. Juli 1602 geboren, entweder in Rom, wo sein Vater, ein Sicilianer, im Dienste der Familie Colonna sich niedergelassen hatte, oder nach glaubwürdigeren Nachrichten zu Piscina in den Abruzzen, wo die Mutter sich damals vorübergehend aufhielt. Er begann seine Studien in dem von den Jesuiten geleiteten Collegium Romanum in Rom, setzte sie, weil er, 17 Jahre alt, Hieronymus Colonna, den spätern Cardinal, dorthin begleitete, zu Alcalá de Henares drei Jahre fort und vollendete sie nach der Rückkehr in die Heimat mit Empfang des juristischen Doctorgrades. Kurz darauf (1624) ging er mit dem päpstlichen Heer als Hauptmann in das Veltlin, und in den Unterhandlungen mit den Spaniern und Franzosen bewährte er schon damals sein diplomatisches Talent. Im J. 1629 wurde er durch Urban VIII. der Gesandtschaft beigegeben, welche die um das Herzogthum Mantua ausgebrochenen Feindseligkeiten beendigen sollte. Er that sich auf's Neue hervor, verhinderte am 26. October 1630 mit eigener Gefahr den Zusammenstoß der Franzosen und Spanier bei Casal und betheiligte sich an dem Friedensschluß von Chierasco vom 6. April 1631, sowie an den weiteren Verhandlungen, welche Pignerol in den Besitz von Frankreich brachten. Diese Angelegenheit führte ihn zweimal nach Paris. Seine Erfolge gewannen ihm die Achtung und Zuneigung Ludwigs XIII. und Richelieu's, und diese bestimmten ihn, die diplomatische Laufbahn zu betreten. Er vertauschte den Soldatenrock mit dem geistlichen Gewand, ohne indessen je die höheren Weihen zu nehmen, erhielt in Rom alsbald zwei Canonicate, wurde 1632 Vicelegat von Avignon und 1634 Nuntius in Paris. Infolge der Klagen der Spanier über seine Parteilichkeit mußte er 1636 zwar auf seinen Posten in Avignon zurückkehren. Sein Streben ging aber nunmehr auf das Cardinalat, und da er dabei von Spanien ebenso Schwierigkeit erfuhr wie von Frankreich Unterstützung, so schloß er sich, um sein Ziel zu erreichen, zuletzt ganz an dieses Land an, indem er in dessen Dienst trat. Sofort nach seiner Ankunft wurde er 1640 nach Savoyen geschickt, um den Streit in der herzoglichen Familie zu schlichten; durch die glückliche Ausführung dieser Mission bahnte er sich vollends den Weg zu der ersehnten Würde. Ludwig XIII. erlangte für ihn den Purpur am 16. December 1641. Ein Jahr später wurde er der leitende Minister von Frankreich. Richelieu erkannte in ihm, wie er in einem vor seinem Tode an ihn gerichteten Brief bemerkte, den Mann, welcher fähig wäre, zur Vollendung zu bringen, was er begonnen hatte, und empfahl ihn selbst dem König.

Dieser berief ihn noch am Todestage Richelieu's, am 4. December 1642, in seinen Rath, und am andern Tage theilte er den Parlamenten und den Statthaltern der Provinzen mit, daß er im Aeußern und Innern die Politik des letzten Ministers fortsetzen werde, und daß er dazu den Cardinal Mazarin gewählt habe, dessen Fähigkeit und Neigung zu seinem Dienste er in verschiedenen Aufträgen erfahren habe. So wurde das Geschick Frankreichs dem 40jährigen Manne anvertraut. Die Gewalt ruhte 18 Jahre lang, bis zu seinem Tode, in seiner Hand, und seine Stellung war um so wichtiger, weil Ludwig XIII. schon im J. 1643 mit Hinterlassung eines unmündigen Sohnes starb, und die Königin-Mutter und Regentin Anna von Oesterreich ihn zum Haupte ihres Rathes ernannte. Er war in dieser Zeit thatsächlich der Regent des Landes. Die nähere Darlegung seiner bezüglichen Thätigkeit gehört nicht hierher; es ist die Geschichte Frankreichs und zum Theil die Geschichte Europa's in der fraglichen Periode. Nur die Hauptpunkte sind kurz zu bemerken. Zunächst galt es, den Kampf gegen das Haus Habsburg in Deutschland oder den 30jährigen Krieg fortzusetzen und zu Ende zu führen, und mit welchem Erfolge dieß geschah, zeigt die Gebietserweiterung, welche der westfälische Friede Frankreich brachte. Während aber Mazarin in dieser Unternehmung Energie und Geschick bewährte, vernachlässigte er die innere Verwaltung des Landes. Es rissen allenthalben Mißbräuche ein; die Auflagen steigerten sich und wurden, zumal bei der Fortdauer des lange währenden Krieges und dem Wachsen der übrigen Ausgaben, immer drückender, und die allgemeine Unzufriedenheit führte zu einem Bürgerkrieg, dem Krieg der Fronde. Die Bewegung nahm schon 1648 einen bedrohlichen Charakter an. Die Königin konnte nicht mehr öffentlich erscheinen, ohne beschimpft zu werden. Gegen Mazarin erhob sich eine wahre Flut von Schriften, die sog. Mazarinaden. Im Anfang des Jahres 1649 mußte sich der Hof auf sieben Monate nach St. Germain zurückziehen. Der Minister wurde durch das Parlament als Störer der öffentlichen Ruhe und Feind des Königs und des Reiches sogar des Landes verwiesen und alle seine Güter mit Beschlag belegt. Im Frühjahr 1651 mußte er endlich weichen, nachdem er sich bis dahin gegen den Sturm noch behauptet hatte. Er begab sich nach Brühl bei Bonn auf das Schloß des ihm befreundeten Kurfürsten von Köln. Das Exil dauerte aber nicht ganz ein Jahr, und das zweite, welches er im Sommer 1652 anzutreten hatte, war von noch kürzerer Dauer. Die Leitung der Geschäfte blieb überdieß auch in der Ferne in seiner Hand, und im Sommer 1653 nahmen die Wirren ein Ende. Nachdem das Land beruhigt war, wurde den Beziehungen zu Spanien eine größere Aufmerksamkeit gewidmet. Der schon lange dauernde Krieg ward mit Eifer fortgesetzt und zuletzt zu einem glücklichen Ende geführt. Der pyrenäische Friede vom 7. November 1659 brachte Frankreich neue Gebietserwerbungen; der König von Spanien gab zudem Ludwig XIV. seine älteste Tochter Maria Teresia; die Hochzeit fand im folgenden Sommer statt. Mazarin fügte so zu dem Ruhmeskranz, den er mit dem westfälischen Frieden erworben, einen zweiten hinzu. Seine Laufbahn war aber damit abgeschlossen. Er starb am 9. März 1661 zu Vincennes. Er war ein Meister in der Diplomatie und kam in dieser Kunst seinem Vorgänger beinahe gleich. Nach einer Seite hin möchte man versucht sein, ihn über denselben zu stellen. Während Richelieu seiner Gegner durch das Schwert sich entledigte, beschränkte Mazarin sich darauf, sie einzukerkern. Dieses Verfahren bezieht sich aber vorwiegend auf seine innere Politik, und auf diesem Gebiete erwarb er sich keinen Ruhm. Landwirthschaft, Gewerbe und Handel erfuhren durch ihn keine besondere Förderung, so sehr hier bei den langen Wirren, namentlich für den Ackerbau, ein tüchtiges Eingreifen angezeigt war. Seine weitere Sorge galt allzu sehr seiner Bereicherung und der Erhöhung seiner Familie. Man berechnete den Gewinn, den er aus der Staatsverwaltung zog, für acht Jahre auf 40 bis 50 Millionen. Die Kinder zweier Schwestern wurden glänzend versorgt. Sein ziemlich unbedeutender Bruder Michael, Dominicaner, wurde auf das Erzbisthum Aix und zum Cardinalat befördert. Man schrieb ihm, freilich mit Unrecht, sogar die Absicht zu, eine seiner Nichten, Maria Mancini, mit Ludwig XIV. zu vermählen. Läßt ihn dieses in einem weniger günstigen Lichte erscheinen, so ist andererseits anzuerkennen, daß er von seinem Reichthum auch wieder einen guten Gebrauch machte. Seine kostbare Bibliothek ward für den öffentlichen Gebrauch hergegeben; seine Kunstsammlungen waren den Künstlern zugänglich. In seinem Testamente verfügte er die Stiftung des Collége des Quatre-Nations, des heutigen Instituts, zur unentgeltlichen Verpflegung von 60 Studirenden aus den vier Provinzen Artois, Roussillon, Elsaß und Pignerol, welche er für Frankreich gewonnen hatte. Demselben Collegium vermachte er seine Bibliothek. Diese Stiftungen können freilich den Ursprung seines ungeheuren Vermögens nicht rechtfertigen, allein sie legen über denselben immerhin einen versöhnenden Schleier. Die zahlreichen Briefe Mazarins sind veröffentlicht in der Collection de documents inédits sur l'histoire de France, première série, 6 vols., 1872 à 1890. (Vgl. Aubery, L'histoire du cardinal Mazarin, 2 vols., Par. 1688; Chéruel, Histoire de France pendant la minorité de Louis XIV, 4 vols., Par. 1879—1880; Histoire de France sous le ministère de Mazarin [1651—1661], 3 vols., Par. 1882.) [Funk.]

Mazen (Matzen), Nicolaus Seyringer von, Benedictinerabt, war geboren zu Matzen im nördlichen Marchfelde um 1360, kam zu den Studien nach Wien und ward dort nach einander

magister artium, baccalareus der Theologie und 1401 Rector der Universität. Tiefere Erkenntniß der Lebensaufgabe führte ihn nach Subiaco, wo damals die beste Ordensdisciplin herrschte; er legte 1403 die Profeß ab und wurde 1410 wegen seiner Kenntnisse und Frömmigkeit Prior des Klosters. Aeußerer Unruhen halber mußte er mit mehreren Mitbrüdern 1413 nach St. Anna in Rocca di Mondragone übersiedeln. Doch konnte er nicht verborgen bleiben; er hatte schon zu viele Freunde, die auch in der Ferne seiner mit Verehrung gedachten. So kam es, daß er 1415 vom Concil zu Konstanz den Auftrag erhielt, sechs seiner Ordensbrüder zur Herstellung besserer Ordenszucht nach Polen zu senden. Er begleitete sie selbst nach Konstanz, wo er mit höchster Achtung aufgenommen, ja sogar unter den Wahlcandidaten für den päpstlichen Stuhl genannt wurde. Die Concilsväter wünschten aber, er möchte in seiner Heimat bleiben und dort das gesunkene Ordensleben auffrischen. Eine herzogliche Deputation brachte ihn mit seinen Gefährten nach Wien, wo ihn Albrecht V. mit allen Ehren aufnahm. Alsbald wählte man ihn zum Abte für Melk (1418) mit der Befugniß, die Reform einzuführen; dieses vollbrachte er mit Weisheit und Milde, so daß die Observanz der heiligen Regel und die schöne Ordnung des Gottesdienstes nicht bloß in kurzer Zeit eifrige Mönche aus anderen Klöstern und zahlreiche Novizen herbeizog, sondern auch in vielen Stiften Oesterreichs, Bayerns und Schwabens Aufnahme fand: so im Schottenkloster zu Wien, in Mariazell, Seitenstetten, St. Peter zu Salzburg, Kremsmünster, St. Emmeram zu Regensburg, Braunau und Brevnov in Böhmen, Heilig Kreuz zu Donauwörth, Elchingen, Wiblingen in Schwaben u. s. f. Auf solche Weise erwuchs die Melker Union, welche keine eigentliche Congregation mit einem gemeinsamen Obern (Präses, Erzabt, General und Capitel) war, sondern nur im Chordienste und in den meisten Punkten der klösterlichen Disciplin einerlei Observanz bewahrte. Die Statuten stehen bei Schramb, Chron. Mellic. 220—355. Abt Nicolaus machte sich auch um die zeitlichen und ökonomischen Verhältnisse des Stiftes sehr verdient, wodurch es ihm gelang, den zahlreichen Convent zu erhalten und so Vieles für die Studien, die Gastfreundschaft und die Klosterreform zu thun. An scheren Schriften hat man von ihm nur eine Formula de practica regulari observantia und Cerimoniae regularis observantiae. Er war den Seinigen allerwegen ein Muster und sehr beliebt bei Hohen und Niederen; Herzog Albrecht hätte es gern gesehen, wenn er 1423 zum Bischofe in Passau wäre erwählt worden. Doch allzu kurz war seine Thätigkeit; am 25. December 1425 starb dieser „erste Reformator des Klosters Melk" in der nämlichen Stunde und im nämlichen Hause (Melkerhof zu Wien) mit seinem 90jährigen Vater Konrad; beide wurden auch zu Melk in Einem Grabe beigesetzt. Ausführlicher handelt von ihm Kropf, Biblioth. Mellic. 135—199; genügend J. Fr. Keiblinger, Gesch. des Benedictinerstifts Melk 482—506, wo auch andere Literatur zu finden ist. [Braunmüller O. S. B.]

Mazza oder clava argentea, auch dicanitium, heißt ein silberner Herolds- oder Marschallsstab, der nach dem römischen Cerimoniell vor Behörden oder Collegien als Zeichen des Vorrangs oder der Jurisdiction vorausgetragen wird. Er ist etwa einen Meter lang, vom Handgriff bis nach dem obern Ende keulenförmig erweitert, oft in Relief getrieben und oben mit dem Wappen derjenigen, welche er repräsentirt, versehen. Die Träger heißen clavigeri. Bis zu Anfang dieses Jahrhunderts ward die Mazza bei jeder feierlichen Gelegenheit den Cardinälen vorausgetragen; jetzt geschieht dieß noch beim officiellen Aufzug einzelner bevorzugten Capitel und Municipalcollegien. Außerdem führen bei einzelnen Functionen die cursores apostolici (s. d. Art.) und immer die mazzieri del Papa oder päpstlichen „Schweizer", welche bei den großen Kapellen die Ordnung aufrecht zu halten haben, die Mazza. Dieselbe wird entweder aufrecht an der rechten Schulter oder wagerecht unter dem linken Arm getragen. Vermuthlich ist sie eine Nachahmung der Fasces, welche dem römischen Consul als Zeichen seiner Jurisdiction vorausgetragen wurden, und ist als solche das ganze Mittelalter hindurch in ausgedehntem Gebrauch geblieben. (Vgl. Moroni, Dizion. XLIV, 25.) [Kaulen.]

Mazzotta, Nicolaus, S. J., aus dem Neapolitanischen, war Professor der Moraltheologie und Director einer Congregation für Weltpriester in Neapel; er starb 1746. Sein Werk Theologia moralis, 5 voll. in fol., das nach seinem Tode 1748 zu Neapel und noch öfter herauskam, wurde vom hl. Alfons von Liguori geschätzt, vom Parlament von Paris aber angeblich wegen zu laxer Grundsätze 1762 zum Feuer verurtheilt. [M. Reichmann S. J.]

Mechilta, s. Ismael ben Elisha.

Mechithar, Stifter der Mechitharisten-Congregation, ist der Urheber der religiösen und literarischen Erhebung Armeniens, welche seit dem 17. Jahrhundert dem durch das Schisma herbeigeführten, fast ein Jahrtausend dauernden Geistesverfall ein Ende machte und die durch politische Mißgeschicke niedergedrückte Nation wieder zum Selbstbewußtsein und zu neuer geistiger Blüte brachte.

Der Abt Mechithar wurde im J. 1676 am 7. Februar zu Sebaste (Sivas) in Kleinasien von frommen Eltern geboren. Sein Vater Petrus und seine Mutter Schahristan ließen ihren einzigen Sohn auf den Namen Manuk (Kind = Jesu-Kindlein), wie der Großvater hieß, taufen und erzogen ihn christlich. Kaum fünf Jahre alt, wollte er schon sich dem priesterlichen Stande widmen und wurde einem Priester zur Erziehung übergeben. Schon vier Jahre später (1684) erhielt er von Antonius, dem Bischof von Sebaste, die vier niederen Weihen. Bald hierauf machte er die Be-

kanntschaft zweier Eremiten, Alexius und Johannes, eines Priesters Haruthiun (Pascal) und zweier Nonnen und ward durch diese noch mehr zu einem frommen Leben und zu literarischer Bildung angeeifert. Er las fleißig die heilige Schrift und wollte sich den Eremitenstand wählen, was ihm aber weder von den Eltern noch von den beiden Eremiten seiner Bekanntschaft selbst gestattet wurde. Indeß hatte Manuk schon in seinem elften Jahre dem Genuß von Fleisch, Wein und Obst entsagt und im vierzehnten Jahre heimlich ein härenes Hemd angezogen. Im J. 1691 trat er in's Kloster zum heiligen Kreuz bei Sebaste, und nach acht Tagen weihte ihn sein Oberer, der Bischof Ananias, zum Subdiacon und zum Diacon. Bei dieser Weihe wurde ihm der Name Mechithar (Trost) als der seines Urgroßvaters gegeben. Andachtsübungen und eifrige Studien, besonders der armenischen Kirchenväter, blieben auch jetzt seine Lieblingsbeschäftigungen. Er sah aber ein, daß er in den Wissenschaften als Autodidakt nicht viele Fortschritte machen könne, und suchte sich deßhalb einen Wardapet (Doctor) zum Lehrer. Die Wardapeten, welche bei den Armeniern als Meister aller Wissenschaften betrachtet werden, in Wirklichkeit aber von tieferer Bildung weit entfernt sind, schauen sich überall nach Schülern um und suchen einer sich dem andern die talentirten Schüler zu entlocken. Zu letzteren gehörte auch der junge Mechithar. Im J. 1692 kam der Wardapet Lazar nach Sebaste. Ihm schloß sich Mechithar auf den Rath der oben erwähnten Nonnen an und ging mit ihm nach Eudokia (Tokat). Sein Onkel führte ihn aber wieder zurück nach Sebaste; hier nahm ihn ein Erzbischof Michael aus Etschmiadzin als Schüler an und brachte ihn über Erzerum nach Etschmiadzin, welches als ein Sitz aller Wissenschaften betrachtet wurde. Der Erzbischof schaute aber bald seine wissenschaftliche Bildung mit mißgünstigen Augen an, und auch vom Erzerumer Clerus ward er viel beneidet und verfolgt. Zu dieser Zeit waren in Erzerum Missionare aus der Gesellschaft Jesu, und Mechithar machte die Bekanntschaft eines Paters, von dem er Vieles über die „Franken" und die römisch-katholische Kirche vernahm. Bald aber führte ihn der Erzbischof nach Etschmiadzin, und hier ward er hart behandelt und sogar mit Schlägen mißhandelt. Infolge solcher Leiden sowie seiner freiwilligen Bußen bekam er eine schmerzhafte Augenkrankheit. Erst nach zwei Jahren gelang es ihm durch die Vermittlung des Bischofs Theodoros, des Oeconomen von Etschmiadzin, nach dem Kloster von Sewan zu fliehen; hier fand er mehr äußerliche Bußstrenge, aber keine innere Frömmigkeit. In seiner tiefen Enttäuschung betete er oft weinend: „Was wirst du mit mir thun, o Herr, da es mir hier unmöglich ist, dir mit einem religiösen Leben zu dienen?" Eines Tages indeß, als er, wie gewöhnlich, seine Zuflucht zur allerseligsten Jungfrau genommen hatte, erschien ihm Maria in Begleitung von zwei Jungfrauen, tröstete ihn und versprach ihm, die Wünsche seines Herzens zu erfüllen. Seit dieser Zeit verdoppelte Mechithar seine Andacht zur Gottesmutter und ließ dieselbe auch später seiner Congregation als Erbtheil. Es kam ihm nun der Gedanke, nach Europa zu ziehen; so ging er mit seinem Verwandten Stephan erst nach Erivan, dann nach Passen, wo der Bischof Melchisedech Oberer des Klosters war. Dieser bat ihn, bei ihm zu bleiben und seine Schüler zu unterrichten. Auch auf seinen Visitationsreisen nahm er Mechithar mit und hieß ihn predigen; Mechithar predigte nun den katholischen Glauben, welchen er in der Jugend von seinen frommen Freunden, den Eremiten und den Klosterfrauen, gelehrt worden war. Im J. 1693 hörte Mechithar, daß eine der beiden Nonnen schon gestorben sei und die andere krank daniederliege. So entschloß er sich, nach Sebaste zurückzukommen, die Nonne noch einmal zu sehen und sich dann über den Weg nach Europa zu befragen. In Sebaste wurde er wieder von verschiedenen Wardapeten eingeladen, ihr Schüler zu werden, lehnte aber Alles ab. Schon damals hatte er einige religiöse Lieder und Gedichte geschrieben, die bis heute im Munde des Volkes jener Gegenden gesungen werden. Im October 1694 nun verschlimmerten sich seine Augenschmerzen derart, daß er fast blind wurde. Er war aber immer fröhlich und bat die allerseligste Jungfrau um das Augenlicht in einem Gesang, der noch heute bekannt ist. Im Mai 1695 ließen endlich die Augenschmerzen nach, aber das rechte Auge blieb blind. In dieser Zeit hörte er nie auf, den wahren Glauben zu predigen. Im J. 1695 im März traf er in Sebaste einen frommen Wardapet, Hovnan (Jonas) mit Namen, der nach Eudokia reiste. Diesen begleitete er und bekehrte ihn zum katholischen Glauben, und nun faßten beide den Entschluß, zusammen nach Rom zu pilgern. Sie ritten auf Eseln; beim Uebergang über einen Fluß sank Mechithars Esel unter und begrub mit sich alle seine Habseligkeiten, Bücher und Schriften, während er selbst mit Hilfe Gottes glücklich hinüberkam. Als sie in Aleppo angekommen waren, erfuhr Mechithar, daß sich katholische Missionare daselbst befanden. Er suchte sogleich einen derselben, P. Antonius Beauvollier S. J., auf, theilte ihm den Zweck ihrer Reise mit und legte sammt seinem Gefährten vor ihm das Bekenntniß des katholischen Glaubens in aller Form ab. P. Antonius rieth ihm erst, von der Reise abzustehen. Als er sich aber von dem wahren Eifer Mechithars überzeugt hatte, stellte er ihm ein empfehlendes Zeugniß aus, welches von sämmtlichen katholischen Missionaren in Aleppo unterschrieben wurde, und übergab ihm dieß mit einem Empfehlungsschreiben an den General der Gesellschaft Jesu zu dem Zweck, daß ihm bei seinem Bemühen, sein Vaterland zur Union mit der katholischen Kirche zurückzuführen, aller Vorschub geleistet werde.

Nun begaben sich Mechithar und Hovnan nach Alexandrette, von wo sie mit einem französischen Schiffe weiter fuhren. Auf dem nämlichen Schiffe befand sich auch der armenische Katholikos von Sis, der sich nach dem armenischen Kloster Dughla auf Cypern begeben wollte. Hier angekommen, mußte das Schiff einige Tage bleiben; während dieser Zeit weihte der Katholikos den Wardapet Hovnan zum Bischof, und dieser ließ sich bereden, bei ihm zu bleiben. Vor der Weiterreise verfiel Mechithar in ein heftiges Fieber und lag krank. Da in Salamina auf Cypern ein armenisches Kloster war, so ließ er sich dahin bringen, um sich dort zu erholen. Die Bewohner des Klosters jedoch, die bald erfahren hatten, daß Mechithar durchaus katholisch sei, versagten ihm jede Hilfe. Der erschöpfte Kranke wurde in einem Winkel des Klosters niedergelegt, Bett und Essen wurden ihm abgeschlagen, und in der größten Julihitze wurde ihm kein Tropfen Wasser zur Labung gereicht. Er mußte mühsam sich zur Küche schleppen und erhielt erst nach langem Bitten ein wenig Brod und Wasser. Als er sich einigermaßen erholt fühlte, entschloß er sich solchen Schwierigkeiten gegenüber zur Heimkehr. Er fuhr nach Seleukia und ging von dort zu Fuß unter unsäglichen Leiden nach Antiochien, Aleppo, Aintab und endlich nach Sebaste im J. 1695 im November. Seine Eltern nahmen ihn mit aller Freude auf und pflegten ihn während vier Monaten einer schweren Krankheit. Als er genesen war, trat er wieder in's Kloster zum heiligen Kreuz und gab sich literarischer Beschäftigung hin; er verfaßte verschiedene Kirchenlieder und brachte das biblische Buch der Sprüche in Verse. Allein einer der neidischen Klosterbrüder schlich sich in seine Zelle, entwendete seine Manuscripte und verbrannte sie sämmtlich; Mechithar war edelmüthig genug, ihm dieß zu verzeihen. Inzwischen war er 20 Jahre alt geworden und wurde am 17. Mai 1696 vom Bischof Karapet zum Priester geweiht. Von nun an fing Mechithar an, die Glaubenslehren der katholischen Kirche überall zu predigen, und dachte auch andere Mitarbeiter heranzuziehen, um seiner Nation den wahren Glauben und eine wissenschaftliche Bildung zu verschaffen. Zwei Jünglinge, Johannes und Joseph mit Namen, schlossen sich ihm an. Johannes erhielt von Mechithar das Buch von Thomas von Kempis und suchte den Eifer Mechithars nachzuahmen. So machte sich bald eine religiöse Bewegung bei ihren Landsleuten bemerkbar, und nun fingen die Schismatiker an, Mechithar und seine Anhänger zu verfolgen. Johannes und Joseph verbargen sich, Mechithar floh nach Eudokia. Nachdem aber die Gemüther wieder beruhigt waren, fanden die drei jungen Leute sich wieder zusammen. Damals machte ein armenischer katholischer Priester, Chatschatur Wardapet, ein Schüler der Propaganda, zu Constantinopel viel Aufsehen mit seinen Schriften und seinen Predigten. Mechithar entschloß sich, zu ihm zu gehen und mit ihm einen Verein von Missionaren für sein Vaterland zu bilden. Er kam nach Constantinopel im J. 1697 und theilte ihm nun sein Vorhaben mit. Chatschatur fand indeß den Gedanken wegen Geldmangels unausführbar. In Constantinopel las Mechithar seine heilige Messe stets in der lateinischen Kirche, predigte den Armeniern und bewirkte dadurch viele Bekehrungen zur katholischen Kirche. Als er aber nach vergeblichem Warten von fünf Monaten sich überzeugt hatte, daß für sein Vorhaben weder von Chatschatur noch von einem Andern etwas zu hoffen war, gedachte er mit seinen zwei Schülern nach Erzerum zu gehen, von dort sich nach der Provinz Ochtik (an der Grenze von Georgien) zu begeben, wo er einen katholischen Priester kannte und wo wenige Türken waren, und daselbst eine Schule zu eröffnen, um durch die von ihm erzogenen Schüler in ganz Armenien den katholischen Glauben predigen zu lassen. Zu diesem Zwecke bekam er von dem Superior Johannes Verzeau S. J. ein Empfehlungsschreiben, worin alle katholischen Missionare gebeten wurden . . . ut ejus tam sanctum propositum foveant, juvent, omnique ope promoveant. Weil er aber keine Mittel für die Reise besaß, bat er so lange um Almosen, bis er sich im September 1697 mit seinen zwei Schülern nach Trapezunt einschiffen konnte. Er litt Schiffbruch, kam aber schließlich glücklich nach Trapezunt. Kaum dort angelangt, begann er zu predigen und zog predigend (1698) über Amasia und Eudokia nach Erzerum. Hier vernahm er, daß der Obere des Karmir Wank (Rothen Klosters) bei Erzerum, der Bischof Margar, katholisch gesinnt sei. Er ging zu ihm und wurde von ihm gebeten, seine Schüler in der katholischen Lehre zu erziehen. Er that es mit allem Eifer. In demselben Kloster weilte gerade ein gewisser Bischof Gregor als Gast; dieser ließ sich mit ihm in eine Disputation über Glaubenslehren ein, und als er sich durch Mechithar besiegt sah, fiel er über ihn her und zerkratzte ihm das Gesicht. Mechithar ertrug diese Unbill mit solcher Seelenruhe, daß der Bischof sich dadurch zum wahren Glauben bekehren ließ und nach Rom ging, wo er später ein großer Wohlthäter des Klosters Mechithars wurde. Im J. 1698 brach im Kloster eine pestartige Krankheit aus, von welcher nur Mechithar frei blieb; er diente einem Jeden, bis auch er vor Ermüdung zum Sterben erkrankte. Im J. 1699, als Mechithar 23 Jahre alt war, ertheilte der Obere ihm die Würde und die Vorrechte eines Wardapet. Mechithar Wardapet hatte jedoch sein Vorhaben nie aus dem Auge gelassen; er vertraute es jetzt dem Obern Margar an, allein dieser konnte, aus Furcht vor den zu erwartenden Verfolgungen, sich nicht entschließen, theilzunehmen. Mechithar entschloß sich nun, mit seinen zwei Schülern und einigen Anderen nach Constantinopel zurückzukehren, und kam daselbst im Juli 1700 an. Auf dem Wege traf er in Erzerum den P. Cornelius Lean S. J., welcher ihm wieder ein Empfehlungsschreiben mitgab. Aehnliche Empfehlungen erhielt er von Fr. Cherubin von

der Himmelfahrt Carmel. Excalc., Fr. Joseph Maria de Perussio Capuc., P. Wilhelm Weber S. J. und P. Wilhelm Mayr S. J., in denen er vir apostolicus genannt wurde. In dieser Zeit ward die kleine armenisch-katholische Gemeinde zu Constantinopel von Seiten der Schismatiker sehr verfolgt. Als Mechithar unter solchen Umständen nach Constantinopel kam, war er kaum 25 Jahre alt. Nach zwei Monaten wuchs die Zahl seiner Schüler auf acht. Als er aber sah, daß die Schismatiker seine noch im Keime sich befindliche Gesellschaft in den Augen der türkischen Regierung als staatsgefährlich darstellen wollten, miethete er sich ein Haus, stellte einige Buchbinderwerkzeuge auf und ließ seine Schüler thun, als ob sie Buchbindergesellen wären. In Wirklichkeit war so ein Missionshaus gegründet, in welchem unter Leitung des apostolischen Mannes Schüler zu religiöser und wissenschaftlicher Bildung erzogen werden konnten. Inzwischen ließ Mechithar Thomas von Kempis, ein Betrachtungsbuch, eine Erklärung der Apocalypse und ähnliche Bücher in armenischer Sprache drucken. Der eifersüchtige armenische Patriarch Ephrem erwirkte jedoch im J. 1701 beim Sultan einen Ferman mit dem Befehl, außer anderen katholischen Armeniern auch Mechithar zu verhaften und als staatsgefährliches Individuum zu enthaupten. Mechithar schickte seine Schüler sogleich weg und suchte bei der französischen Gesandtschaft Zuflucht, wo er einen Monat in Sicherheit blieb. Er sammelte dort wieder seine Schüler, jetzt 10 an der Zahl, und theilte ihnen seinen Plan mit, in einem christlichen Lande ein wirkliches Ordenshaus zu gründen. Hierzu wurde Modon in Morea, welches damals unter der Signoria von Venedig stand, auserwählt. Alle gelobten nun, für immer sich dem Dienste Gottes und der Verehrung Mariens zu widmen, und es ward bestimmt, daß sie ihren Namen die in armenischen Anfangsbuchstaben ausgedrückte Bezeichnung „Adoptivsohn der Jungfrau, Lehrer der Buße" hinzufügen sollten. So nahm die Mechitharisten-Congregation im J. 1701, am 8. September, als am Geburtstag Mariä, ihren Anfang. Dieser Tag wird in der Congregation bis heute als Gründungstag feierlich begangen. Mechithar schickte nun zuerst seine Schüler, von denen einige schon Priester waren, als Kaufleute verkleidet nach Morea; dann fuhr er selbst in der nämlichen Verkleidung nach Smyrna und verbarg sich daselbst bei den Jesuiten; darauf begab er sich nach Zante und endlich nach Nauplia. Hier trafen sämmtliche Mitglieder, jetzt 12 Personen, zusammen; auch ein armenisch-katholischer Bischof, Johannes, gesellte sich zu ihnen, floh mit Mechithar und weihte seine Schüler. In Nauplia ward der Beschluß, in der Stadt Modon ein Haus und eine Kirche zu bauen, erneuert. Sie reichten dem Gouverneur eine Bittschrift ein, auf Grund deren derselbe ihnen einen Baugrund in Modon, sowie das Dorf Galazon in Arkadien und einen Theil des Dorfes Mavromati zum Eigenthum übergab. Im April 1703 siedelte Mechithar mit den Seinigen nach Modon hinüber, und hier richtete er sich zuerst in einem Hause ordensgemäß auf Grund von Regeln ein, welche er nach der Lebensgeschichte Antonius' des Einsiedlers zusammengestellt hatte; die Gesellschaft nannte sich deßwegen Ordo S. Antonii. Damals bestand sie aus 15 Personen, die vor Mechithar die drei Ordensgelübde abgelegt hatten. Nach etwa zwei Jahren kam ein viertes Gelübde hinzu, welches bloß die Priester ablegten, nämlich auf Mission zu gehen. Mechithar baute zu Modon im J. 1706 ein eigenes Kloster und im J. 1708—1711 die dem hl. Antonius gewidmete Klosterkirche. Er war selbst der Architekt und zugleich der Lehrer aller Wissenschaften. Schon im J. 1705 schickte Mechithar zwei Priester der Congregation mit deren Constitutionen zum heiligen Vater, um die kirchliche Bestätigung zu erlangen. Hierüber entstanden längere Verhandlungen, infolge deren Papst Clemens XI. die Mechitharisten anwies, sich eine von den drei Regeln der hll. Augustinus, Basilius und Benedictus auszuwählen. Mechithar entschloß sich zur Regel des hl. Benedictus. Im J. 1713 erschien zu Rom ein Mitglied mit den neuen Constitutionen, welche auf Grund der Regel des hl. Benedictus entworfen waren. Der heilige Vater befahl, diese Constitutionen beizubehalten, bis die Congregation 6 Ordenshäuser habe; dann erst sollten dieselben von Rom aus bestätigt werden. Im September desselben Jahres ging Mechithar nach Corinth und legte vor dem Erzbischof daselbst seine Gelübde auf die Constitutionen ab. Dasselbe thaten nach seiner Rückkehr vor ihm auch seine Schüler, und im nächsten Capitel ward P. Mechithar einstimmig als lebenslänglicher Abt-Vater (Abbahajr) der Congregation erwählt. Als mit Gottes Hilfe sich so die Congregation entwickelte, und schon einige Missionare derselben im Oriente arbeiteten, brach (im J. 1714) ein Krieg zwischen Türken und Venetianern aus. Mechithar erfuhr davon im September, und als die Feinde in Morea einrückten, fuhr er mit den Seinigen im Februar 1715 nach Venedig. Die wenigen Priester, welche in Modon zurückgeblieben waren, wurden von den Türken gefangen genommen, Kloster und Kirche wurde zerstört. Erst nach einigen Jahren wurden die Gefangenen freigegeben und konnten sich nach Venedig begeben. Hier wohnte Mechithar Anfangs in einem gemietheten Hause neben der St. Marcuskirche. Nach längeren Bemühungen gelang es ihm, am 8. September 1717 die unbewohnte Insel S. Lazzaro, auf der eine alte Kirche und ein Lazarethaus für die Aussätzigen stand, unentgeltlich zu erhalten. Nach und nach wurde letzteres zum Kloster ausgebaut und eine neue Kirche unter der Leitung Mechithars selbst errichtet. Im Juni 1718 ging Mechithar nach Rom, um Rechenschaft von seiner Congregation abzulegen, und setzte nun alle seine Kraft ein, um das geistliche, literarische und materielle Gedeihen seiner Congregation zu

fördern. Er schickte Missionare nach dem Orient, schrieb und veröffentlichte religiöse und wissenschaftliche Bücher und erweiterte fortwährend den neuen Wohnsitz. Reich an Leiden und Verfolgungen, wie ein wahrer Nachfolger Jesu Christi, aber auch reich an seltenen Tugenden und hohen Verdiensten um die Kirche, um die armenische Nation und um die ganze Menschheit, übergab Mechithar am 27. April 1749 seine große Seele in die Hand seines Schöpfers, an einem Sonntag, im Alter von 74 Jahren, von denen er 50 Jahre in der Congregation verlebt hatte. Er hatte zu Mitgliedern der Congregation 41 Priester und 13 Laienbrüder erzogen. Er wurde in der Kirche des Klosters hinter dem Hochaltar begraben, später aber unter Abt Stephanus Akontz vor dem Hochaltar beigesetzt. Der Ruf seiner Heiligkeit verbreitete sich allenthalben, und an seinem Grabe sah man Wunder geschehen. Im J. 1844 wurde auf Anregung der Mechitharisten-Congregation in S. Lazzaro der Prozeß der Seligsprechung Mechithars begonnen und vom Papste dem Patriarchen von Venedig, Cardinal Monico, nebst den Canonikern übertragen. Die Acten darüber wurden als abgeschlossen nach Rom geschickt, wo die Verhandlungen weitergeführt wurden. Leider mußten diese bei der Revolution von 1848 unterbrochen werden, und die Weiterführung wurde dadurch erschwert, daß Rom die Mitwirkung der ganzen armenischen Nation verlangte. Mechithars Grab ist bis heute stark besucht von den Ortsbewohnern.

Mechithar war hoch und stark gewachsen. Die Augenzeugen schildern seinen Charakter folgendermaßen: Er war klug, voraussehend, vor keiner Schwierigkeit zurückschreckend, in allen Unternehmungen den Mittelweg gehend, tiefdenkend, einfach, liebenswürdig und freundlich, geduldig, gegen sich selbst streng, schonend gegen Andere, ein ausgezeichneter Redner, gottesfürchtig und eifrig für das Heil der Seelen. Er hinterließ ungefähr 20 große, meist theologische und philologische Werke, unter welchen zu erwähnen ist ein großes Wörterbuch und eine Grammatik des Altarmenischen, ein Katechismus in verschiedenen Ausgaben, eine Uebersetzung der Nachfolge Christi, der Theologie des hl. Albertus Magnus und des hl. Thomas, Commentare zum Evangelium Matthäi, Ecclesiastes, Hohenliede und zur Apocalypse, ein Buch der Tugenden ꝛc. Er besorgte auch eine illustrirte Ausgabe der heiligen Schrift in armenischer Sprache.

Nach dem Tode Mechithars wurde im Generalcapitel vom Jahre 1750 (am 6. April) P. Stephanus Melkonian zum Generalabte der Congregation erwählt. Dieser ging sehr bald daran, die Ordenssatzungen des Stifters zu reformiren, rief aber durch seine Neuerungen eine große Unzufriedenheit unter den älteren Mitgliedern hervor. Sieben Jahre lang versuchte er auch vergebens, die neue Constitution durch den heiligen Vater bestätigen zu lassen, bis die wachsende Unzufriedenheit der Mitglieder ihn zwang, ein Generalcapitel einzuberufen. Im J. 1772 am 25. Mai wurde dasselbe eröffnet; da es nicht möglich wurde, ein Uebereinkommen zu Stande zu bringen, so nahm Abt Melkonian seine Zuflucht zur weltlichen Gewalt und zwang seine Untergebenen durch Androhung von Gefängnißstrafe zum unbedingten Gehorsam. Zwei Mitglieder, die gegen ihn auftraten, wurden mit militärischer Escorte über die Grenze gebracht. Als dieses die noch lebenden Schüler Mechithars und andere Gutgesinnte sahen, folgten sie freiwillig den Verbannten nach. Sie kamen in Triest zusammen im J. 1773 am 19. Mai. Der Bischof von Triest und die Statthalterei sagten ihnen alle Unterstützung zu. Nun erinnerten sich manche, daß Mechithar seiner Zeit ein Ordenshaus in Triest gründen wollte, und so wurde beschlossen, diesen Gedanken Mechithars zu verwirklichen. Als das alles die Patres, welche in den Missionen waren, erfuhren, erklärten sie sich für die Triester Genossenschaft, und so gehörten zu dieser 19 Priester. Für das Haus in Venedig erklärten sich 10 dortige Priester und 3 im Orient befindliche Missionare. Die Triester Mitglieder beschlossen, sich als treue Nachfolger Mechithars nun officiell Mechitharisten zu nennen, während früher die Congregation „Antonianer“ oder „armenische Mönche“ hieß. Die Kaiserin Maria Teresia versprach der Congregation bedeutende Privilegien und übergab ihr unterm 30. Mai 1775 ein aus 53 Artikeln bestehendes Statut, wodurch die Mechitharisten-Congregation als ein geistlicher Orden auch staatlich anerkannt und derselben ein Landstück übergeben wurde, mit der Erlaubniß, darauf Kloster, Pfarrkirche, Druckerei und Schule zu bauen und mit den ansässigen Armeniern eine armenische Gemeinde zu bilden, welcher viele Handels- und civilrechtliche Privilegien verliehen wurden. In demselben Jahre, als die Mechitharisten-Congregation in Triest gegründet wurde, ward die Gesellschaft Jesu aufgehoben. Die großen Güter der Gesellschaft wurden confiscirt und konnten nach einigen Jahren von den Mechitharisten angekauft werden. Diese Liegenschaften aber bereiteten der neuen Congregation große Fatalitäten, indem sie in Schulden gerieth; es traten darum einige Mitglieder aus der Congregation aus, Andere kehrten nach Venedig zurück. Von 1773—1803 versah der älteste von den Profeßpriestern die Stelle eines Obern der Congregation; der dadurch veranlaßte öftere Wechsel brachte eine gewisse Erlahmung. Im J. 1803 (am 3. November) wurde im Generalcapitel der Beschluß gefaßt, einen Generalabt zu wählen, und es wurde P. Adeodatus Babikian gewählt, der schon vor drei Jahren von der Propaganda zum Erzbischof i. p. erwählt, von Papst Pius VII. bestätigt und (am 8. Juni 1800) geweiht war. Der Generalabt Erzbischof Babikian trachtete den pecuniären Zustand der Congregation zu verbessern, zumal da die Gläubiger mit der Zahlung drängten. Als Napoleon I. Sieger über Oesterreich war, wurde Marschall Marmont

zum Statthalter von Illyrien ernannt. In dieser Zeit brachte ein gewisser Franzose de Val alle Schuldscheine der Congregation an sich, ließ mit Unterstützung der französischen Regierung die Besitzungen der Congregation liquidiren und veräußerte sie um einen Spottpreis (im J. 1808). Erzbischof Babikian sah wohl ein, daß de Val auch an Kloster und Kirche Hand legen würde, und beschloß nun, mit den Seinigen nach Oesterreich überzusiedeln. Er ging mit einem Pater zum heiligen Vater Pius VII.; als er erfuhr, daß derselbe in Nizza detinirt sei, begab er sich dorthin, ward aber nicht zu ihm gelassen. Nach längerem Umherirren kam er nach Wien im J. 1809, wo er den Procurator P. Aristakes Azarian zum gegenseitigen Erstaunen vorfand. P. Azarian war nach Wien gekommen, um den Schutz des Kaisers zu erflehen, wenn die Mechitharisten nach Wien übersiedelten. Erzbischof Babikian, der wie auch seine Untergebenen ein großes Vertrauen auf die Mutter Gottes hatte, gelobte, ihr, wenn sie ihren Schutz wie immer so auch jetzt erweise, die neue Kirche, welche er in Wien zu bauen gedachte, zu weihen und die Congregation zu verpflichten, daß sie täglich den Rosenkranz gemeinschaftlich bete. Der Fürsterzbischof von Wien, Graf Hohenwarth, der als gewesener Bischof von Triest Babikian und die Mechitharisten persönlich kannte, bereitete ihnen eine wahrhaft väterliche Aufnahme. Mit der Unterstützung des Fürstbischofs und des Wiener Bankiers Smidtmer, welcher die das tägliche Brod entbehrenden Mechitharisten unterstützte, nahmen nun die Mechitharisten im Servitenkloster Wohnung und warteten auf die Rückkehr des Kaisers. Inzwischen wurden Kloster und Kirche der Mechitharisten in Triest weggenommen und die Mitglieder als mittellos verjagt. Vier reisten zu Fuß nach Wien und trafen in Cilli den Kaiser Franz I., der ihnen versprach, die Mechitharisten in Wien aufzunehmen. Als der Kaiser nach Wien kam, fragte er selbst nach den Mechitharisten, nahm die Bittschrift des Abtes entgegen und wies das Kapuzinerkloster Am Platzl, welches als unbewohnbar verlassen dastand, den Mechitharisten zur Wohnung an. P. Babikian hatte selbst die Aufnahmsbedingung gestellt, daß die Patres, ohne dem Staate zur Last zu fallen, aus den Einkünften einer Druckerei in Wien, sowie auch der von ihren Missionaren im Oriente unterhaltenen Schulen ihren Lebensunterhalt bestreiten würden. Diese Bedingung trug wesentlich zum Gelingen der Angelegenheit bei in einer Zeit, wo keinem neuen Orden gestattet wurde, sich in Wien niederzulassen. Der Kaiser äußerte am Vorabend von Mariä Empfängniß (im J. 1809), er wolle die Bitte der Mechitharisten erfüllen, und am 7. Januar 1810 wurde dem Erzbischof Babikian das Decret des Kaisers zugestellt. Am 16. Februar wurde das Kapuzinerkloster übergeben. Die Bibliothek des Klosters wurde von dem Armenier Aghamalian angekauft und der Congregation zugewendet. Als das Volk nach und nach in Verkehr mit den Patres kam, gewahrte es die äußerste Noth der Congregation, und von verschiedenen Seiten brachte man Eßwaaren und Möbel. Der selige Redemtorist P. Clemens M. Hoffbauer war der Schutzengel der Congregation; er war täglich von früh an in der Kirche der Mechitharisten, um Beicht zu hören und zu predigen, wodurch das Volk, welches die bärtigen Patres mit anderem Ritus scheute, angezogen wurde. Bald fing die Congregation wieder zu blühen an. Mitte des Jahres 1811 wurde die Mechitharisten-Buchdruckerei eröffnet und Anfangs Juli das erste Buch „Leben der heiligsten Jungfrau Maria" ausgegeben. Im J. 1817 ging Babikian mit dem apostolischen Nuntius Cardinal Severoli in Begleitung seines Secretärs P. Aristakes Azarian nach Rom. Im J. 1823, 85 Jahre alt, ließ der greise Erzbischof einen Generalvicar erwählen, der die sorgenvollen Geschäfte der Congregation führen sollte. Dazu wurde P. Arist. Azarian, aus einer adeligen Familie in Constantinopel geboren, ausersehen. Im J. 1825 (am 18. April) entschlief Erzbischof Babikian selig im Herrn, sein Leben für das Haus des ehrw. Mechithar aufopfernd, dessen Wiederaufblühen zu sehen ihm gegönnt wurde. Im folgenden Jahre, am 19. April, wurde P. Arist. Azarian zum Generalabt erwählt, und im J. 1827 (am 23. Januar) ernannte Papst Leo XII. denselben zum Erzbischof von Cäsarea. Ihm verdankt die Congregation ihren schnellen materiellen und intellectuellen Aufschwung. Im Laufe seiner 29jährigen Wirksamkeit als Abt konnte Erzbischof Azarian das neue Mutterhaus in Wien und die Druckerei bauen, sechs Convente gründen, die Constitution der Congregation durch Papst Pius IX. am 23. Januar 1852 (bis auf weitere Prüfung) bestätigt sehen, die Zahl der Mitglieder vermehren, ungezählte armenische Werke drucken lassen, den „Armenischen Verein (Aramian-Verein) zur Verbreitung wissenschaftlicher Werke", den „Verein zur Verbreitung guter katholischer Bücher" in deutscher Sprache und den „Verein von der unbefleckten Empfängniß Mariens" in Wien gründen, ein christliches Volksblatt „Der Pilger", das bis heute besteht, sowie eine armenische Zeitung „Europa" seit 1847 herausgeben; durch seine Vermittlung wurde die kirchliche Verfolgung der katholischen Armenier im J. 1828—1829 in Constantinopel eingestellt und ein armenisch-katholischer Primas, unabhängig vom schismatischen Patriarchen, eingesetzt. Nach verdienstvollen Tagen starb er im J. 1855 am 5. Mai. Er hat sich große Verdienste um die Kirche, die Congregation, die armenische Nation und Oesterreich erworben. Ihm folgte P. Jacobus Bosagian am 16. August 1855, der im selben Jahre von Pius IX. zum Erzbischof von Cäsarea ernannt wurde. Erzbischof Bosagian war besonders um Vermehrung der Mitglieder zu Wien und in den Missionen bemüht, verbesserte die pecuniäre Lage der Congregation und errichtete zu Constantinopel, zu Smyrna und Triest Kirchen, Kapellen und Schulen.

Die alte Kapuzinerkirche in Wien wurde niedergerissen und sammt einem Theile des Klosters (im J. 1872) neu gebaut; die Kirche wurde nach der Bestimmung von Erzbischof Babikian dem „Schutz Mariä" gewidmet. Er baute auch in Mauer (bei Wien) eine Sommerwohnung für die Zöglinge. Erzbischof Bosagian hatte bei seiner Bauthätigkeit freilich auch einige Mißerfolge, wußte aber die Congregation bald aus denselben herauszubringen. Er starb im J. 1883 am 1. October, und im J. 1884 am 12. Juli wurde der Assistent und langjährige Novizenmeister P. Wardan Estegar, geb. im J. 1843 in Siebenbürgen, zum Generalabt erwählt. Am 9. November desselben Jahres wurde er als Titular-Erzbischof von Selymbria consecrirt. Nachdem er die einzelnen Häuser visitirt hatte, ging er nach Rom, und auf der Rückreise verschied er zu Triest am 15. Juni 1886 eines sanften Todes. Unter seiner kaum zweijährigen Verwaltung wurde das Gymnasium der Congregation in Constantinopel wieder eröffnet, und die Constitutionen der Congregation, welche von Pius IX. zur Prüfung im J. 1852 bestätigt und vom Jahre 1882—1884 durch verschiedene Ordenscapitel vervollständigt waren, wurden von Leo XIII. durch Breve vom 23. Januar 1885 endgiltig bestätigt. Im Generalcapitel vom 18. August 1886 wurde der gewesene Schuldirector und Prior in verschiedenen Missionshäusern, Assistent und zuletzt Secretär P. Arsenius Ardynian, geb. im J. 1825 in Constantinopel, zum Generalabt erwählt, welcher auch am 11. April 1887 zum Titular-Erzbischof von Salamina geweiht wurde. Der als Linguist, Grammatiker und Kenner der schönen Künste allbekannte Erzbischof Ardynian führt mit großer Umsicht die Leitung der Congregation weiter, die jetzt aus 35 Priestern und 15 Laienbrüdern besteht. Er gründete im J. 1887 die armenische Monatsrevue Hantess Amsorya. Die Wiener Mechitharisten-Congregation besitzt in Wien ein Mutterhaus, eine öffentliche Kirche, wo die kirchlichen Cerimonien nach dem armenischen Ritus vollzogen, aber deutsche Predigten gehalten werden, und in der Umgegend eine Sommerwohnung. Hier residirt der Generalabt mit seinen 4 Assistenten und dem Generalsecretär, etwa 10—15 Priestern, vielen Cleriker- und Laien-Professen, Novizen und Candidaten. Gymnasial- und Universitätscurse der Zöglinge werden in der Hauslehranstalt der Congregation besorgt. Den Lebensunterhalt besorgt die göttliche Vorsehung. Das Kloster-Museum besitzt außer den Lehrmitteln eine ansehnliche Sammlung von Mineralien und eine sehr reiche Münzsammlung (ca. 15000 Stücke). In dieser Niederlassung ist die Bibliothek mit 33000 Bänden, die Mechitharisten-Buchdruckerei mit 7 großen und 4 kleinen Schnellpressen. Außerdem besitzt die Congregation in Triest einen Convent sammt Kirche (gebaut im J. 1844) und hatte daselbst auch vom Jahre 1858—1875 ein öffentliches Gymnasium inne; in Neusatz (Ungarn) hat sie seit 1850 ein Missionshaus sammt Pfarrkirche, von wo aus die Seelsorge aller katholischen Armenier in Rumänien, Serbien und Bulgarien wahrgenommen wird; ebenso hat sie in Constantinopel seit 1853 Convent und Schule, welche im J. 1870 abbrannten, aber noch im nämlichen Jahre sammt einer Kapelle wieder erbaut wurden und seit dem Jahre 1884 das Recht einer Pfarre erhielten. Die Schule der Wiener Mechitharisten in Constantinopel, welche jetzt ein Gymnasium oder Lyceum ist, besteht schon seit 1820. In Smyrna sind seit 1842 Missionare stationirt und besitzen Convent und Pfarrkapelle. Die Schule als höhere Lehranstalt besteht schon seit dem Jahre 1846. In Aidin (in der Nähe von Smyrna) besteht ein Convent mit Pfarrkirche und Schule seit 1853; dieses Missionshaus versorgt die meistens aus Europäern bestehende katholische Gemeinde von ca. 25 Ortschaften in der Umgebung. Die Congregation hatte früher noch einen Convent in Rom (1843—1872) und eine Sommerwohnung in Klosterneuburg bei Wien, welche sie veräußern mußte. Außerdem sind einzelne Mechitharisten-Missionare in Siebenbürgen (Szamosujvár, Elisabethstadt), in Galizien (Tysmienica, Pfarre), in der asiatischen Türkei (Trapezunt, Erzerum) thätig.

Diejenigen Mitglieder von Mechithars Congregation, welche in Venedig geblieben waren, bildeten unter dem Generalabt P. Stephanus Melkonian den andern Zweig der Mechitharisten-Congregation; dieselben nannten sich, dem Beispiele der Triester Mechitharisten folgend, ebenfalls Mechitharisten. Einige der Triester Mechitharisten gingen, als die Congregation bei ihrem Anfange in äußerster materieller Noth war, wieder nach Venedig zurück. Unter diesen war auch P. Nicolaus Puzaian, welchem der Armenier Muradian $1^1/_2$ Millionen Mark zur Gründung einer Muradian-Lehranstalt unter Leitung der Triester Mechitharisten anvertraut hatte, freilich mit dem Beifügen, daß P. Puzaian bei Verwirklichung seines Willens frei nach Gutdünken handeln könne. Unter Abt Melkonian mehrten sich nach und nach die Mitglieder und die Missionare im Orient. Er starb im J. 1800. Ihm folgte P. Stephanus Kövér Akonz, geb. im J. 1740 in Gyergyó-Szent-Miklós (Siebenbürgen). Er wurde im J. 1800 am 9. November zum Generalabt erwählt und im J. 1804 am 3. Juni zum Titular-Erzbischof von Sünik (in Armenien) geweiht. Er vergrößerte das Mutterhaus auf S. Lazzaro und baute die Druckerei neu. Unter ihm baute der Armenier Raphael Gharamian einen Convent in Rom für die Venetianer Mechitharisten. Der Abt rettete die Congregation aus der ordensunterdrückenden Hand Napoleons dadurch, daß er sie ihm als ein wissenschaftliches Institut darstellte und ihr den Namen „Armenische Akademie" gab. Er starb im J. 1824 am 29. Januar und hinterließ größere theologische und geographische Werke, sowie einen guten Ruf bei allen, die ihn kannten.

In demſelben Jahre wurde P. Sukias Somalian zum Generalabt erwählt und zum Titular-Erzbiſchof von Sünik geweiht. Unter ihm wurden von zwei Armeniern (Muradian und Raphaelian) höhere armeniſche Lehranſtalten geſtiftet, welche der Leitung der Congregation unterſtellt wurden: die Muradian-Lehranſtalt in Padua, welche ſpäter nach Paris verlegt wurde und jetzt mit der zweiten Schule unter dem Namen „Muradian-Raphaelian-Lehranſtalt“ verſchmolzen iſt, und die Raphaelian-Lehranſtalt in Venedig (zuſammen mit mehr als 3 Millionen Mark Kapital). Einige Mitglieder wurden nach Armenien geſchickt, um armeniſche alte Codices zu ſammeln, ſo daß gegenwärtig auf S. Lazzaro ca. 3000 alte Manuſcripte vorhanden ſind. In dieſer Zeit fing man an, die armeniſchen Claſſiker (wenn auch ohne kritiſche Bemerkungen) herauszugeben; 1836 erſchien das große armeniſche Wörterbuch, und 1843 ward die Zeitſchrift „Basmavep“ (Polyhiſtor), welche bis heute erſcheint, begonnen. Erzbiſchof Somalian ſtarb im J. 1846 am 11. Februar. Am 2. Juli desſelben Jahres wurde P. Georg Hürmüzian zum Generalabt erwählt und ſpäter zum Erzbiſchof geweiht. Er ſtarb im J. 1876 am 11. April. In demſelben Jahre folgte ihm P. Ignatius Giureghian, der im J. 1877 zum Titular-Erzbiſchof von Trajanopel geweiht wurde. Er gründete im J. 1887 in Trapezunt eine Schule und im J. 1891 in Bahtſchedſchik (Kleinaſien) einen Convent mit Kirche und Schule und ſteht ſeiner Congregation als ein weiſer, fürſorglicher Vater vor. Die Mechitariſten-Congregation auf S. Lazzaro beſteht gegenwärtig aus ca. 60 Prieſtern und einigen Laienbrüdern und beſitzt auch ein Mutterhaus ſammt Kirche, in Allem reich ausgeſtattet. Hier reſidirt der Generalabt mit ſeinen 6 Aſſiſtenten, etwa 20 Prieſtern, Profeſſen, Novizen und Candidaten. Die Congregation beſitzt ſo viel liegende Gründe und Häuſer in Venedig, Padua und Umgebung, daß ſie als die größte Grundbeſitzerin von Nord-Italien gilt. Außerdem beſitzt die Congregation in Eliſabethſtadt (Siebenbürgen) einen Convent ſammt Pfarrkirche, in Conſtantinopel einen Convent und zwei Schulen, in Trapezunt einen Convent und Schule, in Bahtſchedſchik (Kleinaſien) Convent, Kirche und Schule, in Feodoſia, in Charaſubazar und in Simpheropol (Krim) je einen Convent und Pfarrkirche. In der Krim, in Kaukaſien und in Perſien ſind 8—10 Miſſionare. Die Conſtitution der Congregation iſt weſentlich dieſelbe, welche unter dem Abte Mechithar von Rom proviſoriſch beſtätigt war.

Der beſondere Zweck der Mechitariſten-Congregation iſt, die armeniſche Nation in religiöſer und intellectueller Hinſicht aufzuklären, ihre Jugend zu erziehen und ſie zur römiſch-katholiſchen Kirche zurückzuführen. Mit dieſer Thätigkeit hatte ſchon Mechithar begonnen, und beide Congregationen folgen ſeinem guten Beiſpiele bis heute eifrigſt nach. Durch ihre Wirkſamkeit wurden die literariſchen Schätze der Nation zugänglich gemacht und die Nation ſelbſt derart civiliſirt, daß ſie ſchon im Stande iſt, ſich ſelbſt weiter zu bilden. Die Folge dieſer Beſtrebung iſt die erfreuliche Thatſache, daß die Zahl der katholiſchen Armenier, die unter Mechithar kaum einige Tauſend betrug, nun auf mehr als 100 000 angewachſen iſt, und daß dieſelben ihre eigene kirchliche Hierarchie erhalten haben. Die Venetianer Mechitariſten haben ſich ein großes Verdienſt dadurch erworben, daß ſie die armeniſchen claſſiſchen Schriften herausgegeben haben; es ſind über 800 armeniſche und ca. 200 in europäiſchen Sprachen geſchriebene Werke, die Bände und neuen Ausgaben ungerechnet, aus allen Zweigen der geiſtlichen und profanen Wiſſenſchaften in der armeniſchen Druckerei auf S. Lazzaro vom Tage der Gründung 1788 bis heute veröffentlicht worden. Früher wurden die innerhalb der Congregation verfaßten Schriften auch in fremden Druckereien gedruckt. Die Wiener Mechitariſten wußten die claſſiſch-armeniſche Sprache von dem Spätarmeniſchen zu unterſcheiden. Die Mechitariſten-Buchdruckerei, welche vom Jahre 1776—1810 in Trieſt ſich befand und ſeit 1811 in Wien beſteht, hat über 500 armeniſche und türkiſche (in armeniſchen Lettern) Werke (Bände und Wiederdrucke ungerechnet) herausgegeben. Aus dieſer Druckerei gingen über eine Million Bücher als Gaben des von der Congregation ſelbſt gegründeten „Vereines zur Verbreitung guter katholiſcher Bücher“ hervor, welche in einer Zeit, als beinahe keine andere katholiſche Druckerei in ganz Oeſterreich und Deutſchland exiſtirte, die größte Verbreitung fanden. Bis heute druckt die Congregation weitere Auflagen derſelben Werke. Ueber die kirchliche Tendenz der beiden Mechitariſtenverbände äußerte ſich bei Gelegenheit des letzten Schisma der Anti-Haſſuniſten (1870) der unſterbliche Papſt Pius IX. in ſeinem apoſtoliſchen Schreiben vom 20. Mai 1870 folgendermaßen: . . . Verum ipsa rebellium pervicacia, artesque ad concitandos animos adhibitae pretiosiorem Nobis faciunt et jucundiorem plurimorum firmitatem, qui nec insidiis, nec blanditiis, nec minis ab obsequio Nostrae legitimaeque auctoritati debito se abduci siverunt. Quos inter commendandos nominatim censemus Mechitharistas Vindobonensis Congregationis, qui deploranda aliorum defectione minime labefactati immoti perstiterunt in officio . . .

Literatur. Geſchichte Mechithars, geſchrieben von ſeinem Secretär P. Matthäus in armeniſcher Sprache, Manuſcript im Archiv der Mechitariſten-Congregation in Wien; Schiarimenti e Documenti (über Mechithar und Mechitariſten, unausgedruckt und nicht publicirt), S. Lazzaro; K. Steph. Akonţ, Die Lebensgeſchichte des Abtvaters Mechithar aus Sebaſte (in armeniſcher Sprache), S. Lazzaro 1810; A. Goode, A brief Account of the Mechitarist. Society founded

on the Island of St. Lazare, Venice 1825; P. Pianton, Elogio di Stefano Aconzio Köver, Venezia 1825; P. E. Seth, Vita Rev. Stephani Acontii Köver, armenice atque latine, Venetiis 1825; E. Boré, Saint-Lazare, ou Histoire de la société religieuse armén. de Méchitar, Venise 1835; Carolina et Annetta, Della Congregazione Mechitaristica e degli illustri Mechitaristi del secolo XIX nell' isola S. Lazzaro in Venezia, Narrazione, Milano 1836 (Edizione di LX esemplari); G. Orti di Manara, Intorno alcuni lavori dei Padri Armeni Mechitaristi, Pistola di Verona 1836; E. Boré, Le Couvent de St. Lazare à Venise, Paris 1837; Vita del Servo di Dio Mechitar, Venezia 1846; A. Bigoni, Il Mechitarista difeso dalle calumnie degli anonimi di Constantinopoli, Venezia 1852; G. Cappelletti, Contro il libello intitolato „Il Mechitarista di San Lazzaro", risposto del Prete Veneziano, Venezia 1852; Il Mechitarista di San Lazzaro di Venezia, Memoria, Livorno 1852; Memoria diretta a sviluppare i motivi delle imputazioni che si riproducono a carico della Congr. dei Monaci Armeni Mechitaristi, Venezia 1852; Protesta della veneranda IX. Congr. del Clero Veneto contro il libello infamatorio intitolato „Il Mechitarista di San Lazzaro", Venezia 1853; Fr. Hurter, Aus dem Leben des hochw. Herrn Aristaces Azaria, Generalabtes d. Mechith.-Congr., Wien 1855; Le Vaillant de Florival, Les Mekhitharistes de St. Lazare, Venise 1841 et 1856; Ludwig I., König von Bayern, Das armenische Mechitharistenkloster St. Lazzaro, 1864; P. A. Hennemann, Das Kloster der armenischen Mönche auf der Insel S. Lazzaro, Venedig 1872 u. 1881; A. Waroqueaux, Coup d'oeil sur Venise, Venise 1873; V. Langlois, The Armenian Monastery of St. Lazarus-Venice, translated by Fr. Schröder, Venice 1874; F. J. Issaverdens, The Island of San Lazzaro, Venice 1875. 1879; L'île de St. Lazare visitée, Venise 1876; Descrizione dell' isola di S. Lazzaro, 1876; W. Zielinski, Notizen über den armenischen Convent auf S. Lazzaro (in polnischer Sprache), S. Lazzaro 1876; P. J. Issaverdens, L'île de St. Lazare et le couvent arménien, Notices (en anglais-allemand-italien-français), Venise 1879; P. Hunanian bei S. Brunner, Ein Benedictinerbuch, Würzburg 1880, 256 ff.; A. Eritziantz, Die Mechitharisten von Venedig (in armenischer Sprache), Tiflis 1883; Abriß der Geschichte der Wiener Mechitharisten-Congregation und ihrer Wirksamkeit, Wien 1887; A. Mayer, Die Mechitharisten-Buchdruckerei [Separatabdr. aus Dr. A. Mayer, Wiens Buchdruckergeschichte], Wien 1888; Ramsès, Le couvent des Arméniens à Venise: Nouv. Revue 1889, 15 Nov., 225—235; Fr. Scherer, Die Mechitharisten in Wien (1889—1892), 5. Aufl. 1892. [Kalemkiar Congr. Mech.]

Mechmas, s. Machmas.

Mechtel, Johann, Verfasser der Limburger Chronik, wurde zu Pfalzel, unweit Trier, im J. 1562 geboren. Seine erste Bildung empfing er in seiner Vaterstadt, und die Humaniora absolvirte er unter den Jesuiten zu Trier, wo ihm nach eigener Angabe Christoph Brower seine Vorliebe für Geschichte, M. Laurentius Lupius für die lateinische Poesie beibrachte. Nach Beendigung seiner Studien widmete er sich dem geistlichen Stande und erhielt, kaum 25 Jahre alt, 1587 die Pfarrei Elz im Limburgischen. Es war gerade die traurige Zeit des kölnisch-truchsessischen und straßburgischen Krieges, und er hatte mit seinen Pfarrkindern infolge der häufigen Durchmärsche von Soldaten viel Ungemach zu erleiden. Fünf Jahre später ernannte ihn der Kurfürst Johann von Schönenberg zum Canonicus und Scholasticus am St. Georgsstift zu Limburg, welche Stelle durch den Tod des Canonicus Daniel Zanger vacant geworden war. Als Canonicus gewann Mechtel durch seine Umsicht und Bescheidenheit bald Einfluß und Ansehen. Die dem Stifte incorporirte Pfarrei Komberg, rings von protestantischen Gemeinden umgeben, bedurfte eines Pfarrers, der mit tüchtigen Kenntnissen Klugheit und Milde vereinte. Einen solchen Mann erblickte das Capitel in Mechtel, worauf derselbe zwei Jahre lang die genannte Pfarrei verwaltete. Zum Lohne wurde ihm dann die Stelle eines Custos und im J. 1604 die eines Dechanten des Stiftes übertragen. Bald gerieth er aber mit dem Capitel, wahrscheinlich wegen seiner Bemühungen um Herstellung der im Stifte arg verfallenen Disciplin, in widerwärtige Händel, infolge deren er seine Stelle zu Limburg niederlegte und vom Kurfürst Lothar von Metternich am 16. Februar 1617 ein Canonicat im St. Paulinusstift zu Trier erhielt. Hier starb er bald nach 1630. Mechtel zählt zu den besten der älteren trierischen Geschichtschreiber. Seine Hauptwerke sind die Limburger Chronik und der Pagus Logenahe. Das erstere Werk hat er als Dechant zu Limburg verfaßt. Dasselbe ist eigentlich nur eine Bearbeitung und Fortsetzung der Fasti Limburgenses aus dem 14. Jahrhundert, welches Werk nach den neuesten Forschungen höchst wahrscheinlich den kaiserlichen Notar Tilmann Elhen von Wolfhagen zum Verfasser hat (Lorenz, Deutsche Geschichtsquellen, 3. Aufl., I, 143). Einen Fortsetzer bis zum Jahre 1538 hatten die Fasti an Georg Emmel, ebenfalls Canonicus am St. Georgsstift zu Limburg, gefunden. Auf dieser Grundlage nun hat Mechtel die sog. Limburger Chronik verfaßt, welche unter allen deutsch geschriebenen Geschichtsbüchern wegen ihrer interessanten Nachrichten zur deutschen Cultur-, Kunst- und Rechtsgeschichte von jeher die meiste Beachtung und Werthschätzung gefunden hat. Das zweite Werk (Pagus Logenahe) ist eine Geschichte des Lahngaues, zu deren Bearbeitung dem Verfasser viele jetzt nicht mehr vorhandene Quellen zu Gebote standen. Eine Ab-

schrift dieses Werkes besaß Hontheim; jetzt wird dieselbe in der Stadtbibliothek zu Trier aufbewahrt. In der Limburger Chronik erscheint Mechtel als Canonicus zu Limburg, während er sich in dem Werke über den Lahngau Pfarrer von Elz nennt, obwohl in demselben viele Begebenheiten erzählt sind, die sich ereigneten, als dort Mechtel längst nicht mehr Pfarrer war. Dieser Umstand hat Hontheim veranlaßt, zwei Mechtel anzunehmen, Onkel und Neffe, von denen er dem erstern das Werk über den Lahngau, dem letztern die Limburger Chronik zuschreibt. Das Verdienst, diesen Irrthum zuerst erkannt und die Identität Mechtels als Verfassers festgestellt zu haben, gebührt dem Verfasser des Rheinischen Antiquarius, dem Herrn von Stramberg. Mechtel hat noch ein drittes Werk, Collectanea betitelt, geschrieben, doch ist über Inhalt und Darstellung wenig bekannt. Corden (Historia Limburg. I, § 291) citirt daraus S. 283, woraus erhellt, daß dasselbe einen ziemlich großen Umfang gehabt hat. Eine Handschrift des Werkes (ob Original oder Copie, ist unbekannt) wurde früher in der Bibliothek der Antoniter zu Köln aufbewahrt; jetzt ist sie verschollen. (Vgl. Arthur Wyß, Die Limburger Chronik untersucht, Marburg 1875; Hontheim, Hist. Trevir. III, 1026 sq.; Stramberg, Rhein. Antiquarius, Mittelrhein, 2. Abth. III, 409—411; Marx, Gesch. des Erzstifts Trier II, 513.) [Keffel.]

Mechtild (Mathildis), die sel., Abtissin von Dießen, wurde um 1125 als Tochter des Grafen Berthold von Andechs (s. d. Art.) geboren. Schon in ihrem fünften Jahre kam sie als Oblate in das von ihrem Vater und Otto von Wolfrathausen im J. 1130 gestiftete Kloster Dießen am Ammersee. Sie wuchs zu großer Heiligkeit heran, so daß das Kloster, als sie Abtissin geworden war, ungemein in Flor kam und der Bischof Konrad von Augsburg ihr die Wiederherstellung der klösterlichen Zucht in dem schwäbischen Kloster Edelstetten (zwischen Augsburg und Ulm) auftrug. Lange widerstrebte sie demüthig, bis Papst Anastasius IV. ihren Widerstand brach. Im J. 1153 wurde sie von Bischof Konrad feierlich als Abtissin zu Edelstetten eingesetzt. Sie machte sogleich einen sehr günstigen Eindruck auf die Nonnen, denn ihr Ehrfurcht gebietender Anstand, ihre Demuth und Bescheidenheit, der milde Sinn und der Geist ihrer Reden ergriffen mit Gewalt die Herzen. Als aber dennoch wider die strenge Clausur, die sie einführte, Murren und Widersetzlichkeit sich regte, schritt der Bischof ein, und nachdem die Widerspänstigsten aus dem Kloster gewiesen waren, begann dieses aufzublühen. Als Mechtildis ihr Ende herannahen fühlte, eilte sie in ihr geliebtes Dießen und starb hier den 31. Mai 1160. Am Tage nach dem Dreifaltigkeitssonntag wird daselbst ihr Fest begangen. — Ihr Leben schrieb der gleichzeitige Abt Engelhardt, der sie persönlich kannte; es steht bei Canisius, Lect. antiq. V, und in den Actis Sanctorum Maji VII, 442 sq. (Vgl. Annal. Bojor., Pars 3, 431; Raderus, Bavaria sancta I.) [Schrödl.]

Mechtild, die hl., Benedictinerin zu Helpede, war in allen Stücken der hl. Gertrud der Großen, ihrer gleichzeitigen Ordensgenossin, so ähnlich, daß sie gewöhnlich für deren leibliche Schwester gehalten wird. Diese Annahme beruht auf einer Verwechslung der hl. Gertrud mit der Abtissin Gertrud von Hackeborn, unter der Mechtild wie Gertrud als Klosterfrauen lebten (s. d. Art. V, 477). Diese heiligmäßige Oberin war wirklich Mechtilds leibliche Schwester; beide waren Töchter eines Freiherrn von Hackeborn, welcher in der Nähe von Halberstadt lebte. Mechtild war im J. 1241 geboren und mußte bei der Geburt wegen eintretender Lebensgefahr augenblicklich die Taufe erhalten. Erst später offenbarte der Herr, daß er sie vom ersten Augenblick ihres Lebens zu besonders inniger Vereinigung mit ihm habe führen wollen. Nach der Taufe erstarkte sie und wurde von früh auf zu einer zarten Frömmigkeit erzogen. Als sie sieben Jahre alt war, nahmen die Eltern sie mit zu einem Besuch in das nahe Benedictinerinnenkloster zu Rodordsdorf, wo ihre neun Jahre ältere Schwester bereits als Nonne lebte. Hier machte alles, was sie bemerkte, einen so tiefen Eindruck auf sie, daß sie nicht mehr fort wollte; sie bat alle Schwestern nach der Reihe, sie dort zu behalten, und die Eltern mußten endlich wider Willen sich entschließen, sie dort zu lassen. Von da an verließ sie die Clausur nicht mehr. Im Kloster legte sie nicht bloß die tiefe Frömmigkeit und innige Andacht, zu welcher sie erzogen war, sondern auch einen großen Reichthum an Geistesgaben und wissenschaftlicher Befähigung an den Tag, so daß man sie im Sinne der Zeit mit Hilfe von Dominicanerbrüdern zu einer ausgebreiteten Gelehrsamkeit heranbildete. Eine überaus schöne Stimme und musikalisches Verständniß waren weitere Gaben an ihr, welche im Kloster sorgfältige Beachtung und Ausbildung fanden. So konnte sie nach einigen Jahren dem Kloster wie ihrer Schwester Gertrud ausgezeichnete Dienste leisten; denn letztere war schon 1251, erst 19 Jahre alt, zur Abtissin erwählt worden und sollte die Klostergemeinde 41 Jahre leiten. Die eifrige Abtissin fand bei ihrem Bestreben, die geistige Ausbildung der Schwestern zu fördern, an Mechtild eine nachhaltige Stütze, indem dieselbe den wissenschaftlichen Unterricht der Schwestern übernahm und zugleich als cantrix die Seele und die Zierde des liturgischen Chordienstes blieb. Diese aufopfernde Wirksamkeit verband sie mit seltenen Tugenden, so daß sie bald der Liebling der gesammten Klostergemeinde wurde. „Von Tag zu Tag an Vollkommenheit zunehmend," schreibt eine ihrer Schwestern, „erstieg sie den Gipfel aller Tugenden. Sie war wunderbar lieb und sanft, tief demüthig, überaus geduldig, eine Liebhaberin der wahren Armut, ungemein innig und andächtig, und besonders in der Liebe zu Gott und den Menschen unerschöpflich; Allen

bewies sie sich freundlich und hilfreich; mit tiefstem Mitleid nahm sie sich der Bedrängten und der Versuchten an und brachte ihnen wie eine Mutter in allen Stücken Hilfe und Trost, so daß jeder, der sich an sie wandte, gehoben oder belehrt von ihr schied. Von allen Schwestern ward sie geliebt, und jede suchte bei ihr sein zu können, so daß ihr daraus viele Beschwerde erwachsen mußte" (Lib. spec. gratiae l. 1, c. praev.). Wie sie selbst eine Meisterin in der Kunst des Gebetes war, so wußte sie auch alle, die sich an sie wandten, zu inniger Andacht zu entzünden, besonders wenn sie ihnen aus dem Stegreif Gebetsformulare dictirte oder sie einfältige Gebetsweisen lehrte. Im J. 1258 zog Mechtild mit dem ganzen Convent nach dem Kloster Helpede (Helfta) bei Eisleben, wo für die äußeren Lebensverhältnisse wie für den innern Frieden der Schwestern besser gesorgt war. Hier ward ihr 1261 als sehr liebe Schülerin die fünfjährige Gertrud anvertraut, in welche sie ihre ganze Seele ausgießen konnte, und mit der sie später durch die innigste Freundschaft verbunden blieb (s. d. Art. V, 473). Während so die Lebenstage Mechtilds in äußerster Stille und Eingezogenheit verflossen, entwickelte sich in ihrem Innern eine ungemein reiche Welt durch wunderbare Gnadengaben, welche ihr schon seit ihren jungen Jahren zu Theil wurden. Gott der Herr offenbarte ihr in trautem Verkehr eine Fülle von Geheimnissen, durch welche ihr der Reichthum seiner göttlichen Liebe, sowie seine wunderbare Wirksamkeit an ihr selbst und an Anderen kund wurde. Freilich that sich ihr die Liebe Gottes auch durch Heimsuchungen anderer Art kund; ein langes, schmerzhaftes Steinleiden, ein oft wiederkehrendes Leberübel, unaufhörliches Kopfweh, dabei viele innere Verlassenheit mußte sie dem leidenden Erlöser gleichförmig machen; allein sie ward für Alles durch die wunderbaren Tröstungen entschädigt, welche ihr die Herablassung des himmlischen Bräutigams zu ihr bereitete, und suchte durch mancherlei Abtödtungen der Treue dieses Bräutigams zu entsprechen. Alle empfangenen Offenbarungen indeß verschloß sie auf's Sorgfältigste in ihr Inneres, ohne jemandem auch nur eine Andeutung davon zu geben. Als sie nun 50 Jahre alt geworden war, steigerten sich im Advent 1290 ihre Leiden zu einer schweren Krankheit, welche sie nöthigte, das Bett zu hüten; damals lag auch ihre Schwester, die Abtissin, schon krank an dem Uebel, das ihr später den Tod brachte. Anfangs konnte Mechtild sich noch aufraffen, um sie auf ihrer Zelle zu besuchen und zu trösten; bald aber versagten ihr die Kräfte, und die Oberin verschied, ohne daß Mechtild an ihrem Sterbebette sein konnte. Sie ward darüber getröstet, indem Gott der Herr ihr durch mancherlei Offenbarungen über die großen Tugenden und Verdienste ihrer Schwester, sowie über deren Seligkeit nach dem Tode Gewißheit gab. Mechtilds schlimmer Zustand dauerte acht Jahre. In den ersten fünf Jahren konnte sie manchmal noch vom Bett aufstehen, allein in den letzten drei Jahren steigerten sich ihre Schmerzen und ihre Schwachheit und führten sie langsam einem seligen Tode entgegen. Von Anfang ihres Siechthums an war es ihr sehr hart, nicht mehr zum Heil ihrer Schwestern thätig sein zu können. Da kam ihr von Gott der Gedanke, sie könne für das Heil der Seelen eine Wirksamkeit ausüben, wenn sie die ihr gewordenen Offenbarungen bekannt mache. So schwer sie in ihrer demüthigen Gesinnung sich auch dazu entschließen konnte, folgte sie doch der Aufforderung ihres himmlischen Bräutigams und vertraute sich zweien ihrer Schwestern an, von denen eine sicher ihre Schülerin und Freundin, die hl. Gertrud, war. Die Beiden sahen dadurch bestätigt, was man im Kloster schon lange von Mechtild vermuthet hatte, und schrieben abwechselnd, aber fortlaufend alles, was sie auf diese Weise erfuhren, ohne Mechtilds Wissen in deutscher Sprache nieder. Ueber sieben Jahre hatte sie hiermit fortgefahren, als Mechtild selbst von dem Vorhandensein des so entstandenen Buches Kenntniß erhielt. Da ließ sie sich, aus Furcht, es möchte darin etwas zu ihrer Ehre geschrieben oder irrig aufgefaßt sein, das ganze Buch vorlesen und erhielt dabei von Gott die Gewißheit, daß Alles der Wahrheit gemäß und seinem Willen entsprechend ausgedrückt sei. So mußte denn auch sie selbst die Wahrheit des Geschriebenen bestätigen, und da ihre wachsende Sehnsucht sie bald (19. November 1299) im Tode zur Vereinigung mit ihrem Geliebten führte, so blieb dieses Buch das kostbarste Erbe für ihre Genossenschaft und für die ganze christliche Welt. Der Ruf von Mechtilds Heiligkeit war schon längst weit über die Mauern ihres Klosters hinaus verbreitet und ging dem Buch ihrer Offenbarungen als Empfehlung voraus, während dieses Buch selbst die über sie bestehende Meinung nur befestigen und erhöhen konnte. Von einer eigentlichen Heilig- oder Seligsprechung Mechtilds ist nichts bekannt, und sie erscheint auch nicht im römischen Martyrologium; doch ward sie schon früh als Heilige verehrt und angerufen, und der 26. Februar ward als ihr Gedächtnißtag festgehalten. Der römische Stuhl hat gegen diese Verehrung niemals Einspruch gethan, wohl aber verschiedene Calendarien approbirt, in welche ihr Name aufgenommen war. Sicher ist, daß man ihre Offenbarungen von Anfang an als die Hinterlassenschaft einer Heiligen betrachtet hat. Die Aufzeichnungen waren inzwischen in systematischer Weise zusammengestellt worden. Diese Redaction hatte jedenfalls die hl. Gertrud besorgt; denn während in deren eigenem Buch an sehr vielen Stellen der Liebe und Verehrung gegen die cantrix M. Ausdruck gegeben wird, ist in den Offenbarungen Mechtilds von Gertrud nirgendwo die Rede. In der neuen Gestalt ward Mechtilds Buch schon wenige Jahre nach ihrem Tode zu Florenz bekannt, wohin es von deutschen Dominicanern gebracht worden war. Denn wenn Boccaccio (Decam. 7, 1) von der Lauda di Donna Matelda spricht

und Dante in der Divina Commedia die schöne Sängerin, welche ihn (Fegf. Ges. 28, V. 40 ff.) unterrichtet, später (Ges. 33, V. 119) Matelda nennt, so ist dabei mit großer Wahrscheinlichkeit an Mechtild von Hackeborn zu denken. Demnach muß das Buch ihrer Offenbarungen sehr bald die lateinische Fassung erhalten haben, in welcher allein es jetzt unter dem Namen Liber specialis gratiae erhalten ist. Die Handschriften enthalten dasselbe in zwei Gestalten, einer längern und einer kürzern; in letzterer fehlt alles, was auf Mechtilds persönliche Geschichte Bezug hat. Erstere Fassung ist die ursprüngliche, denn sie findet sich nur in den älteren Handschriften, während die jüngeren den abgekürzten Text enthalten. Es scheint also, daß man die vorhandenen Aufzeichnungen mit der Zeit abgekürzt hat, um alles, was speciell der Unterweisung in der Vollkommenheit dienen konnte, zusammen zu haben. Nach der Vorrede sollte das Buch nur die fünf ersten Theile umfassen, von welchen der erste Mechtilds Offenbarungen über die Geheimnisse des Herrn, die heilige Jungfrau und einzelne Heiligen, Alles nach Ordnung des Kirchenjahres, enthält; der zweite die besonderen Begnadigungen, welche Mechtild an sich selbst erfahren, erzählt; der dritte und vierte die von ihr empfangenen Belehrungen bezüglich der Gottesverehrung und des Tugendlebens mittheilen; der fünfte endlich Aufschlüsse über das Schicksal einer Reihe von Verstorbenen gibt. Anhangsweise sind aber noch zwei Abtheilungen beigegeben, wovon die sechste das heilige Leben und den seligen Tod der Abtissin Gertrud von Hackeborn beschreibt (s. o. V, 477), die siebente aber, jedenfalls von der Hand der hl. Gertrud der Großen, sich über die letzten Lebenstage, das selige Hinscheiden und die Verdienste der hl. Mechtild selbst verbreitet. Das „Buch der besondern Gnade" erfordert, dem sinnigen Wesen seiner Urheberin entsprechend, ein tieferes Eingehen und größeres Nachdenken, als der „Gesandte der göttlichen Liebe" von der kindlich einfachen Gertrud, ist aber ebenso, wie letztere Schrift, eine Schatzkammer voll andächtiger Erwägung und überaus tröstlicher Belehrung. Gleichwohl scheint der Liber specialis gratiae viel mehr abgeschrieben und gelesen worden zu sein, als der Legatus divinae pietatis. Die älteste bekannte Handschrift des erstern ist im J. 1370 niedergeschrieben und liegt zu Wolfenbüttel. Die frühesten gedruckten Ausgaben sind eine deutsche Uebersetzung, welche zugleich mit der von Gertruds Buch unter dem Titel „Das buch geistlicher gnaden", Leipzig 1503, erschien, und eine lateinische Ausgabe mit dem Titel Speculum spiritalis gratiae ac mirabilium revelationum divinitus factarum sacris virginibus Mechthildis ac Gertrudis (sic) etc. (Herbipoli 1510), von der nur Ein Exemplar, und zwar auf der Münchener Staatsbibliothek, vorhanden ist. Andere lateinische, deutsche, italienische und französische Ausgaben aus älterer Zeit nennt die Vorrede zum zweiten Band der Revelationes Gertrudianae et Mechtildianae, welchen die Benedictiner von Solesmes zu Poitiers und Paris 1877 herausgegeben haben; hier ist der kritisch berichtigte Text des Liber specialis gratiae vollständig und sorgfältig abgedruckt. Eine deutsche Uebersetzung erschien unter dem Titel Leben und Offenbarungen der hl. Mechtildis ꝛc. von J. Müller, I. Band, Regensb. 1881. [Kaulen.]

Mechtild von Magdeburg, im 13. Jahrhundert erst Beghine, dann Benedictinernonne, gehört zu dem Kreise der gottinnigen Seelen, welche sich zu Helpede unter der Abtissin Gertrud von Hackeborn zusammengefunden hatten, und ist unter den mystischen Schriftstellerinnen des Mittelalters, wie die erste, so in mancher Hinsicht auch die wunderbarste. Wo sie geboren worden, und wo sie bis zum zwölften Jahre gelebt hat, ist unbekannt. Nur das ist sicher, daß sie ohne wissenschaftliche Bildung aufwuchs und nichts als die nöthigste Glaubenswahrheit gelehrt wurde, daß sie aber ihre Seele und ihren Leib in vollkommener Unschuld und Reinheit bewahrte. So ward sie ein taugliches Gefäß zur Aufnahme übernatürlicher Gnaden. Mit zwölf Jahren erhielt sie zuerst die Gabe wunderbaren Schauens und übernatürlicher Offenbarung, welche ihr seitdem bis zum Ende ihres Lebens nicht mehr genommen wurde. Hierdurch innerlich erleuchtet und gezogen, beschloß sie, in Vereinigung mit Gott ein armes und ungekanntes Leben zu führen, und begab sich deßhalb noch in jugendlichem Alter heimlich nach Magdeburg, wo sie nur von einer einzigen Person gekannt war. Auch von dieser hielt sie sich fern und führte nun ohne klösterliche Regel, aber in der Uebung der Keuschheit und der Armut, ein strenges Büßerleben. Um den rechten Weg zu Gott nicht zu verfehlen, und zugleich um den Gehorsam zu üben, wandte sie sich an einen der Dominicanerbrüder, welche sich damals in Magdeburg niedergelassen hatten, und stellte sich unter dessen geistliche Leitung. Aus dieser Ursache nennt sie später den hl. Dominicus ihren Vater, ohne daß sie deßwegen in unseren Tagen hätte als Dominicanerschwester angesehen werden dürfen. So lebte sie 31 Jahre in der Stille zu Magdeburg, für mancherlei Entbehrungen und Versuchungen und für eine stete Kränklichkeit durch ihre wunderbare Begnadigung entschädigt. Im Jahre 1250 begann sie, auf ausdrücklichen Befehl Gottes, den Inhalt der göttlichen Mittheilungen in ihrer niederdeutschen Muttersprache aufzuschreiben, und übergab im Geiste des Gehorsams die einzelnen Blätter ihrem Beichtvater. Durch diesen wurden sie allmälig weiter bekannt und erregten in doppelter Hinsicht großes Aufsehen. Auf der einen Seite erschien die Verfasserin so wunderbar erleuchtet und so tief in die Geheimnisse der göttlichen Liebe eingeweiht, wie man bei einer ungelehrten Person als unmöglich angesehen hätte; auf der andern Seite enthielten ihre Schriften so ernste Rügen über die Mißbräuche der damaligen Zeit, daß die Verfasserin trotz ihrer Zurückgezogenheit

besonders von den geistlichen Ständen mit Bitterkeit angefeindet und verdächtigt wurde. So ward ihr fernerer Aufenthalt in Magdeburg allmälig unmöglich, und die Predigerbrüder vermittelten ihr endlich, obwohl sie bereits über 50 Jahre zählte, im J. 1278 die Aufnahme in das Benedictinerinnenkloster zu Helpede. Von der Abtissin Gertrud von Hackeborn ward sie mit großer Liebe empfangen, und wenn ihr ungebildetes Wesen, namentlich auch ihre Unbekanntschaft mit dem Lateinischen, sie vielen der hochgebildeten Schwestern mißliebig machte, so ward ihr Werth desto besser von den ihr geistesverwandten Mechtild und Gertrud erkannt. Die Schriften der beiden letzteren enthalten die ehrendsten und liebevollsten Erwähnungen ihrer begnadigten Schwester (Leg. div. piet. 5, 7; Lib. spec. gr. 2, 42; 5, 6. 7). Dabei nennt Gertrud sie immer Soror Mechtild zum Unterschied von ihrer Namensgenossin, welche sie als Domna Mechtild anführt. Im Umgange mit den heiligen Frauen, welche das gottbegnadigte Kloster barg, konnte Mechtild noch zwölf Jahre, äußerlich stets leidend, innerlich hoch beglückt, verleben, bis sie 1291, ein Jahr vor der Abtissin Gertrud, eines seligen Todes starb. Sogleich nach ihrem Hinscheiden ward ihren Freundinnen Mechtild und Gertrud ihr glückliches Loos im Himmel gezeigt, wo sie bei den Chören der seligen Geister ihren Platz gefunden hatte: ibique accepit illam felicissimam, de qua supra dictum est, communionem et veram ac dulcissimam Dei associationem et fruitionem omniumque laborum et dolorum plenam et superabundantissimam remunerationem, de qua magis credere quam cogitare aliquid vel dicere potest cor humanum (Lib. spec. grat. 5, 3). Die hl. Gertrud hatte bei Mechtilds Hinscheiden den Herrn gebeten, er möge derselben verleihen, wenigstens nach dem Tode Wunder zu wirken, damit durch dieselben die von ihr aufgezeichneten Offenbarungen bestätigt und die Bestreiter derselben gedemüthigt würden; es ward ihr aber nur offenbart, daß an ihrem Grabe der Heiland geistige Gnaden verleihen wolle (Leg. div. piet. 5, 7). — Während des letzten im Kloster verflossenen Lebensabschnittes nun hatte Mechtild ihre früheren Aufzeichnungen von Neuem begonnen und so einen Nachtrag zu dem Buch geliefert, welches inzwischen aus ihren früheren Niederschriften zurechtgestellt worden war. Obwohl sie selbst den Auftrag vom Herrn empfangen hatte, ein Buch unter dem Titel Ein vliessende lieht miner gotheit zu schreiben, so hatte sie doch nicht daran gedacht, eine systematische Ordnung einzuhalten; eine solche brachte erst einer ihrer geistigen Freunde bei den Dominicanern, Fr. Heinrich von Ruppin, in die Sammlung der von ihrer Hand geschriebenen Blätter und theilte das Ganze in sechs Bücher. Den Nachtrag, der das siebente Buch bilden sollte, lernte er nicht mehr kennen, weil er vor Mechtild starb. Auch in dieser ersten Gestalt erregte das Buch die Bewunderung aller gottliebenden Seelen in damaliger Zeit. Da es aber in dem nicht Allen verständlichen niedersächsischen Dialekt geschrieben war, so suchte noch zu ihren Lebzeiten ein gelehrter Dominicaner, der ebenfalls Fr. Heinrich hieß, es zu allgemeiner Verbreitung zu bringen, indem er es lateinisch bearbeitete und anders anordnete. Leider war er ein Gelehrter, der sich eines schönen Ausdrucks befliß und deßwegen der Darstellung der Verfasserin nicht immer treu gefolgt ist; hie und da sind auch Sätze hinzugefügt, welche nur der Reflexion des Bearbeiters entsprungen sind. Zu diesen gehören auch die eingestreuten Bibelcitate, da Mechtilds Buch als Ausfluß einer ungelehrten, nur von Gott erleuchteten Seele auch nicht ein einziges derselben enthält. In dieser Gestalt liegt Mechtilds Buch auf der Basler Bibliothek, und zwar in zwei Handschriften, einer aus dem 14., einer aus dem 16. Jahrhundert. Nachdem inzwischen Mechtild gestorben und das deutsche Buch derselben mit dem angehängten siebenten Buch in weiteren Kreisen bekannt geworden war, gab wieder ein anderer Dominicaner, Fr. Heinrich von Nördlingen (s. d. Art.), seiner Verehrung für das Buch und dessen Verfasserin dadurch Ausdruck, daß er es in die oberdeutsche Mundart übertrug. Diese Uebersetzung ist in einer Handschrift des Klosters Einsiedeln erhalten und von dessen Bibliothekar, P. Gall Morel, Regensb. 1869, sorgfältig herausgegeben worden. Hier ist jedenfalls ein treues Abbild von Mechtilds Aufzeichnungen erhalten, wie denn auch im deutschen Text alle einzelnen Mittheilungen in zeitlicher, nicht in systematischer Ordnung gegeben sind. Wie hoch der genannte Geistesmann das Buch schätzte, ergibt sich aus einem Briefe, den er im J. 1345 an Margaretha Ebner (s. d. Art.) schrieb. Es heißt darin am Schluß: „Ich send' Euch ein Buch, das heißt Das Licht der Gottheit. Dazu zwingt mich das lebende Licht der innigen Minne Christi, denn es ist mir das lieblichste Deutsch und die innerlichst rührende Minnefrucht, die ich in deutscher Sprache je gelesen habe. Leset es begierlich mit einem innern Gemerk Eures Herzens, und ehe Ihr es anfangt zu lesen, so begehr' ich und gebiete Euch im heiligen Geist, daß Ihr dem heiligen Geist 7 Veni sancte Spiritus mit 7 Venien vor dem Altar sprechet und unserem Herrn und seiner magdlichen Mutter Maria auch 7 Paternoster und Ave Maria, auch mit 7 Venien, und der jungfräulichen himmlischen Orgelkönigin (Mechtild), durch welche Gott diesen himmlischen Gesang hat ausgesprochen, und allen Heiligen mit ihr auch 7 Paternoster und Ave Maria mit 7 Venien; eher brecht das versiegelte Buch nicht auf, bis Ihr dieses Gebet gesprochen, und dazu versammelt alle, die Gnade dazu und Ernst haben, und darnach fangt an zu lesen sittiglich, nicht zu viel auf einmal, und welche Worte Ihr nicht versteht, die zeichnet an und schreibt sie mir, so verdeutsche ich sie Euch, denn es ward uns in ganz fremdem Deutsch geliehen, so daß wir wohl zwei Jahre Fleiß und Arbeit hatten, ehe wir

es ein wenig in unser Deutsch brachten. Ueberleset es dreimal, es steht drin ‚neunmal' ... Ich will es auch nach Engelthal leihen" (Strauch, Marg. Ebner und Heinr. von Nördlingen 246). In letzterem Kloster ward Christine Ebner von Gott belehrt, daß er ihr daz buech, daz do heizet ein ausfliezzendes liht der gotheit, vor ihrem Tode als geistiges Rüstzeug zugesandt habe (ebend. 375). Diese Verehrung verdient Mechthilds Buch sowohl durch seinen wunderbaren Inhalt als durch seine bezaubernde Form. Gegenstände der empfangenen Offenbarungen und ihrer Aufzeichnung sind die höchsten Wahrheiten und Geheimnisse des Glaubens, die tiefsten Fragen des Seelenlebens, die damaligen Zustände der Christenheit. „Im Fluge der Beschauung durcheilt sie die Hölle, das Fegfeuer und den Himmel, entwirft über alle diese Kreise eigenthümliche Zeichnungen, ergeht sich in hoher Andacht und demüthigen Sinnes in der Betrachtung der Geheimnisse des dreieinigen Gottes und schildert nach dem Spiegel ihres Herzens den geheimnißvollen Wechselverkehr zwischen Gott und der Seele und zwischen der Seele und dem Leibe, den die göttliche Minne vermittelt" (Greith, Die deutsche Mystik im Predigerorden 1250—1350, Freiburg 1861, 57). Dabei hat die ungebildete Jungfrau, wenn sie auch mit der theologischen Sprache nicht umzugehen weiß und hie und da überschwänglich wird, doch nirgends gegen den Glauben verstoßen; das Licht der Gottheit und der Gehorsam gegen die Kirche waren ja die Leitsterne, denen sie folgte. Einzelne ihrer Ausdrücke über das Liebesleben sind getadelt worden, weil man nicht beachtet hat, daß sie dabei dem Hohen Lied folgt. Mechtilds Darstellung ist von der höchsten Begeisterung getragen und wird von selbst zur Poesie nicht nur durch die Erhabenheit des Gedankenflugs, sondern auch durch den ungesucht sich einstellenden Rhythmus und Reim, der auch in Heinrichs Uebersetzung erhalten ist. Bischof Greith, der ihr nachzufühlen verstand, gibt deßwegen auch große Auszüge aus dem deutschen Text in gebundener Form als „Minnelieder und Sittengedichte" (a. a. O. 222 ff.). Dieser vorzügliche Mann ist der erste gewesen, der nach 500 Jahren auf den vergessenen Schatz der Offenbarungen Mechtilds aufmerksam machte, obwohl er irrigerweise sie für eine Dominicanerin hielt und ihr die alemannische Mundart ihres Uebersetzers zuschrieb. Greith war es auch, der P. Morel zur Herausgabe des Textes ermuthigte. Später gaben die Benedictiner von Solesmes den Basler lateinischen Text in den Revelationes Gertrudianae et Mechtildianae II, Pictav. et Paris. 1877, 423 sq. mit gelehrter Einleitung heraus und fügten zur Vervollständigung den Text des siebenten Buchs in lateinischer Uebersetzung hinzu. Eine deutsche Uebersetzung des lateinischen Textes erschien unter dem Titel Leben und Offenbarungen der hl. Mechtildis und der Schwester Mechtildis (von Magdeburg), von J. Müller, II. Band, Regensb. 1881. (Vgl. noch P. Morel in der „Vorrede und Einleitung" zu der oben genannten Ausgabe; Denifle, Histor.-polit. Blätter LXXV, 1875, 695; Strauch in der Zeitschr. für deutsches Alterthum XXVII, 1883, 368 ff.) [Kaulen.]

Mechtild vom heiligen Sacrament, s. Anbetung I, 800.

Mecklenburg, Großherzogthum, war seit dem 6. Jahrhundert von wendischen Völkern bewohnt, hauptsächlich von den Leutitiern mit dem Hauptort Rhedra im Osten und den Obotriten mit dem Hauptort Mikilinburg im Westen. Die letzteren waren Bundesgenossen Karls des Großen in dessen Kriegen mit den Sachsen. Von ihnen gerufen, zwang er 789 die Leutitier zur Unterwerfung; auch die Obotriten gelangten bald in ein Abhängigkeitsverhältniß zum fränkischen Reiche. Doch blieben die Bekehrungsversuche, zu deren Unterstützung das Bisthum Hamburg gegründet wurde, ohne nachhaltigen Erfolg.

Mehr als 300jährige Kämpfe sind nöthig gewesen, um die Stämme Mecklenburgs dem Christenthum und dem germanischen Wesen dauernd zu gewinnen. Außer in Preußen ist wohl in keinem deutschen Lande so viel Blut bei Einführung des Christenthums geflossen. Gegen Ende des 9. Jahrhunderts rissen sich die von Karl dem Großen unterworfenen und tributpflichtig gemachten slavischen Völker vom deutschen Reiche los. Heinrich I. besiegte sie am 4. September 928 bei Lenzen. Unter Otto dem Großen kämpften besonders Hermann Billung und der „eiserne" Gero gegen die Obotriten und Leutitier; auch der Kaiser zog nach der Schlacht auf dem Lechfelde gegen sie und besiegte sie am St. Gallentage (16. October) 955 an der Reckenitz. Otto gründete die Bisthümer Havelberg (946) und Aldenburg oder Oldenburg, nördlich von Lübeck (948), denen auch das heutige Mecklenburg zugetheilt war. Als erster Bischof von Aldenburg wird Marko genannt. Eine Zeit der Ruhe trat ein unter der Herrschaft des Obotritenfürsten Mistewoi mit dem Beinamen Billung, der sich taufen ließ und die Schwester des Bischofs Wago von Aldenburg zur Frau nahm. In Mikilinburg wurde ein Frauenkloster gegründet, zu dessen Aebtissin Mistewoi's Tochter Hodika ausersehen wurde. Doch erhob auch er 983 in dem allgemeinen, von den Leutitiern begonnenen Slavenaufstand die Fahne der Empörung und zerstörte Hamburg. Zwar setzte ein Sieg, den die Sachsen über die Wenden an der Tanger erfochten, weiterem Vordringen für den Augenblick ein Ziel, aber neue Aufstände folgten; 995 nahm Otto III. die Feste Mikilinburg ein. Unter der Regierung Miecislaws (1002—1018) ging das Christenthum im heutigen Mecklenburg seinem völligen Untergang entgegen. Wenn die Stämme auch vorübergehend wieder unterworfen wurden, so hinderten doch die Bedrückungen und Erpressungen der sächsischen Herzöge, daß das Christenthum Eingang gewann; Christenthum und Knechtschaft waren ihnen gleich-

bedeutend. Obwohl die Obotritenfürsten Uto (1018 bis 1031) und Ratibor (1031—1045) Christen waren, so blieben ihre Länder doch für Deutschland und das Christenthum vorläufig verloren. Erst unter Gottschalk (1045—1066), der im Michaelskloster zu Lüneburg erzogen war, nahm das Bekehrungswerk unter Beihilfe des Erzbischofs Adalbert von Bremen neuen und kräftigen Aufschwung. Gottschalk selbst durchzog sein Land und übersetzte die Predigten der Missionare in die Landessprache. Das Bisthum Aldenburg wurde nach dem Tode des Bischofs Abbelinus (1038—1052) getheilt in Aldenburg, Mecklenburg und Ratzeburg. Drei klösterliche Niederlassungen sollen nach Adam von Bremen entstanden sein. Die Bedrückungen der Sachsenherzoge hatten schon 1055 eine Empörung der Leutitier veranlaßt. Im J. 1064 folgte ein großer Aufstand beider Stämme, in welchem Gottschalk (7. Juni 1066) erschlagen wurde, ebenso der greise Bischof Johann der Schotte von Mecklenburg, die Mönche des Klosters zum hl. Georg daselbst mit ihrem Abte Answerus (15. Juli) und viele Priester. Das Christenthum wurde unter vielen Greueln wieder ausgerottet. Cruko von Rügen wurde zum Herrscher gewählt, bis er 1093 von Gottschalks Sohn Heinrich ermordet ward. Dieser besiegte seine Gegner auf der Smilower Heide bei Ratzeburg und wußte sein Reich bis an die Oder auszudehnen. Obwohl Christ, wagte er doch nicht, für die Ausbreitung des Christenthums etwas zu thun; nach Helmolds Slavenchronik gab es in seinem Lande nur eine einzige Kirche, zu Lübeck, wo er zu residiren pflegte. Er starb am 22. März 1119 und wurde im Michaelskloster zu Lüneburg bestattet. Gegen das Ende seiner Regierung begann der hl. Vicelin (s. d. Art.), der Apostel der Obotriten, seine Missionsthätigkeit unter den nördlichen Wenden. Die von ihm gegründeten Klöster Wiependorf (jetzt Neumünster) und Segeberg wurden der Ausgangspunkt der Bekehrungsversuche. Der Wenden-Kreuzzug des Jahres 1147, den die sächsischen Großen anstatt des zweiten Kreuzzuges unternahmen, verlief ohne Erfolg. Erst dem Sachsenherzog Heinrich dem Löwen gelang es, das Land dauernd zu unterwerfen und dem Christenthum Eingang zu verschaffen. Im J. 1149 erneuerte Erzbischof Hartwig die Bisthümer Aldenburg und Mecklenburg; ersteres gab er an Vicelin (gest. 12. December 1154), letzteres an Emmehard (gest. 1158). Vicelins Nachfolger wurde Gerold; auf Emmehard folgte der Cistercienser Berno aus dem Kloster Amelunxborn an der Weser. Heinrich gründete 1154 Ratzeburg wieder und erhob zum Bischof den Propst Evermodus aus Magdeburg, einen Schüler des hl. Norbert. Aldenburg wurde 1163 nach Lübeck, Mecklenburg nach Schwerin verlegt. Außerdem gehörten Theile des heutigen Mecklenburg zu den Bisthümern Havelberg (das heutige Strelitz und das Land bis in die Nähe der Elde und Peene) und Kammin (Güstrow und ein Theil des östlichen Landes bei Malchin); zu Lübeck gehörte die Insel Poel bei Wismar. Heinrich der Löwe gab 1167 das Land an den 29. Mai 1164 christlich gewordenen Pribislaw zurück, den Stammvater der jetzt noch regierenden Fürsten, welchen Friedrich I. am 2. Januar 1170 zum deutschen Reichsfürsten erhob. Nach Pribislaws jähem Tode bei einem Turnier zu Lüneburg, am 30. December 1178, trat, begünstigt durch die Wirren, welche den Sturz Heinrichs des Löwen begleiteten, noch einmal die heidnische Reaction hervor. Doch gelang es seinem Sohn und Nachfolger Heinrich Borwy (1178—1227), das ganze Land für das Christenthum zu gewinnen. Nach der Auflösung des Herzogthums Sachsen wurden die Bisthümer Ratzeburg und Schwerin reichsunmittelbar (s. d. Artt.). Im J. 1237 folgte eine Landestheilung unter die vier Linien: Mecklenburg, Werle, Parchim und Rostock. Außerdem lag im heutigen Mecklenburg die Grafschaft Schwerin, als deren erster Graf Günzel von Hagen (1161—1185) genannt wird; im folgenden Jahrhundert wurde sie wieder mit dem Stammlande vereinigt. Albrecht der Große (1329 bis 1379) erhielt 1348 von Karl IV. den Titel Herzog von Mecklenburg.

Schon bald nachdem unter Heinrich dem Löwen das Christenthum festen Fuß gefaßt hatte, begann ein reges christliches Leben; eine ganze Reihe von Klöstern erhob sich. Pribislaw gründete 1170 an Stelle eines heidnischen Heiligthums das Cistercienserkloster Doberan, an der Stelle des heutigen Althof, welches von Amelunxborn besetzt wurde; 1172 wurde von Esrom auf Seeland das Kloster Dargun bevölkert. Die Mönche dieser Klöster wurden die Missionare Mecklenburgs. Bei dem Aufstand nach dem Tode Pribislaws wurden jedoch beide zerstört; in Doberan wurden 1179 am 10. November 78 Brüder erschlagen. Doberan wurde schon bald an der Stelle des spätern Klosters wieder aufgebaut, während Dargun bis 1216 wüst liegen blieb. Ein Benedictinerkloster entstand 1251 zu Wismar, eines der Prämonstratenser zu Broda (Bisthum Havelberg), Nonnenklöster der Benedictinerinnen zu Dobertin (1226, Bisthum Schwerin), der Cistercienserinnen zu Eldena (1230, Ratzeburg), Zarrentin (1246), Neukloster, Ivenak (1252, Kammin), zum heiligen Kreuz in Rostock (1270). Die Franciscaner ließen sich nieder zu Schwerin (1236), Parchim, Rostock (1245), Wismar (1251), Neubrandenburg (Mitte des 13. Jahrhunderts); die Dominicaner zu Rostock (1256), Röbel (1285) und Wismar (1293), wo mehrere Male (1365, 1404, 1439, 1468) Capitel gehalten wurden; die Clarissen zu Ribnitz (1324, Schwerin), die Büßerinnen von der hl. Magdalena zu Malchow (1298), die Karthäuser zu Marienehe bei Rostock (1396), die Augustiner-Eremiten zu Sternberg (1500) zu Ehren des dort aus einer Hostie geflossenen Blutes; die Brüder vom gemeinsamen Leben zu Rostock (1462). Johanniter-Comtureien waren zu Kraak, Mirow (1227), Nemerow (1298) und Gardow (1298), eine Priorei zu

Eixen (sämmtlich in der Diöcese Schwerin); Collegiatstifte zu Rostock und Güstrow (Kammin). Außerdem gab es mehrere Beghinenhäuser und Kalandsbruderschaften. Die Herzöge Johann III. und Albrecht V. gründeten 1418 die Universität Rostock, die von Papst Martin V. am 13. Februar 1419 bestätigt wurde.

Einführung der Reformation. Nach mehrfachen Ländertheilungen und Vereinigungen herrschten bei Beginn der Reformation die Herzöge Heinrich V., der Friedfertige, und Albrecht VII., der Schöne, gemeinschaftlich über ganz Mecklenburg. Durch den Humanisten Konrad Pegel wurden beide schon früh für die neue Lehre gewonnen. Albrecht wandte sich bald mit seiner Gemahlin Anna, der Tochter des Kurfürsten Joachim I. von Brandenburg, wieder dem alten Glauben zu, trat aber nicht entschieden für denselben ein. Sein Sohn Johann Albrecht war ein erbitterter Gegner der Kirche und des Kaisers. Heinrich dagegen trat 1526 dem Torgauer Bündniß bei, nahm 1532 das Abendmahl unter beiden Gestalten und berief Prediger in das Land. Doch ging er, so lange sein Bruder Albrecht lebte (gest. 1547), vorsichtig zu Werke. Sein Hauptaugenmerk richtete er auf die Erwerbung des Bisthums Schwerin. Der Stützpunkt der neuen Lehre war vornehmlich Rostock, wo der Rathsherr Johann Oldendorp und der Kaplan Joachim Slüter (gest. 1532) für Ausbreitung derselben thätig waren; 1530 wurde hier bereits eine Kirchenordnung gegeben. In Melchin wurde Thomas Aderpul als Prediger von Herzog Heinrich angestellt. In Sternberg gaben die Augustiner schon 1527 das Klosterleben auf, doch wollte die Bevölkerung von der Neuerung nicht viel wissen. In den Jahren 1533 und 1534 fand eine allgemeine Kirchenvisitation statt, 1537 verfaßte der auf Luthers Empfehlung von Braunschweig berufene Johann Riebling eine Kirchenordnung. Auf einem Landtag zu Sternberg 1549 erklärten sich die Stände gegen das Augsburger Interim und für die lutherische Lehre als Landesreligion. Im J. 1552 folgte durch Aurifaber eine neue Kirchenordnung, die fünf Jahre später in die plattdeutsche Sprache übertragen wurde. Am 4. April 1555 beschlossen die Stände zu Güstrow die völlige Abschaffung aller Reste des Papstthums, worauf die Säcularisation der Klöster und geistlichen Stiftungen folgte, die größtentheils zu Domänen gemacht wurden. Die Nonnenklöster Dobbertin, Malchow und Ribnitz blieben als Landesklöster bestehen, für welche auch eine Klosterordnung gegeben wurde. Doch widerstand in Ribnitz die Abtissin Ursula, die Tochter Heinrichs des Friedfertigen; erst nach ihrem Tode (1568) gelang es, das Kloster zu protestantisiren. In Rostock lebten bis 1574 noch katholische Priester. Mit der Errichtung eines Consistoriums zu Rostock (1571) war die Kirchenreformation zum Abschluß gebracht. Ueber die Folgen der Reformation s. Lesker 53—83. Im westfälischen Frieden erhielt die Schweriner Linie die Bisthümer Ratzeburg und Schwerin und die Comturei Mirow, die Güstrower (beide seit 1555) die Comturei Nemerow.

Die Katholiken seit der Reformation. Da in dem entscheidenden Jahre 1624 in Mecklenburg kein öffentliches Religionsexercitium mehr bestand, so brachte der westfälische Friede den Katholiken auch keine Rechte. Die wenigen, welche im Lande noch wohnten, gingen zum Empfang der Sacramente vielfach nach Lübeck. Am 29. October 1663 trat Herzog Christian von Mecklenburg-Schwerin (1658—1692) in Paris zur katholischen Religion zurück. Diese Conversion öffnete Mecklenburg wenigstens einigermaßen wieder den Katholiken. Die Jesuitenmissionare von Hamburg und Lübeck, unter denen sich besonders der Pater Kaspar Sevenstern aus Hildesheim hervorthat, kamen seitdem häufiger in das Land und bewirkten auch unter der Ritterschaft mehrere Conversionen, so 1679 die des Erblandmarschalls Kuno Paris Hahn. Herzog Christian beschloß, kraft des im westfälischen Frieden garantirten Rechtes das katholische Religionsexercitium einzuführen. Da er jedoch bei seinen Brüdern und den Landständen großen Widerspruch fand, mußte er sich seine Befugniß dazu vom Reichstag bestätigen lassen und richtete dann 1665 in der Schloßkapelle zu Schwerin den katholischen Gottesdienst ein, der von zwei Kaplänen, später nur von einem, versehen wurde. Als solche werden erwähnt: Bernhard Hake (gest. 1676), Jacob Stephani, Augustiner-Emerit (gest. 1681), Kaspar Engelbert Schmael (gest. 1692). Im J. 1669 kam auch der apostolische Vicar Maccioni, dem Mecklenburg unterstellt war, nach Schwerin. Der Uebertritt Christians hatte sonst für die katholische Mission wenig Bedeutung, da er sich meistens in Paris und später im Haag aufhielt. Für die Bisthümer Ratzeburg und Schwerin nahm er das Nominationsrecht in Anspruch und ernannte auch für beide Bischöfe. Jedoch zerschlugen sich die Verhandlungen mit Rom, da man hier feste Einkünfte forderte, während der Herzog von den Ernannten sich einen Revers ausstellen ließ, von den Temporalien der Stifte nichts fordern zu wollen (Mejer, Propaganda II, 253—256). Die Zahl der Katholiken betrug nach einem Bericht, den Maccioni's Nachfolger, der verdiente Nicolaus Steno, an die Propaganda sandte, im ganzen Herzogthum etwa 20. Steno bat den Herzog Christian um die Erlaubniß, in Schwerin sich aufhalten zu dürfen; er wollte versuchen, ob sich dort nicht unabhängig von der Schloßkapelle eine Missionsstation einrichten lasse, damit nach dem Tode des Herzogs der katholische Gottesdienst dort nicht aufhöre. Nachdem er diese Erlaubniß erhalten, begab er sich Ende 1685 dorthin und lebte und wirkte dort als einfacher Priester. Er starb daselbst am 6. December 1686 und wurde zunächst im Dom zu Schwerin beigesetzt. Nach dem Tode Christians mußten die Katholiken zwar die Schloßkirche räumen, konnten aber im Hause des convertirten Kanzlers Grafen

Horn bis zu dessen Tode (1698) ihren Gottesdienst fortsetzen. In Ratzeburg weilte der Cistercienser Bernh. Hoffmeister als Hauskaplan bei dem dortigen Commandanten. Herzog Friedrich Wilhelm (1692—1713) gestattete 1701 dem kaiserlichen Gesandten Grafen von Egk, dem er zu Dank verpflichtet war, die Abhaltung des katholischen Gottesdienstes in dessen Hauskapelle, und später ebenso der Frau von Bibow. Die Jesuiten übernahmen die Mission Schwerin, welche sie auch nach der Aufhebung ihres Ordens bis 1806 geleitet haben. Von Schwerin aus wurden die wenigen Katholiken Mecklenburgs pastorirt; solche lebten z. B. in Rostock und Wismar. Um das Jahr 1709 bestand in Schwerin eine Kapelle in dem Hause eines Lutheraners; die Zahl der Katholiken betrug ohne Soldaten und wandernde Gesellen und Kaufleute in der Stadt ungefähr 70, sonst im Lande etwa 60. Herzog Karl Leopold (1713—1747) war den Katholiken günstig; er wollte auch convertiren, um die Hand einer österreichischen Prinzessin zu gewinnen; allein die Verhandlungen zerschlugen sich. Unter ihm wirkte besonders der Jesuit Karl von Stöcken (1720—1743), der seine Wirksamkeit bis nach Stralsund ausdehnte. Mit Genehmigung des Herzogs erwarb er nach dem Tode der Frau von Bibow für die katholische Gemeinde deren Haus, auf dem eine Glocke angebracht und so der bisherige Privatgottesdienst in einen öffentlichen umgewandelt wurde. Auch gründete er zu Schwerin eine Vorschule des nordischen Seminars in Linz und ermöglichte dadurch die Anstellung eines zweiten Geistlichen. Als Kaiser Joseph II. 1787 das Seminar in Linz aufhob, ging auch die Filiale in Schwerin ein. Der Magistrat in Rostock gestattete 1764 dem P. Burchardins die Abhaltung des Gottesdienstes für die katholischen Soldaten. Auch Herzog Friedrich Franz (1785—1837, seit 1815 Großherzog) war den Katholiken günstig. Mit seiner persönlichen Unterstützung erbaute P. Dechene (1760—1806) 1795 die Kirche in Schwerin; der Herzog selbst erbaute und dotirte 1809 die Kirche in Ludwigslust. Seitdem bestanden zwei katholische Gemeinden im Herzogthum; einem der Geistlichen zu Schwerin war es außerdem gestattet, in der Pfingstmarktswoche zu Rostock und auf der Reise dahin auch zu Bützow Gottesdienst zu halten, wofür ihm bis 1847 freie Extrapost bewilligt ward. Durch die Accessionsacte zum Rheinbund vom 22. März 1808 verpflichtete sich der Herzog zu einer völligen Gleichstellung der katholischen und der lutherischen Kirche; zur Ausführung wurden am 25. Januar 1811 Bestimmungen erlassen. Noch heute vermerkt der Staatskalender für Mecklenburg-Schwerin unter der Rubrik „Gedächtnißtage" beim 25. Januar: „1811 katholische Religionsgleichstellung". Allein von derselben wurde unter den folgenden Fürsten durch die Intoleranz der Behörden wenig geübt. Als der päpstliche Stuhl im J. 1839 in der Person Laurents (s. d. Art.) einen apostolischen Vicar für Hamburg, Dänemark und Mecklenburg ernannte, verbot Großherzog Paul Friedrich (1837—1842) den katholischen Geistlichen zu Schwerin und Ludwigslust jeden amtlichen Verkehr mit demselben, erlaubte jedoch später den Verkehr mit dem Bischof von Osnabrück. Im J. 1846 wurde die Zahl der Geistlichen im Herzogthum auf drei eingeschränkt, doch dürfen sie nicht Jesuiten oder Zöglinge derselben sein. Trotzdem am 8. December 1851 die Regierung das Recht der Katholiken auf freie Religionsübung anerkannte, blieb dieselbe doch sehr beschränkt. Als die Geistlichen zu Schwerin im folgenden Jahre zu Dömitz Gottesdienst hielten, wurde ihnen dieses als „eine Ueberschreitung der Grenzen der bisherigen Duldung" untersagt. Diese „Duldung" zeigte sich besonders, als der Kammerherr v. d. Kettenburg auf seinem Gute Matgendorf durch einen Hausgeistlichen (den spätern Professor Dr. Holzammer in Mainz) Gottesdienst halten ließ. Durch Polizeigewalt wurde dieser über die Grenze gebracht. Am 1. Februar 1856 erlaubte der Großherzog, nachdem die Sache bis an den Bundestag gebracht war (vgl. die Schrift des Bundestagsgesandten Dr. v. Linde: Gleichberechtigung der Augsburgischen Confession mit der katholischen Religion in Deutschland nach den Grundsätzen des Reichs, des Rheinbundes und des deutschen Bundes. Nebst Beleuchtung der Schrift: „Die katholische Religionsübung in Mecklenburg-Schwerin. Geschichtlich und rechtlich", anonym erschienen Jena 1852, dann Mainz 1853, auch im Katholik 1853), aus Gnaden die Haltung eines Hausgeistlichen, was auch noch jetzt der Fall ist. In den folgenden Jahren folgten weitere Erlasse des Ministeriums gegen die Katholiken entgegen den Bestimmungen vom 25. Januar 1811. So wurde am 12. Juni 1857 das katholische Begräbniß nur für Schwerin und Ludwigslust gestattet, wobei dann in einem Rescript vom 8. März 1858 behauptet wurde, „daß die Begleitung eines Priesters nicht unerläßlich zu dem Wesen eines katholischen Begräbnisses und den Gebräuchen einer katholischen Kirche gehört". Am 14. August 1858 wurde das insofern gemildert, als den Geistlichen aufgegeben wurde, für jeden einzelnen Fall Dispens nachzusuchen. Ein Ministerialerlaß von 1863 verlangt für jede Conversion Anzeige beim Ministerium. Als im deutsch-französischen Kriege viele französische Kriegsgefangene in Mecklenburg-Schwerin internirt waren, wurde einem französischen Geistlichen nicht gestattet, die Seelsorge derselben zu übernehmen. Großherzog Friedrich Franz II. (1842 bis 1883) war persönlich den Katholiken besser gesinnt, als sein Ministerium. Er ermächtigte 1869 die Geistlichen zu Schwerin, den Katholiken in Rostock öftern Gottesdienst im Jahre zu halten; gleiche Erlaubniß gab er für Güstrow und 1871 für Wismar, wo er auch den Bau eines Missionshauses unterstützte. Seit 1872 ist in Rostock ständige Seelsorge eingerichtet. Ein Gesuch um Genehmigung eines Kirchenbaues daselbst wurde am

21. August 1883 vom Ministerium abschläglich beschieden, „da die Katholiken in Rostock weder das Recht der öffentlichen Religionsübung haben, noch eine Gemeinde mit juristischer Persönlichkeit und dem Rechte zum Erwerb von Eigenthum bilden, der Magistrat in Rostock aber der Erweiterung der denselben bisher zugestandenen privaten Religionsübung durch die Gestattung der Erbauung einer Kirche widersprochen hat"; die Herrichtung eines Betsaales ohne Thurm und Glocken wurde erlaubt, doch der Erwerb eines Grundstückes von Seiten einer katholisch-kirchlichen Stiftung oder der katholischen Gemeinde als unzulässig bezeichnet. Herzog Paul, Bruder des regierenden Großherzogs Friedrich Franz III., mußte nach seiner Conversion auf die Erbfolge für sich und seine Nachkommen verzichten (24. März 1884). — Die Zahl der Katholiken beträgt nach dem Staatskalender annähernd 4000 unter 577 000 Protestanten. Katholische Gemeinden, zu dem nordischen Vicariat gehörend, sind in Schwerin und Ludwigslust, erstere mit Filialen in Rostock, Güstrow und Wismar; die beiden letzteren haben jedoch keinen ständigen Seelsorger. In Schwerin sind zwei Missionare angestellt. Ein Hausgeistlicher befindet sich in Matgendorf.

In Mecklenburg-Strelitz, welches 1701 durch den Hamburger Erbvergleich entstand, ist die Lage der Katholiken keine bessere. Von 1858 bis 1884 wurden dieselben durch die Geistlichen von Wittstock in Brandenburg pastorirt, die an zwei Sonntagen im Monat in Neustrelitz Gottesdienst hielten, sich aber nicht länger als eine Woche dort aufhalten durften; zu kirchlichen Acten war die besondere Genehmigung der Regierung nothwendig. Im J. 1875 wurde in Neustrelitz mit besonderer Unterstützung des Großherzogs eine Kirche gebaut. Seit 1884 ist dort ein ständiger Geistlicher. Zu Beerdigungen muß die Erlaubniß der Regierung eingeholt werden, die dann dispensando gegeben wird. Die Zahl der Katholiken beträgt im ganzen Großherzogthum gegen 300 unter 80 000 Protestanten. (Vgl. Wiggers, Kirchengesch. Mecklenburgs, Parchim 1840; Boll, Gesch. Mecklenburgs, 2 Bde., Neubrandenburg 1855/56; Pentz, Gesch. Mecklenburgs, 2 Thle., Wismar 1872; Lesker, Aus Mecklenburgs Vergangenheit. Histor. Skizzen, Regensburg 1880. Einzelnes auch bei Woker, Aus norddeutschen Missionen des 17. und 18. Jahrhunderts, Köln 1884, und Pieper, Die Propaganda-Congregation und die nordischen Missionen im 17. Jahrhundert, Köln 1886.) [Wurm.]

Mecum, s. Myconius.

Medaba (מידבא, Μηδαβά), im A. T. eine Ortschaft im Ostjordanlande, welche ursprünglich zu Moab gehörte (Num. 21, 30) und später dem Stamme Ruben zugetheilt wurde (Jos. 13, 9. 16). Unter David ward sie von den Ammonitern und deren Bundesgenossen vergeblich belagert (1 Par. 19, 7); später gehörte sie wieder zu Moab (Is. *15, 2*). Zur Zeit der Machabäer war sie von Nabatäern bewohnt und beherbergte den räuberischen Stamm der Beni Amri, welche Jonathans Bruder Joannes gemordet hatten und dafür blutige Strafe erleiden mußten (1 Mach. 9, 35—42). Zu christlicher Zeit war es ein Bischofssitz, der zur Eparchie Arabia gehörte. Die Trümmer der Stadt, welche eine halbe Stunde im Umfange haben, führen noch heute den alten Namen; in neuester Zeit hat sich daselbst eine christliche Gemeinde gebildet, welche die von den ersten Bewohnern gegrabenen Höhlen als Wohnung benutzt (Palest. Explor. Fund 1881, 280). [Kaulen.]

Medaillen sind Münzen, welche dem harten Gelde ähnlich, jedoch nicht mit dem Werthzeichen des Geldes versehen sind; als Erinnerungs- oder Schaumünzen finden sie wie im bürgerlichen, so auch im kirchlich-religiösen Leben Verwendung. Der in den romanischen Sprachen gleichlautende und aus diesen in die deutsche Sprache übergegangene Name wird auf metallum und nicht auf medialis = medius zurückzuführen, und auf den Stoff, aus welchem dieselben hergestellt werden, und nicht auf eine Werthbezeichnung zu beziehen sein. In Urkunden des Mittelalters sind medalla, medallia Münzen geringern Werthes, nur selten auch Goldmünzen (s. Ducange, Glossarium s. v. Medalla). Die dem religiösen Gebrauche dienenden Medaillen, Devotionsmünzen, werden in der Sprache der Kirche numismata genannt. Es sind dieß, neben bloßen Schau- oder Denkmünzen, welche zur Erinnerung an kirchliche Ereignisse geprägt werden und diese Bestimmung in ihrem Bilde oder ihrer Legende bekunden, hauptsächlich solche Stücke, welche mit religiösen Zeichen, Bildern von Heiligen und Seligen und entsprechenden Legenden, Gebetssprüchen, Bibelworten ausgestattet sind, und die entweder für sich allein an einer Schnur oder einem Kettchen bald sichtbar, bald verhüllt auf der Brust oder in Verbindung mit anderen Devotionalien, etwa am Rosenkranz befestigt, in frommer Absicht getragen werden. Oftmals haben sie eine ansehnliche Größe; zumeist aber sind es kleinere Stücke von runder, ovaler oder parabolisch zugespitzter Form. Wallfahrts- und Gnadenorte bieten den Pilgern zur Erinnerung eigene Medaillen mit dem Gnadenbilde als Hauptdarstellung; Congregationen, Bruderschaften und kirchliche Vereine geben vielfach ihren Mitgliedern bei der Aufnahme als Zeichen der Zugehörigkeit zu dem Verbande eine Medaille, welche in Bild und Text ihren Träger an den Zweck und die Verpflichtung der Vereinigung mahnen soll. Diese Medaillen sind in der Regel gesegnet und berechtigen ihren Inhaber, durch bestimmte religiöse Uebungen besonderer Gnaden, zumal mancher Abläße theilhaftig zu werden. Die Vollmacht, Devotionalien durch Segnung mit Abläßen zu versehen, beruht in der Gewalt, Abläße überhaupt zu ertheilen, und ist als solche dem Papste vorbehalten. Der Gebrauch, daß die Päpste Medaillen mit Abläßen ausstatten, so daß ihre Träger

ieſe gewinnen können, wenn ſie die weiterhin ge-
rderten Bedingungen erfüllen, reicht nicht über
ie Mitte des 16. Jahrhunderts hinauf. Von
ieſer Zeit an wurden Medaillen und ähnliche De-
otionalien mit der Berechtigung, Ablässe zu ge-
innen, zunächſt Perſonen, welche eine ausgezeich-
ete ſociale Stellung einnahmen, bald aber auch
en Gläubigen überhaupt verliehen. In der Folge
urde auch einfachen Prieſtern die Vollmacht zu-
eſtanden, Medaillen und ähnliche Andachtsgegen-
ände mit den ſog. päpſtlichen oder apoſtoliſchen
bläſſen zu verſehen. Papſt Benedict XIII. ließ
ieſe Ablässe in einem eigenen Verzeichniſſe zu-
mmenſtellen, welches ohne weſentliche Aenderung
eibehalten und bei dem Antritte eines neuen Pon-
ficates wieder in Geltung geſetzt wurde; dasſelbe
nd dann auch Aufnahme in das „Römiſche Bene-
ictionale", welches ſeit nahezu einem halben Jahr-
undert dem Römiſchen Rituale als Anhang bei-
egeben iſt. Dieſes Summarium Indulgentiarum,
ie es von Leo XIII. am 23. Februar 1878 feſt-
eſtellt worden iſt, ſ. bei J. Schneider, Rescripta
uthentica S. C. Indulgentiis sacrisque Reli-
uiis praepositae, Ratisbon. 1885, 345 sqq.
ie den Bruderſchaften und Vereinen eigenen Me-
aillen ſind mit beſonderen Abläſſen ausgeſtattet.
– Damit durch die vorgeſchriebene Weihe die
äpſtlichen Abläſſe und weiterhin Abläſſe über-
upt auf Medaillen gelegt werden können, wird
fordert, daß dieſelben aus einem dauerhaften
toffe, nicht aus Blei, Zinn oder einem leicht
rbrechlichen und vergänglichen Stoffe hergeſtellt
ien; es ſollen auf denſelben nur förmlich canoni-
rte oder im Martyrologium eingetragene Heilige
rgeſtellt ſein; es kann jedoch eine Seite auch das
ild eines bloß Beatificirten tragen; der Gläubige
uß, wenn er die für den Ablaß vorgeſchriebenen
ebungen verrichtet, die Medaille bei ſich tragen
er doch gegenwärtig haben; die Abläſſe haben
rigens nur für diejenige Perſon Geltung, für
elche die Medaille geſegnet oder welcher dieſelbe
erſt zu eigen gegeben wurde; wird ſie weiter
rſchenkt, verkauft, vererbt oder zum Zwecke, der
bläſſe theilhaftig zu machen, geliehen, ſo geht
s Ablaßrecht verloren.

Der religiöſe Gebrauch von Medaillen hat zwar
den letzten Jahrhunderten, ſeitdem derſelbe ein
nrecht auf beſondere Gnaden verleiht, eine all-
meine Verbreitung gefunden; er iſt aber ſelbſt
m höchſten Alterthum nicht fremd. Nicht bloß
eldſtücke mit dem Monogramm Chriſti fanden,
ie zahlreiche, zum Zwecke des Anhängens durch-
hrte Exemplare beweiſen, in der Zeit nach Con-
ntin als Devotionszeichen Verwendung, indem
als bullae, σωτηρικία, getragen wurden; es
urden auch eigene Münzen für den frommen Ge-
auch angefertigt. Die wenigen bekannten Exem-
are aus dem 2. bis 7. Jahrhundert, welche in
n Muſeen der vaticaniſchen Bibliothek aufbe-
ahrt werden, hat G. de Roſſi im Bullettino 1869,
33 sgg., eingehend behandelt und durch ihre Ab-
bildungen in natürlicher Größe illuſtrirt; ihr Durch-
meſſer iſt 1,5—5 cm. Die älteſte dieſer Medaillen
gehört dem 3. oder noch dem 2. Jahrhundert an;
ihr Bild iſt für den Unkundigen eine Hirtenſcene,
in welcher der Chriſt den guten Hirten erkennt, der
ſeine Schafe weidet. Nachdem das Chriſtenthum
zum Siege gelangt war, zeigt die Schauſeite der
Medaillen das Monogramm Chriſti, das Kreuz
mit α und ω, das Bild Chriſti, der dem hl. Petrus
das Geſetz gibt, das Martyrium des hl. Laren-
tius, die Hirſche an der Waſſerquelle, die Anbetung
der drei Weiſen aus dem Morgenlande; die Kehr-
ſeite iſt freigelaſſen oder mit einem Segenswunſch
verſehen, der an eine beſtimmte, mit Namen bezeich-
nete Perſon gerichtet iſt, dann auch mit Symbolen
oder einem Portrait geſchmückt. Einzelne Darſtel-
lungen mit ihrer Legende ſcheinen darauf hinzu-
deuten, daß die Medaille an die Aufopferung oder
die Weihe einer Perſon in einem Heiligthume, viel-
leicht auch an die empfangene Taufe erinnern ſollte.
Einer derartigen Beſtimmung dieſer Denkmünzen
entſpricht denn auch, daß dieſelben nicht durch Prä-
gung hergeſtellt, ſondern als Einzelſtücke ciſelirt
oder gravirt ſind (vgl. Heuſer in Kraus' Real-
Encyklopädie der chriſtlichen Alterthümer II, 384).
Die älteſte Nachricht, daß Jungfrauen bei der Ab-
legung der Gelübde eine Medaille angelegt wurde,
findet ſich in dem Leben der hl. Genovefa von
Paris in Bolland. Acta SS., Jan. I, 143.
Von Medaillen oder Münzen, welche zur Erinne-
rung an den Empfang der Taufe gegeben wurden,
ſpricht der hl. Zeno von Verona um das Jahr 370.
Im Mittelalter werden Medaillen, welche Pilger
zum Andenken an eine Wallfahrt, insbeſondere
nach Rom und in das heilige Land, ſich geben
ließen, des öftern erwähnt. [K. Schrod.]

Medardus, der hl., Biſchof von Noyon
und Tournai, geboren in der zweiten Hälfte des
5. Jahrhunderts in Vermandois, hatte einen
freien angeſehenen Franken, Nectardus mit Na-
men, zum Vater und die Gallierin Protagia zur
Mutter. Beide waren Chriſten und ließen ihren
Sohn die Schule zu Veromandum beſuchen. Schon
als Knabe zeichnete ſich Medard durch Mitleid
gegen die Armen aus, denn öfter entzog er ſich die
Speiſen und gab ſie den Dürftigen. Den from-
men Jüngling nahm der Biſchof der Stadt in
ſeinen Clerus auf und ertheilte ihm die Prieſter-
weihe. Um 530 beſtieg Medardus den biſchöf-
lichen Stuhl von Veromandum; bald darauf, etwa
um 531, transferirte er den Sitz nach dem beſſer
gelegenen und befeſtigten Noyon. Um 532, nach
dem Tode des Biſchofs Eleutherius (ſ. Bolland.
Febr. III, 182 sq.), ward er auch zum Biſchof
von Tournai gewählt und übernahm die Regierung
dieſer letztern Diöceſe. Venantius Fortunatus, der
Biograph des Heiligen in Verſen und vielleicht auch
in Proſa (ſ. Monumm. Germ. auct. antiquiss.
IV, 1, 44; IV, 2, p. XXV. 67), berichtet, Me-
dardus habe 15 Jahre lang die biſchöfliche Würde
bekleidet in aller Heiligkeit des Lebens u

erst als abgehärtete, tüchtige
, bis sie unter persischer Her-
keit verfielen. Die Hauptstadt
das uralte Achmeta oder Ekbatane
durch die königliche Burg einen
hatte. Eine andere sehr große
war Rages (s. d. Art.), welche
chte der beiden Tobias bekannt ge-
ch der heiligen Schrift sind es zuerst
ten des assyrischen Königs Rammar-
811—783), vielleicht auch die seiner
Vorgänger, auf welchen die Meder genannt
und seitdem ist in assyrischen Quellen häu-
nen die Rede (s. Tiele, Babyl.-assyr.
. Gotha 1886, 635). In der Zeit des
. Jahrhunderts erscheinen sie in einzelne
getheilt, deren jeder sein besonderes Ober-
hatte. Diese kleinen Fürsten lebten in be-
stem Kriege mit Assyrien und wurden wie-
unterworfen, so daß der assyrische König
die besiegten Israeliten „nach Assyrien"
„die Städte der Meder" deportirte (4 Kön.
6; 18, 11. Tob. 4, 21), und daß im assyri-
Heere Meder als Hilfstruppen erscheinen
Judith 16, 12). Unzweifelhaft aber vereinigte
einer aus diesen Clanen sämmtliche Meder-
me unter seiner Herrschaft, gründete so ein
iges Mederreich und ward der Stifter einer
Dynastie. Ob dieser, wie Herodot (1, 96) angibt,
Deiokes hieß, muß dahingestellt bleiben. Zwar
scheint auf Sargons Inschrift unter dessen Fein-
den ein medischer Dajaukku, allein vielleicht ist dies
nur eine Bezeichnung der Stellung, wie der Name
Pharao in Aegypten. Ktesias (bei Diodor 2, 32 bis
34) rechnet für diese Dynastie 287 Jahre aufwärts
von 538 und führt als Mitglieder derselben neun
wenige an, welche von dem ersten König Arbakes
an bis zu dem letzten König Aspadas keine sonst
bekannten Namen zeigen. Die Kriege gegen Assy-
rien wurden unter dieser Dynastie erfolgreich fort-
gesetzt und führten nach einem Bündnisse mit Ba-
bylon schließlich zur Zerstörung des assyrischen
Reiches. Dem Mederreich ward von Cyrus ein
Ende gemacht; freilich geschah dieß, wie man jetzt
aus dessen eigenen Erlassen weiß, auf eine weniger
romantische Art, als Herodot es darstellt. Das
mit Medien verbündete Babylon erlag dem An-
griff Cyrus' unmittelbar nachher; um aber den
Stolz der Unterworfenen zu schonen, setzte Cyrus
einen Meder Namens Darius als Scheinkönig
über Babylonien (Dan. 5, 31; 11, 1). Seitdem
bestand ein „Reich der Perser und Meder" (Esth.
1, 3. Dan. 6, 15) bis zu dem Siege Alexanders
des Großen über den letzten Achämeniden (1 Mach.
1, 1), und die weitere Geschichte der Meder ist in
die der Perser verflochten. Doch behaupteten die
Meder im persischen Reich immer eine hervor-
ragende Stellung, so daß schon Isaias (13, 17;
21, 2) die Eroberung Babels durch Cyrus haupt-
sächlich den Medern zuschreibt, und daß Jeremias
(51, 11), wie später die Griechen thaten, die Perser

ſelbſt Meder nennt. Alexander unterſtellte Medien der Verwaltung Parmenio's; nach deſſen Tode erhielt es Pytho. Durch Seleucus Nikator kam Medien zum ſyriſchen Reiche (1 Mach. 8, 8); dem Könige Demetrius Soter aber ward es 152 durch den Arſaciden Mithridates I. entriſſen und gehörte nun zur parthiſchen Monarchie. Seitdem verſchwindet der mediſche Name allmälig aus der Geſchichte; einer der letzten Beweiſe, daß die Meder ihre Nationalität bewahrt hatten, iſt die Anführung Apg. 2, 9. [Kaulen.]

Medices (de Medicis), zwei bedeutende italieniſche Schriftſteller. 1. Hieronymus Medices O. Pr., geſchätzter Commentator des hl. Thomas, wurde um 1569 in dem umbriſchen Städtchen Camerino geboren, daher de Medicis a Camerino genannt. Er trat zu Ancona in den Dominicanerorden, lehrte Philoſophie und Theologie an verſchiedenen Schulen der lombardiſchen Ordensprovinz, zuletzt an dem großen Convent zu Bologna, erhielt den Magiſter- und Doctorgrad und wurde ſchließlich Cenſor an dem Inquiſitionstribunal zu Mantua. Hier ſtarb er im J. 1622. Ein Mann von unermüdetem Fleiße und ein treuer Anhänger des hl. Thomas, ſchrieb Medices zum leichtern und klarern Verſtändniß der Lehre des Aquinaten eine Erklärung zu deſſen theologiſcher Summa unter dem Titel Formalis explicatio Summae theologicae S. Thomae Aquinatis, qua omnia argumenta et rationes, quae in singulis articulis tractantur, non modica claritate formantur et explicantur, argumentorumque responsiones explicatae ad ipsorum partes apte accommodantur. Die Bearbeitung von I und II, 1, im J. 1611 zu Mantua vollendet, wurde 1614 zu Venedig in einer Quartausgabe veröffentlicht; drei Jahre ſpäter erſchien der Commentar zu II, 2, ebd. 1617 in 4°, und fünf Jahre darauf, 1622, in der venetianiſchen Stadt Salo (Salodium) die Erklärung zu III; 1623 folgte die Ausgabe des Supplementum zu Mantua. Dieſe erſte Ausgabe, ſowie eine zweite in Octav, ebenfalls zu Venedig, ſind äußerſt fehlerhaft und ungenau; eine correctere und ſchönere beſorgte der verdienſtvolle Bibliograph des Dominicanerordens Jac. Quétif in 5 Foliobänden 1657 zu Paris. In neueſter Zeit wurde der geſchätzte, aber ſelten gewordene Commentar wieder (leider nicht fehlerfrei) abgedruckt in einer elfbändigen Quartausgabe in Bico 1858—1862 (auch zu Paris). Die Erklärung Medices' beſchränkt ſich in beſcheidener Weiſe lediglich darauf, den Inhalt jedes Artikels — die Argumenta, das Corpus und die Responsiones — mit thunlichſter Beibehaltung der eigenen Worte des engliſchen Lehrers in ſyllogiſtiſcher Schulform zu geben und ſo dem Verſtändniſſe der Anfänger näher zu bringen. Der Verfaſſer ſelbſt hat ſich wiederholt (Vorwort zu I und II, 2) über ſeine Methode und ihre didaktiſchen Zwecke ausgeſprochen: Finis suscepti laboris fuit, sternere viam planam et facilem studiosis doctrinae sancti Thomae, eosque allicere ad percurrendam totam ejus summam semel atque iterum. Dieſes Ziel zu erreichen, iſt ſeine Formalis explicatio allerdings ſehr geeignet, aber über den Inhalt der Summa hinaus führt ſie nicht. Sie zeigt weder die Tiefe noch die Tragweite der thomiſtiſchen Principien; ſie weist nicht auf ihre Wurzel und Begründung in der Väterlehre, noch deutet ſie die Wege und Richtungen an, auf und nach welchen ſie zu ergänzen und fortzubilden wären. Dieſem Mangel in etwa abzuhelfen, hat die neueſte Ausgabe mehrere Zuſätze gebracht. So iſt jeder Quaestio unter dem Titel Utilitas pro ecclesia s. Dei ein Appendix aus den Elucidationes des Dominicaners Seraphin Capponi a Porrecta beigegeben, worin in kurzen Sätzen der Inhalt eines jeden Artikels zuſammengefaßt und ſeine polemiſche Verwendung gegen die entgegenſtehenden Irrthümer angedeutet iſt. Der Lehre von der Gnade in II, 1, q. 109—114 iſt eine Reihe von 14 Diſſertationen angefügt (V, 378 ad 576), welche die Hauptpunkte derſelben berühren und ſowohl die bezüglichen häretiſchen Gegenſätze als die katholiſchen Controverſen in objectiv geſchichtlicher Weiſe erörtern. Die q. 27 in III: De b. Mariae Virg. sanctificatione, hat der neue Herausgeber im Sinne des definirten Dogmas von 1854 und, wie er meint, auch im Sinne des hl. Thomas ſelbſt umgearbeitet, denn er iſt mit Capponi (IV, 380), Lambruſchini (IX, 376) u. A. der Anſicht, daß die Lehre des Aquinaten mit dem Inhalt des Dogmas von der unbefleckten Empfängniß nicht im Widerſpruche ſtehe. (Vgl. Quétif, Script. O. Pr. II, 425; Hurter, Nomenclator, ed. 2, I, 257.)

2. Sebaſtian Medices, apoſtoliſcher Protonotar, lebte in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in Florenz und ſchrieb außer mehreren juriſtiſchen und canoniſtiſchen Werken (ihr Verzeichniß bei Zedler, Univerſal-Lex. XX, 85 f.) eine Summa peccatorum capitalium secundum communem opinionem doctorum, Florent. 1579, ferner eine für die Geſchichte der Reformation in Italien, Frankreich, Spanien u. ſ. w. bemerkenswerthe Summa omnium haeresum, et catalogus schismaticorum, haereticorum et idolatrarum, ib. 1581, ſowie eine theologiſche Abhandlung De mirabilibus operibus Dei, Macerat. 1590. Er ſtarb um 1591. (Vgl. Hurter, Nomencl. liter., ed. 2, I, 122 sq.) [Morgott.]

Medina, drei ſehr bedeutende Theologen Spaniens im 16. Jahrhundert. 1. Der älteſte von ihnen, Juan de Medina, ward geboren im J. 1490 zu Alcalá de Henares (daher auch Medina Complutensis) und lehrte 20 Jahre und mehr die Theologie an der dortigen Akademie. Alvarez Gomez ſagt von der Wirkſamkeit ſeines Lehrers: Joannes Metina, vir perspicacis ingenii et gravis judicii, plus quam viginti annos theologicae scholae praepositus tantam sibi laudem comparavit, ut ejus nomen brevi cele-

[illegible] erit ... [illegible] rebus [illegible] am ab [illegible] noch [illegible] Stu- [illegible] zu- [illegible] ver- [illegible] kaum [illegible] Fr. [illegible] gressu [illegible] init., [illegible] Vgl. [illegible] Mo- [illegible] der In- [illegible] etc.). [illegible] Mata- [illegible] Hispa- [illegible] stellt [illegible] der Neu- [illegible] Schule [illegible] und zwar [illegible] guit, sed [illegible] serendi et [illegible] quae per- [illegible] fuerunt. [illegible] sich über [illegible] sten zeit- [illegible] der Ca- [illegible] der Ingol- [illegible] zusam- [illegible] Bibl. hisp. [illegible] fertigen die [illegible] holten Auf- [illegible] Lob. Er [illegible] tractibus Tra- [illegible] 1550, eine für [illegible] same Schrift, [illegible] klar und scharf- [illegible] earum resti- [illegible] tibus, de usura, [illegible] ferner De poe- [illegible] mmentarius (in [illegible] nitentia cordis, [illegible] junio, eleemo- [illegible] Mit Unrecht [illegible] ad ann. 1562, [illegible] Ordensgenossen P. [illegible] vgl. dagegen die [illegible] de Cerreto XXI, 157, [illegible] elegantere Ausgabe [illegible] ndigen Foliowerke [illegible] reichhaltigem Index [illegible] Professor der Theologie [illegible] Ingolstadt, Ingol- [illegible] in Deutschland. Ihr [illegible] in Brixen 1589 f. [illegible] in Köln 1607. Jo- [illegible] noch vor dem Concil von [illegible] zu verwundern, wenn [illegible] Meinungen finden, welche [illegible] dieser Synode nicht mehr

haltbar sind und sicher auch von dem Verfass selbst bei seiner Ehrfurcht vor der kirchlichen Au torität nicht weiter aufrecht gehalten würden. Da gehört die Behauptung, „ein particulär Excom municirter könne einen Sterbenden nicht abso viren" (q. 23 De confess. in fine, ed. Ingo stad. I, 154), und: „nur die Taufe, nicht auch d Buße, könne in articulo necessitatis von eine Häretiker oder Excommunicirten gespendet werden (ib. q. 28, membro 2, I, 165; die gegentheili Lehre Conc. Trid. Sess. XIV, cap. 7). In de selben Abhandlung (q. 5, dub. 2 in fine, I, 10 scheint Medina gegen Thomas und Cajetan a zunehmen, „läßliche Sünden seien keine geeigne Materie der Beicht" (das Gegentheil hiervon Con Trid. Sess. XIV, cap. 5 et can. 7). Endlich hä er (q. 14, cas. 4, I, 126 sq.) die Ansicht jen wenigen Theologen für probabel, welche behau ten, „zum Empfange der heiligen Eucharistie für einen schweren Sünder die vorgängige Beic nicht nothwendig, auch dann nicht, wenn ihm copi confessarii gegeben sei", wogegen das Trider tinum (Sess. XIII, cap. 7, can. 11) unter d Strafe der Excommunication verbietet, fernerhi diese Ansicht „zu lehren, zu predigen, hartnäckig behaupten oder auch nur in öffentlicher Disput tion zu vertheidigen". (Vgl. Nic. Antonio, Bib hisp. nova I, 740 sq.; Hurter, Nomencl., ed. I, 18, not. 3; Ehrle im Katholik 1885, I, 512 ff

2. Michael de Medina O. Min. obs. wurd im J. 1489 in dem Städtchen Belalcazar in d Diöcese Cordova aus der adeligen Familie de l Medinas geboren, machte seine ersten Studien Cordova und nahm mit 20 Jahren das Kleid d hl. Franciscus in dem Convente S. Maria de A gelis de Hornachuelos in den Bergen der Sier Morena unweit Cordova. Bald nach der Gelübd ablegung wurde der talentvolle Ordensmann v seinen Oberen in das von Ximenes eigens f studirende Franciscaner errichtete Collegium v St. Peter und Paul zu Alcalá geschickt (vgl. H fele, Der Card. Ximenes, 2. Aufl., 104). An d dortigen Universität erwarb er sich innerhalb vi Jahren unter hervorragenden Lehrern, wie Alfo de Castro und Anton von Lebrija (s. d. Artt.), eifrigem Studium so gründliche Kenntnisse in d Philosophie und Theologie, sowie in den orie talischen Sprachen und der Geschichte, daß die c stilische Franciscanerprovinz bei den Ordensober erfolgreiche Schritte that, um den vielseitigen G lehrten bei sich zu behalten. Nachdem er weite vier Jahre dem Studium gewidmet und zu T ledo den Doctorgrad errungen hatte, erhielt er der Universität zu Alcalá den Lehrstuhl für d heilige Schrift. Seine Vorträge über das zwei Kapitel des Buches Deuteronomium, welche er au dem Drucke übergab, wurden mit vielem Beifa aufgenommen; doch gab er bald, von anderen A beiten abgezogen, das Lehramt wieder auf. Z folge ausdrücklicher Empfehlung der Universit von Alcalá sandte ihn Philipp II. im J. 15

als einen seiner Theologen zum Concil von Trient; hier vertheidigte er im Verein mit einem andern Theologen des katholischen Königs, dem gelehrten und scharfsinnigen Dominicaner Juan Gallo (gest. 1577), kräftigst die katholische Lehre gegen die Neuerer. Zu mehreren seiner Schriften empfing er hier die Anregung, so zu dem umfassenden Werke über den Cölibat, sowie zur Abhandlung über die Ablässe u. s. w. In dem Kampfe gegen Häresie und Unglaube erkannte Medina seinen literarischen Beruf (Christ. paraenesis, Epist. nuncup.). Er ist demselben mit Eifer und Erfolg nachgekommen. Nach Beendigung des Concils kehrte Medina in seine Provinz zurück, wurde Guardian im Kloster S. Juan zu Toledo, Custos und im Jahre 1571 Generaldefinitor des Ordens. Als solcher drang er besonders darauf, daß in den einzelnen Ordensprovinzen neben den Uebungen der Frömmigkeit auch eine gründliche Wissenschaft von seinen Ordensgenossen gepflegt wurde. Um jene Zeit hatte die Censurirung mehrerer exegetischen Schriften des Minoriten Johannes Ferus (Wild, gest. 1554), welcher über 25 Jahre (1528—1554) mit dem Rufe des bedeutendsten Kanzelredners in Deutschland im Erzdomstifte Mainz gepredigt und viele Bibelcommentare veröffentlicht hatte, eine literarische Fehde veranlaßt, an welcher Medina einen für ihn verhängnißvollen Antheil nahm. Schon die Sorbonne verbot in ihrem Index vom Jahre 1551 die Commentare des Ferus zum Evangelium (1536) und zum ersten Briefe des hl. Johannes (1545 u. s.); im Jahre 1554 schrieb der Dominicaner Dominicus de Soto Anmerkungen zu dessen Johannes-Commentar (Annotationes in Joann. Feri Franciscani Moguntinensis commentarios super evang. Joannis, Salam. 1554), worin er 67 Sätze censurirte, und widmete seine Arbeit dem Generalinquisitor von Spanien, Erzbischof Fernandez Valdés in Sevilla. Da glaubte Medina sich seines Ordensgenossen annehmen zu müssen und veröffentlichte im J. 1558 zu Alcalá eine Apologia Joannis Feri, in qua 67 loca commentariorum in Joannem, quae antea Dom. Soto Segoviensis lutherana traduxerat, ex s. scriptura sanctorumque doctrina restituuntur (wiederholt gedruckt), worauf im J. 1560 Soto in seinem Commentar. in IV. Sent. antwortete. Medina besorgte sodann 1562 eine expurgirte Ausgabe des Commentars zu Johannes und des nach Ferus' Tode zu Mainz 1559 erschienenen Commentars zu Matthäus, dessen Unterdrückung die Pariser theologische Facultät verordnet hatte, weil er so voll Irrthümer und Ketzereien sei, daß er keine Emendation verdiene. Im J. 1567 ließ die spanische Inquisition die Commentare von Ferus confisciren und leitete gegen Medina einen Prozeß ein. Der greise Gelehrte wurde in den Kerker geworfen und mußte darin $5\frac{1}{2}$ Jahre schmachten, bis ihn endlich im J. 1578 eine schwere Erkrankung aus der Haft befreite und zu seinen Ordensgenossen in den Convent von S. Juan in Toledo zurückbrachte. Trotz der sorgsamsten Pflege gelang es nicht, das Leben des durch Leiden und Kummer gebrochenen Mannes länger zu erhalten. Medina starb noch in demselben Jahre (1. Mai 1578) und erhielt unter allgemeiner ehrender Betheiligung von Clerus und Laien aus allen Ständen in der Kirche sein Grab. Bald nach seinem Tode ward sein Prozeß beendigt; das Urtheil der Inquisitoren lautete auf Freisprechung, obschon seine Apologia noch im Lissaboner Index von 1581 und in dem des spanischen Generalinquisitors Cardinal-Erzbischof von Toledo Gasp. Quiroga unbedingt verboten erscheint (vgl. über die Controverse zwischen Medina und Soto den eingehenden und objectiven Bericht des Dominicaners Sixtus von Siena in seiner Biblioth. sancta l. 4 s. v. Joh. Ferus, Venet. 1566, I, 417 sq.; l. 6, Annot. 178—215, II, 796—823; sowie Reusch, Index I, 561 ff.). Außer der Apologie für Ferus und der Enarratio trium locorum ex cap. 2 Deuteronomii (Compluti 1560) verfaßte Mich. Medina noch eine Reihe von Schriften, durch welche er seinen Gelehrtenruhm begründete (vgl. die Elogien über ihn bei Nic. Antonio und Wadding-Cerreto). Noch von seinem Aufenthalte in Trient datirt das dem König Philipp II. gewidmete Werk Christianae paraenesis sive de recta in Deum fide libri VII, in quibus orthodoxae fidei origines proponuntur, propagandae ratio traditur atque haereticorum argumenta proteruntur, Venet. 1564, der erste, fundamentale Theil einer groß angelegten Apologie des Christenthums, in welchem von den Principien und Motiven des Glaubens, von dessen Uebernatürlichkeit und Nothwendigkeit, von den Kriterien der Wahrheit und den Kennzeichen der wahren Kirche, von den canonischen Büchern und der Nothwendigkeit eines authentischen Organs zu ihrer Erklärung in eingehender Weise gehandelt wird. Der Theologe Genér (Theol. dogm. schol. I, 53) berichtet, Medina sei zugleich mit seinem Landsmanne, dem Spanier Petrus Fontidonius, von den Päpsten Pius IV. und Pius V. beauftragt worden, gegen die Magdeburger Centuriatoren zu schreiben; in diesem Werke hat er wenigstens auf sie, sowie auf die Häupter der sog. Reformation Rücksicht genommen. In dieselbe Zeit fällt die Veröffentlichung der Schrift Disputationes de indulgentiis adversus nostri temporis haereticos ad PP. s. Concilii Trident., Venet. 1564, gewöhnlich mit Beigabe der kleinen Abhandlung Expositio in quartum articulum symboli Apost., ib. 1564. Als sich das (übrigens unbegründete) Gerücht verbreitet hatte, Papst Pius IV. sei geneigt, des Friedens halber dem Drängen einiger deutschen Fürsten nachzugeben und den deutschen Priestern, wie den griechischen, die Beibehaltung ihrer vor der Weihe angetrauten Frauen zu gestatten, schrieb er auf Geheiß König Philipps II. und mehrerer spanischer Bischöfe, welche in diesem Zugeständnisse eine

ungeheure Schädigung der christlichen Gesellschaft erblickten, eine umfassende und allseitige Abhandlung über den priesterlichen Cölibat, worin er in fünf Büchern von naturrechtlichem, canonistisch-geschichtlichem und theologischem Standpunkte aus darzuthun sucht, daß der heilige Dienst des Altars und das eheliche Leben sich nicht mit einander vereinigen lassen, und den jungfräulichen Stand gegen die Angriffe und Schmähungen alter und neuer Häretiker in Schutz nimmt (De sacrorum hominum continentia libri V, Venet. 1569). Im ersten Buche erörtert er eingehend den Unterschied zwischen dem Episcopats- und Presbyteratsordo und scheut sich hierbei nicht, mehrere Väter, wie Hieronymus, Ambrosius, Augustin, Theodoret, Chrysostomus u. A., des alten Irrthums der Identificirung beider zu beschuldigen und Männer, die zugleich von ihm selbst viri alioquin sanctissimi et sanctarum scripturarum consultissimi genannt werden, auf eine Linie zu stellen mit Aërius, den Waldensern und Wiclif, worüber ihn schon Bellarmin (Contr. 5, l. 1, cap. 15, ed. Vivès, II, 44) und Petavius (Diss. eccl. l. 1, cap. 3, und De hier. eccl. l. 2, cap. 5. 8) mit Recht scharf getadelt und zurechtgewiesen haben. Wadding u. A. führen von ihm noch eine Abhandlung De igne purgatorio an, und Nic. Antonio erwähnt auch eine spanische Schrift De la verdadera y cristiana humildad, Toledo 1570, sowie ein Manuscript Annotationes seu Animadvers. in B. Cyrilli libr. adv. Anthropomorphitas. Medina selbst weist auf zwei bis jetzt noch unaufgefundene Schriften hin: Biblicarum Annotationum libri VI (in De recta in Deum fide, cap. 9 in fine) und De praecepto et dispensatione (ib. l. 3, cap. 8). Medina behandelt seine Stoffe in weit ausholender Breite und mit voll ausgeschütteter Gelehrsamkeit; denn ein reiches Wissen stand ihm zu Gebote. Nicht nur in den Vätern und Concilien und in den Werken älterer und gleichzeitiger Theologen ist er bewandert, sondern ebenso in den Schriftstellern des classischen Alterthums, mit deren Citaten er gerne und häufig seine Werke füllt. Der Einfluß der Schule von Alcalá, welche nach dem Urtheile des Erasmus (Ep. 755) gerade durch die Pflege der Sprachen und classischen Literatur sich hervorthat, macht sich auch bei ihm, wie bei Johannes Medina, in der gewandten, leicht dahinfließenden Darstellung bemerkbar; die strenge scholastische Form hat einer freiern Behandlungsweise Platz gemacht. (Vgl. Nic. Antonio, Bibl. hisp. nova II, 140 sq.; Wadding-Cerreto, Annales Min. XXI, 153—157; Du Pin, Biblioth. des aut. ecclés. du XVIe siècle 109—113; Hurter, Nomencl. liter., 2. ed., I, 18 sq.)

3. Bartholomäus de Medina, einer der geschätztesten Commentatoren des hl. Thomas, wurde im J. 1527 oder 1528 in Medina del Rio Secco, einer kleinen Stadt im Königreiche Leon, geboren. Er schloß sich dem Orden des hl. Dominicus an in dem durch seine Disciplin und Wissenschaft weithin berühmten Convent von St. Stephan in Salamanca. Da ihn Bañez (s. d. Art.) seinen Mitschüler nennt, so muß er ungefähr in den Jahren 1548—1552 unter Cano, Diego de Caves und Sotomayor seine theologischen Studien an der dortigen Universität gemacht haben. Durch emsige und ausdauernde Arbeit erwarb sich der überaus scharfsinnige und fleißige junge Mann binnen Kurzem ein reiches theologisches Wissen. Nachdem er eine Zeitlang im Colleg zu Alcalá als Lehrer thätig gewesen, wurde ihm in Salamanca die Katheder des Durandus anvertraut, bis er im J. 1576 nach heißem, aber siegreichem wissenschaftlichen Wettkampfe mit dem Augustiner Juan de Guevara, welcher bereits vor ihm im J. 1560 die Katheder des Durandus inne gehabt hatte und nun im Besitze der Cátedra de Visperas war, als Nachfolger des im October 1576 verstorbenen großen und allgemein beliebten Professors Mancio den ersten theologischen Lehrstuhl (Cátedra de Prima) an der Universität bestieg. Aber nur vier Jahre waltete er dieses ehrenvollen Amtes. Häufige Nachtwachen in strenger Denkarbeit und literarische Thätigkeit zerstörten seine sonst kräftige Natur so rasch, daß er bereits im frühen Mannesalter, kaum 53 Jahre zählend, wahrscheinlich in den ersten Tagen des Februar 1581, dem Tode erlag. Medina hatte den ehrenvollen Auftrag erhalten, die literarischen Schätze, welche sich seit der Wiedererweckung der theologischen Schule durch Franz von Vittoria in dem Zeitraume eines halben Jahrhunderts in St. Stephan angesammelt hatten, zu ordnen, sie durch seine eigene Geistesarbeit zu ergänzen und zu vervollkommnen und so einen vollständigen Commentar zur Summa des hl. Thomas herzustellen. Von den früheren großen Lehrern nämlich, so berichtet Medina (Epist. dedic. in I. II), hatte ein jeder, von Vittoria bis zu seinem unmittelbaren Vorgänger Mancio, Annotationes zur Lehre des Aquinaten hinterlassen; aber sie waren weder vollständig noch vollkommen ausgearbeitet, auch nicht gedruckt, nur in Collegienheften von Schülern nachgeschrieben, aber doch so geschätzt, daß Andere sich nicht scheuten, diese ruhmvollen Denkmäler des Predigerordens widerrechtlich sich anzueignen und als ihre Geistesfrucht zu veröffentlichen. So entstanden binnen Jahresfrist durch den Fleiß und die zähe Arbeitskraft Medina's zwei Bände jenes classischen Commentars zur Summa, der zu den besten theologischen Erzeugnissen der neuern Dominicanerschule zu zählen ist. Der erste Band: Expositio sive scholastica commentaria in D. Thomae Aq. I. II., qq. 1 ad 114 compl., Salmanticae 1577 (wiederum ib. 1582 und 1588; Bergomi 1586; Venet. 1580. 1590 und 1602; Caesaraugustae 1587; Barcinonae 1604; Colon. 1619); der zweite Band: Expositio sive schol. commentaria in D. Thomae Aq. III. partis 59 priores qq., III. Sentt. complectentes, Salm. 1578. 1584 und 1597 (ferner Venet. 1582.

90. 1602; Colon. 1618, ſämmtliche Ausgaben fol.). Dieſe Commentare ſind daher auch deß-lb von beſonderer Bedeutung, weil ſie uns nicht r die perſönlichen Anſichten ihres Verfaſſers, ıdern auch die ſeiner Lehrvorgänger, d. i. ein ge-ichtliches Geſammtbild der ganzen von Vittoria zinnenden theologiſchen Lehrentwicklung der Sal-mticenſer Schule bieten. Denn wiederholt hebt edina mit Nachdruck hervor, er wolle in ſeiner klärung nicht bloß die Ergebniſſe ſeines eigenen ıchdenkens, ſondern das geiſtige Erbe der großen eiſter ſeiner Schule wiedergeben. Welchen Werth edina dieſem handſchriftlichen Nachlaſſe beilegte, ibt ſich daraus, daß er ſeinem Ordensgeneral raphin Cavalli unter Anderem vorzüglich auch zhalb ſeine Commentare gewidmet, weil derſelbe, Förderer jeglichen wiſſenſchaftlichen Strebens dem Orden, mit emſiger Sorgfalt und Pietät enthalben die literariſchen Denkmäler der alten iter ſammeln und den Nachkommen zur Ver-rthung überliefern laſſe (vgl. über die vatic. ndſchriften der Salmanticenſer Theologen des . Jahrh. die Artt. von P. Ehrle im Katholik 84, II, 495 ff., u. 1885, I, 85 ff.). Neben einem ſen und reichen theologiſchen Wiſſen beſaß Me-ıa auch, wie ſeine Commentare beweiſen, eine ıiegene claſſiſche Bildung; er ſchrieb ein ein-hes und klares, wenn auch nicht ſo elegantes und ßendes Latein, wie ſein Lehrer Cano, und ſtu-te eifrigſt Griechiſch und Hebräiſch; aber er ver-mähte es, wie andere zeitgenöſſiſche Theologen, ne Schriften mit griechiſchen Ausdrücken und ilologiſchen Erörterungen zu ſpicken, und ſchloß ch in der nüchternen Schreibweiſe an das Bei-el ſeiner Lehrer Auguſtin und Thomas ſich an. ı dem Commentar zur q. 19, a. 6, wirft Medina Frage auf: Utrum teneamur sequi opinio-m probabiliorem relicta probabili, an satis sequi opinionem probabilem? Nachdem er Gründe mehrerer gewichtiger Theologen für n Probabiliorismus aufgeführt, ſpricht er ſeine ıſicht über dieſe quaestio difficilis dahin aus: ırte argumenta videntur optima, sed mihi detur, quod, si est opinio probabilis, licitum t eam sequi, licet opposita probabilior sit. r Begründung fügt er bei: Opinio probabilis eo dicitur probabilis, quod possumus eam qui sine reprehensione et vituperatione: go implicat contradictionem, quod sit pro-ıbilis et quod non possimus eam licite sequi. ım opinio non dicitur probabilis ex eo, quod ejus favorem adducantur rationes appa-ntes et quod habeat assertores et defen-res; nam isto pacto omnes errores essent ıiniones probabiles, sed ea opinio probabilis t, quam asserunt viri sapientes, et confir-ant optima argumenta, quae sequi nihil im-ıbabile est. Dieſe Worte, bemerkt Lehmkuhl heol. mor. II, 810, ed. 5), enthalten die Grund-gen des Probabilismus, weßhalb auch Medina r Vater dieſes Syſtems genannt wird (vgl. De-champs, Quaestio facti, Par. 1659; Vinc. Baronius, Manuductio ad mor. theol. p. alt. in praef. et seqq., ſowie Döllinger-Reuſch, Geſchichte der Moralſtreitigkeiten, Nördlingen 1889, I, 29 u. ö.). Ebenſo entſchieden, wie in dem genannten Commentare, tritt Medina für den Probabilismus ein in dem caſuiſtiſchen Handbuche der Moraltheologie (vgl. l. 1, cap. 8 in fine), das er noch kurz vor ſeinem Todesjahre in ſpaniſcher Sprache veröffentlichte: Breve instrucción de como se ha de administrar el sacramento de la penitencia, Salamanca 1580. Das praktiſche Werk fand vielen Anklang, wurde bald in's Italieniſche (Venet. 1582) und in's Lateiniſche überſetzt und mehrmals gedruckt (Venet. 1601, und in demſelben Jahre auch zu Köln und wiederum ebd. 1618 in fol.) und hat ohne Zweifel dazu beigetragen, daß der Probabilismus raſch nicht nur in Spanien, wo er fortwährend die zahlreichſten und eifrigſten Vertreter hatte, ſondern auch in Italien und Deutſchland eine weite Verbreitung gefunden. In der Gnadenlehre vertheidigte Medina im Anſchluſſe an Dom. Soto die praemotio physica (vgl. Dummermuth, S. Thomas et doctrina praemot. physicae, Paris. 1886, 661). Wie Medina ſelbſt (Epist. dedic.) andeutet und die Literarhiſtoriker Altamura, Antonio und Quétif berichten, hat er auch noch zu den übrigen Theilen der Summa (namentlich in I. und II, II) Erklärungen ausgearbeitet, aber nicht mehr zur Vollendung und zum Drucke gebracht. Wirklich hat P. Ehrle bedeutende Bruchſtücke dieſer handſchriftlichen Commentare in der vaticaniſchen Bibliothek aufgefunden und in dem oben angezeigten Artikel eingehend über ſie berichtet (Katholik 1885, I, 177 f.). Dieſe koſtbaren Vorarbeiten Medina's ſammt den von ihm verwertheten Schriften ſeiner Vorgänger kamen dem Erben ſeines Lehrſtuhls, Dom. Bañez (ſ. d. Art.), zu gute, der dann auch in der That die gedruckten Commentare ſeines ehemaligen Mitſchülers durch Hinzufügung von Erklärungen in I. und in II, II. ergänzte und ſomit den Auftrag, nach den Lehrüberlieferungen der Salmanticenſer Schule einen Commentar zur Geſammtſumma des hl. Thomas herzuſtellen, zur Vollendung brachte. (Vgl. Seraf. Razzi, Istoria degli uomini illustri del s. Ordine dei Predicatori, Lucca 1596, 305; Bañez in II, II, q. 1, a. 7 [ein kurzer Ueberblick über die Geſchichte der theologiſchen Schule von Salamanca]; Nic. Antonio, Bibl. hisp. nova I, 198 sq.; Quétif et Echard, Script. O. Pr. II, 256; Ehrle a. a. O. I, 174 ff.; Hurter, Nomenclat. liter., ed. 2, I, 45.) [Morgott.]

Meditation, ſ. Betrachtung.

Medler, Nicolaus, einer der niederdeutſchen Reformatoren des 16. Jahrhunderts, zu Hof im Voigtlande 1502 geboren, kam zu Wittenberg in das vertrauteſte Verhältniß zu Luther und Melanchthon, hielt daſelbſt ſchon als 20jähriger junger Mann bibliſche Vorleſungen, zog dann als

reisender Mathematicus und lutherischer Missionar durch Thüringen und Franken, weilte hierauf einige Zeit als Lehrer zu Eger in Böhmen, wendete sich von hier aus nach seiner Vaterstadt Hof, wo er die Stelle als Schulrector und Prediger erhielt, wurde zu Wittenberg 1535 Doctor der Theologie, 1536 Superintendent zu Naumburg, 1545 Superintendent zu Braunschweig, zog endlich 1551 nach Bernburg im Anhaltischen und starb daselbst nach wenigen Wochen mitten unter der Predigt. Medlers Leben war eine ununterbrochene Kette von Streit und Hader mit allen seinen Collegen und mit den sonstigen Lutheranern, welche vor ihm nicht ihre Kniee beugten. Selbst mit dem sogen. Bischof Amsdorf (s. d. Art.), den er zugleich mit Luther ordinirt hatte, gerieth er in Streitigkeiten. Mit dem Prediger Mohr zu Naumburg führte er einen leidenschaftlichen Krieg, weil Mohr nicht heftig genug auf den Papst und die Papisten schmähe. Wo er sicher war, pflegte er gerne Gewalt anzuwenden. Seiner zänkischen Frau lief er zuweilen im Hause mit einem blanken Degen nach. Einen prophetischen Blick kann man ihm jedoch nicht absprechen; wenn er über den Zustand der neuen Kirche Betrachtungen anstellte, so wurde ihm, wie er 1547 an Justus Jonas schrieb, bange bei dem Gedanken, wohin dieß alles noch führen werde. Seine Schriften sind verzeichnet bei Schamelius, Numburgum literatum, Lips. 1727, 19. 37; ein Briefwechsel findet sich in Epistolae Ph. Melanchthonis ad Nicol. Medlerum, cur. F. L. Danz, Jenaer Osterprogramm 1825. (Vgl. Döllinger, Reform. II, 74 ff.) [Schrödl.]

Meer (ים, θάλασσα) bedeutet in der heiligen Schrift jede größere Ansammlung von Wasser, sei es stehendes oder fließendes. Daher heißen so 1. das Weltmeer oder der Ocean, besonders im Plural ימים, maria (Gen. 1, 2. 10. Ps. 8, 9); 2. jeder begrenzte Theil des Meeres, z. B. das Mittelmeer (2 Sam. 22, 16); 3. Binnenseen, z. B. der See Genesareth (Marc. 2, 13); 4. große Flüsse, besonders der Nil (Nah. 3, 8) und der Euphrat (Jer. 51, 36), welche beide zur Zeit des Hochwassers eine unübersehbare Wasserfläche darstellen; 5. das große Wasserbecken im Tempel, das gewöhnlich „ehernes Meer" genannt wird. 6. In der Vulgata steht auch mare (und deßwegen „Meer" bei Luther) für Tarschisch oder Tartessus des Urtextes (z. B. Is. 23, 1).

1. Was den Ocean betrifft, so kennt die heilige Schrift denselben nur im Gegensatz zum Festland, ohne sich über die Ausdehnung und die Grenzen desselben auszusprechen. Sicher ist, daß die heiligen Verfasser nicht die darüber bei den alten Völkern bestehenden Irrthümer getheilt haben; denn wo man unrichtige Anschauungen hat finden wollen (z. B. Job 36, 30), ist ein dichterisches Bild als Darstellung des wirklichen Verhältnisses aufgefaßt worden. Die Stellen Ps. 71, 8. Zach. 9, 10 sind in dem Sinne zu verstehen, daß das „Festland" überall vom Meere begrenzt ist. Daher wird als Haupteigenschaft des Weltmeers in der heiligen Schrift dessen Unermeßlichkeit hervorgehoben (Eccli. 24, 39), und alle von dem Weltmeer hergenommenen Bilder beruhen auf den Vorstellungen von der Größe und der Gefährlichkeit desselben (Klagel. 2, 13. Job 7, 12). Damit hängt zusammen, daß für alles Unzählige der Sand am Meere (Gen. 22, 17) und für unbändige Wuth das Tosen des Meeres (Is. 57, 20) als Bild gebraucht wird. Was die Israeliten von den Beschwerden der Seefahrt kannten, zeigt Ps. 106, 23 ff.

2. Von Meeresabschnitten werden in der heiligen Schrift das mittelländische und das rothe Meer genannt. a. Das mittelländische Meer mußte den Bewohnern Palästina's der geographischen Lage nach das bekannteste sein und wird deßwegen auch kurzweg als „das Meer" bezeichnet (Jos. 19, 26. 1 Mach. 14, 34. Apg. 10, 6). Es führt im Gegensatz zu allen anderen bekannten Wasseransammlungen auch den Namen „großes Meer" (Num. 34, 6); der Lage nach heißt es „das hintere Meer" oder „das Westmeer" (Deut. 11, 24. Zach. 14, 8) und nach den nächsten Anwohnern „das Philistermeer" (Ex. 23, 31). Das Mittelmeer bildet die westliche Grenze des heiligen Landes. Am Strande desselben zieht sich südwärts von der sogen. tyrischen Leiter eine schmale, sandige Ebene hin, welche im Osten von den das Innere ausfüllenden Gebirgen begrenzt ist. Durch den im Carmel auslaufenden Höhenzug wird dieser Küstenstreifen in die nördliche Ebene von Acco und in die südliche Ebene Saron getheilt; die Fortsetzung der letztern, gewöhnlich nur die Sephela genannt, war philistäisches Gebiet. Zu biblischer Zeit war diese Meeresküste noch nicht so versandet wie jetzt; aber auch damals bot sie äußerst wenige Häfen und Landungsplätze. Im Alten Testamente wird als solcher nur Joppe (s. d. Art.) erwähnt, das sowohl für die Küstenschifffahrt nach Norden und Süden (2 Par. 2, 16) als für den Weltverkehr nach Westen (Jon. 1, 3) das wichtigste Emporium bildete (vgl. Richt. 5, 17). Daneben war Acco (s. d. Art.) ein vielbesuchter Handelsplatz; obgleich diese Stadt nie in den Besitz der Israeliten gelangt zu sein scheint, so gab doch der Busen von Acco dem Stamme Aser, zu dessen Gebiet er gehörte, Veranlassung, sich mit Seehandel zu beschäftigen (Richt. 5, 17). Immerhin erklärt es sich aus der Beschaffenheit der palästinensischen Mittelmeerküste, daß die Versuche, von Palästina aus einen Welthandel zu organisiren, einen Hafen am rothen Meer zum Ausgangspunkt nahmen (3 Kön. 9, 26 ff.; 22, 49). Zu neutestamentlicher Zeit waren es künstlich angelegte Häfen, welche den Verkehr auf dem mittelländischen Meere unterhielten; zu diesen gehörte vor Allem Cäsarea Palästinä (Apg. 23, 23; 25, 1. 13) und eine Zeitlang der Hafen auf der Höhe von Gaza. Bessere Gelegenheit, als zum Handel, bot die Küste zum Fischfang; was über den Fischreichthum des mittelländischen Meeres in der heiligen Schrift (Ez. 47, 10. Ps. 103, 25) erwähnt wird,

beruht gewiß auf Erfahrung. Von den einzelnen Theilen des Mittelmeers wird das adriatische Meer, ὁ Ἀδρίας, an der einen Stelle Apg. 27, 27 genannt und umfaßt daselbst (wie auch Jos. De vita sua 3) zugleich das jonische Meer. Das ägäische Meer ist Apg. 17, 14 verstanden, aber nicht genannt; dagegen wird Apg. 27, 17 der Syrten des libyschen Meeres gedacht. Der geringen Veränderung, welche Ebbe und Flut im mittelländischen Meere hervorbringen, ist es zuzuschreiben, daß diese Naturerscheinung in der heiligen Schrift gar nicht erwähnt wird.

b. Das rothe Meer hat seinen Namen nach der Bezeichnung mare rubrum in der Vulgata (zuerst Ex. 10, 19). Letztere stammt aus der Benennung ἡ ἐρυθρὰ θάλασσα in der Septuaginta, obwohl diese wahrscheinlich den bezeichneten Sinn nicht gehabt hat, sondern durch ein Mißverständniß aus ἐρυθραία θάλασσα entstanden ist. Das erythräische Meer begriff bei den Classikern das, was wir heute indischen Ocean nennen, nebst dem persischen und dem arabischen Meerbusen; das „rothe Meer" der Septuaginta und der Vulgata aber bedeutet bloß den letztgenannten Meeresabschnitt nordwärts von der Straße Bab-el-Mandeb. Der hebräische Name dafür ist יַם־סוּף, dessen Bedeutung unklar bleibt, weil סוּף nicht genau bestimmt werden kann. Sicher ist nur, daß damit Wasserpflanzen bezeichnet sind, unter welchen Ex. 2, 3. 5. Is. 19, 6 Papyrus oder Schilf zu verstehen ist. Ob nun יַם־סוּף deßwegen steht, weil die Israeliten da, wo sie zuerst das Meer sahen, die nämliche Pflanze, wie im Nil, wachsen fanden, oder weil das betreffende hebräische Wort „Seetang", fucus, oder weil es „Koralle" bedeutet, muß unentschieden bleiben, obwohl jeder dieser Gründe beim arabischen Meerbusen zutreffend sein würde. Daß aber dieser Meeresabschnitt wirklich verstanden ist, zeigt die andere Benennung יַם מִצְרַיִם, „ägyptisches Meer", dem noch eine „Zunge", d. h. ein Meerbusen zugegeben wird (Is. 11, 15). Der letztere kann nach dem Zusamenhange bloß der jetzige Busen von Suez, der frühere Sinus heroopolitanus sein, welcher mit dem Busen von Akaba, dem frühern Sinus aelaniticus, zu beiden Seiten der Sinai-Halbinsel den nördlichen Abschluß des arabischen Meerbusens bildet. Das rothe Meer ist eine ungeheure Erdspalte, welche vermuthlich durch Lostrennung des afrikanischen von dem asiatischen Continent entstanden ist. Die Tiefe desselben ist höchst bedeutend (bis zu 2271 m), und durch das Mißverhältniß der Breite (durchschnittlich 300 km) zu der siebenmal größern Länge (von Bab-el-Mandeb bis Suez 2140 km), sowie durch die Höhe und Steilheit der dicht an den Ufern aufsteigenden Gebirgseinfassung ist es gefährlichen, meist plötzlich einfallenden Stürmen ausgesetzt. Die Schifffahrt ist dadurch um so mehr gehindert, weil die Küste fast gar keine Häfen bietet, und weil den steilen Felsufern auf beiden Seiten bis zu bedeutender Entfernung Korallenbänke vorgelagert sind. Da das rothe Meer sein Wasser nicht durch Zufluß, sondern bloß aus dem indischen Ocean erhält, so zeigt Ebbe und Flut hier den für ein Binnenmeer ganz außerordentlichen Unterschied von 2 m. Diesen Charakter theilt vollständig oder in noch erhöhtem Maße der Golf von Akaba; ging doch in diesem Josaphats Flotte zu Grunde, ehe sie noch von Asiongaber auslaufen konnte (2 Par. 20, 37). Im älanitischen Meerbusen ist also die eigentliche Fortsetzung des rothen Meeres zu suchen, und wahrscheinlich erstreckte sich letzteres ursprünglich noch über den Golf hinaus durch die Erdspalte des Ghor bis an den Libanon. Verschieden davon ist der Busen von Suez, der nur in seinem südlichen Theil noch große Tiefe und gebirgige Ufer besitzt, nach Norden aber sich seicht in die niedrige Ebene verläuft. In der Vorzeit ging derselbe noch weiter nach Norden hinauf, und die Spur des versandeten Meerbettes legte schon den Pharaonen den Gedanken nahe, einen Kanal aus dem Golf bis in den Nil zu führen. Der Busen von Suez nun ist es, der wegen des Durchzugs der Israeliten classisch geworden ist. Sowohl aus dem Zusammenhang der Erzählung als aus dem natürlichen Thatbestand ergibt sich, daß nur hier ein solches Ereigniß möglich war. Ein Auszug aus Gosen auf dem Ex. 14, 2 angegebenen Wege konnte die Israeliten nur hierher bringen, und nur hier konnte die Trockenlegung den Hinüberzug möglich machen; an jeder andern Stelle des rothen Meeres, namentlich auch am Golf von Akaba, würden die Israeliten vor einem Abgrund gestanden sein, über den sie ohne Flügel nicht gelangen konnten. Wo nun die Israeliten durch das Meer gezogen sind, ist bis heute noch nicht endgültig festgestellt. Indeß sind solche locale Verhältnisse, wie Ex. 14, 3 vorausgesetzt sind, nur südlich von Suez zu finden, wo den Ausziehenden östlich das Meer, südlich und westlich das hohe Gebirge, im Rücken aber das ägyptische Heer den Weg verlegte. Aus der ihnen hiermit bereiteten Bedrängniß wurden die Israeliten durch ein Wunder des allmächtigen Gottes gerettet, welches von höchster pädagogischer Bedeutung für das zaghafte Hirtenvolk war. Denn ein Wunder wird Ex. 14, 21. 22 erzählt, und keine Art von Exegese kann aus der hier gegebenen Darstellung etwas Anderes herauslesen. Freilich hätte eine spätere Zeit auch ein natürliches Ereigniß in der Poesie wunderbar gestalten können, und dieß dürfte auf die Stellen Ps. 76, 18—20; 113, 3. 5, falls sie allein ständen, angewandt werden. Allein im Andenken des Volkes hat die fragliche Thatsache immer so fortgelebt, wie sie im Buch Exodus erzählt wird (Jos. 2, 10; 4, 24. 2 Esdr. 9, 11. Is. 43, 16; 51, 10; 63, 11. 1 Cor. 10, 1. 2. Hebr. 11, 29; Jos. Antt. 2, 16, 2), und gerade aus den meisten Erwähnungen derselben in der Poesie tritt uns dieselbe nüchterne Auffassung, wie dorther, entgegen (Ps. 65, 5; 73, 13; 77, 13; 105, 9; 113, 3. 5; 135, 13—16). Ist der Vorgang aber als ein wunderbarer dargestellt, so ist

es ebenso thöricht, aus natürlichen Bedingungen die Unmöglichkeit desselben nachweisen zu wollen, als natürliche Ursachen für denselben aufzusuchen. Das erstere hat der Wolfenbütteler Fragmentist versucht, ohne für den denkenden Leser etwas Anderes als hypothetische Schwierigkeiten geliefert zu haben. Daß dieselben in Wirklichkeit nicht vorhanden waren, haben besonnene Forscher, wie Robinson, Palästina I, 92 ff., längst nachgewiesen, und auch die nähere Kenntniß des Meeresbodens bei Suez hat eine ganz andere Beschaffenheit desselben gelehrt, als die von Reimarus postulirte. Was die zweite Erklärung betrifft, so kann auf die schon bei Eusebius (Praep. Ev. 9, 27, n. 35) referirte Angabe, wonach Moses die Ebbe abgewartet habe, die Aegypter aber von der Flut überrascht worden seien, ebenso wenig Gewicht gelegt werden, wie auf das oft angeführte Erlebniß des General Bonaparte, der bei Suez durch eine Furt geritten war und später von der Flut gefährdet wurde. An der Stelle, wo die Israeliten durchzogen, gibt es keine Furt, und auf einer Furt hätten auch die ägyptischen Kriegswagen nicht im Wasser untergehen können. Ob dann die Ebbe der übernatürlichen Wirkung zu Hilfe kam, ob eine schmälere Stelle des Meerbusens gewählt wurde u. dgl., sind Fragen ohne Belang, denn das natürliche Mittel, dessen sich die göttliche Allmacht bediente, ist Ex. 14, 21 bestimmt als starker Glutwind angegeben. Dieser trat unvermittelt ein, als Moses die Hand ausstreckte (ebd.), und hörte ebenso nach Moses' Willen, nicht nach natürlichem Verlauf der Dinge, wieder auf (V. 26. 27). Auch sonst bestätigen die Einzelheiten der Darstellung, daß eine Begebenheit erzählt werden soll, welche nach dem Wort des Apostels (Hebr. 11, 29) durch den Glauben und nicht durch natürliche Vorgänge zu Stande kam. Zu späterer Zeit ist der heroopolitanische Meerbusen nicht mehr in die heilige Geschichte eingetreten, wohl aber der älanitische. Der Besitz der beiden Häfen Aila und Asiongaber (s. d. Artt.) ward für Salomon Veranlassung, einen ähnlichen Welthandel nach Süden und Osten zu organisiren, wie die Phönicier einen solchen nach Westen betrieben (3 Kön. 9, 26—28; 10, 11. 22). Der Versuch ward von Josaphat erneuert, doch vermochte er, wie schon gesagt, den Gefahren des rothen Meeres nicht zu trotzen (3 Kön. 22, 49. 2 Par. 20, 36).

3. Die Binnenseen Palästina's, welche in der heiligen Schrift genannt werden und mit dem Jordanlauf in Verbindung stehen, sind der See Merom, der See von Genesareth und das todte Meer. Vermuthlich sind dieß die Reste des Meeresarmes, welcher sich sonst vom Golf von Akaba bis an den Libanon erstreckte und entweder durch säculare oder durch vulkanische Hebung in der heutigen Arabah vom rothen Meere abgeschnitten wurde. Hierfür spricht besonders die Thatsache, daß das Ghor oder Jordanthal tief unter dem Spiegel des mittelländischen Meeres liegt, und daß zwischen dem todten und dem rothen Meer eine hochansteigende Wasserscheide vorhanden ist. Die drei genannten Seen sammt dem Jordan können daher nur soviel Wasser enthalten, als durch Schmelzen des Schnees auf dem Antilibanon und den Gebirgen zu beiden Seiten des Jordan herbeigeschafft und nicht durch Verdunstung aufgezehrt wird. Da die Wirkungen dieser beiden Factoren nicht immer im Gleichgewicht stehen, so muß der Wasserstand der Seen, wie des Jordans, naturgemäß ein schwankender sein (s. d. Art. Jordan). Diese Voraussetzung bestätigt besonders a. der See Merom. Mit diesem Namen wird im biblischen Sprachgebrauch gewöhnlich das kleine Wasserbecken bezeichnet, welches der Jordan kurz nach seiner Zusammensetzung aus den Quellflüssen durchströmt. Ob aber dieser Name auf den bezeichneten See richtig angewendet ist, bleibt fraglich. Die heilige Schrift erwähnt Jos. 11, 5—7 מֵי־מֵרוֹם, aquae Merom, ohne den Begriff eines Sees hervorzuheben, so daß auch an einen Bach oder Fluß gedacht und Merom als Name derjenigen Ortschaft betrachtet werden könnte, welche sonst Meron (LXX Μαρὼν, Lag. Μεῤῥὼν) hieß. Da aber Josephus (Antt. 5, 5, 1) die „Wasser Meroms" bestimmt als λίμνη bezeichnet, und da die Nachbarschaft des in Rede stehenden Sees zu den verschiedensten Zeiten als Kriegsschauplatz hat dienen müssen, so ist die gewöhnliche Auffassung jedenfalls berechtigt. Der Name Merom hat demnach die nämliche Bedeutung wie der heutige Name el-Huleh. Letzterer wird doppelt angewendet, sowohl für den See selbst (Bahr-el-Huleh) als für die nördlich davon liegende Ebene (Ard-el-Huleh). Die Grenze zwischen beiden Theilen ist nämlich nicht genau zu bezeichnen, da je nach der Jahreszeit und dem dadurch bedingten Wasserstande der See sich nordwärts mehr oder weniger weit erstreckt. Josephus hat für letztern den Namen λίμνη Σεμεχωνῖτις (Niese Σεμαχωνῖτις, sonst Σαμαχωνῖτις), der mit dem talmudischen מֵי סִבְּכָא oder יַמָּה שֶׁל סִבְכֵי zusammenfällt. Dieser See ist ein mit der Grundlinie nordwärts gerichtetes gleichschenkliges Dreieck, je nach dem Wasserstand 5—6 km lang und breit und 3—5 m tief, schlammig und schilfig, aber trotzdem reich an Fischen. Den Uebergang in die Ebene vermitteln nordwärts weite Moräste mit Papyrus und Schwertlilien, die in der heißen Jahreszeit austrocknen. In der Ard-el-Huleh war es, wo Josue den König Jabin von Asor und dessen Verbündete schlug (Jos. 11, 1 ff.). Nicht weit südlich vom See geht die oft genannte Jacobsbrücke über den Jordan und erleichtert den Verkehr von Jaffa nach Damascus.

b. Ueber den See von Genesareth oder das galiläische Meer s. d. Art. Genesareth.

c. Das todte Meer, der bekannte Binnensee, in welchem der Jordan sein Ende findet, hat diesen Namen erst in römischer Zeit erhalten (Pausan. V, 7, 3; Justin. 36, 3, 6), weil die Beschaffenheit desselben kein thierisches oder pflanzliches Leben möglich macht, und so ist die Benennung auch an

der einen Stelle Jos. 3, 16 in die Vulgata gekommen. Sonst heißt dieses Wasserbecken bei griechischen und römischen Schriftstellern nach dem häufigen Vorkommen des Erdpechs Lacus asphaltites. Die heilige Schrift nennt den See gewöhnlich יָם מֶלַח, das Salzmeer, LXX ἡ θάλασσα ἡ ἁλυκή, Vulg. nur einmal mare salis (Gen. 14, 3), sonst immer mare salsissimum (Num. 34, 3. 12). Außerdem heißt er in der Bibel auch, seiner Lage entsprechend, יָם הָעֲרָבָה, das Meer an der Arabah (Deut. 4, 49. 4 Kön. 14, 25, auch Ez. 47, 8), Vulg. mare solitudinis, oder unter Verbindung zweier Namen יָם הָעֲרָבָה יָם הַמֶּלַח, mare deserti, quod est salsissimum (Deut. 3, 17. Jos. 3, 16; 12, 3). In späteren Büchern steht dafür הַיָּם הַקַּדְמוֹנִי, das vordere oder östliche Meer, im Gegensatz zu dem hintern oder westlichen, d. h. dem mittelländischen Meere (Ez. 47, 18. Joel 2, 20. Zach. 14, 8). Nur in dem apocryphen vierten Buch Esdras (5, 7) steht auch der von der Nachbarschaft hergenommene Name mare Sodomiticum, und heute heißt er bei den Arabern Bahr Lut, „Lots Meer". Der so benannte Binnensee ist immer als eine der merkwürdigsten Stellen auf Erden betrachtet worden. Zwar ist nicht alles richtig, was fromme oder dichterische Uebertreibung vom todten See erzählt, aber auch die wissenschaftlich festgestellten Thatsachen müssen das höchste Interesse erregen. Besonders auffallend sind die tiefe Lage und der große Salzgehalt dieses Sees. Durch die genau ausgeführten Messungen des nordamerikanischen Lieutenants Lynch ist festgestellt, daß der Spiegel des todten Meeres bei mittlerem Wasserstande 394 m unter dem Spiegel des Mittelmeers liegt. Der See füllt nämlich die tiefste Stelle der großen Einsenkung aus, welche gleich unterhalb des Sees Merom beginnt und erst in stetiger Vertiefung sich bis zum todten See, dann über denselben hinaus bis zu der die Arabah durchsetzenden Wasserscheide erstreckt. Wegen einer solchen tiefen Lage herrscht im Bereich des todten Meeres eine außerordentliche Wärme, welche die Verdunstung im höchsten Maße befördert. Obgleich daher demselben von Norden durch den Jordan, von Osten durch den Arnon und den Sared, außerdem an allen Seiten durch kleinere Flüsse große Wassermengen zugeführt werden, so bleibt es doch, die jährlichen Schwankungen abgerechnet, auf demselben Niveau, weil diese Wassermengen nur die Folgen der Verdunstung aufzuheben vermögen. Auch die tiefe Lage des Sees und die davon abhängige Lage des Sees Genesareth scheinen lediglich Folge der Verdunstung zu sein, welche im ganzen Ghor eintrat, nachdem der frühere Meeresarm vom Golf von Akaba abgetrennt war. Aus der nämlichen Ursache muß auch der hohe Salzgehalt des todten Meeres hergeleitet werden. Die gesammte Masse fester Bestandtheile, welche der abgeschnittene Meerestheil enthielt, ist jetzt durch jahrtausendlange Niederströmung vom Antilibanon her in das eine tiefste Becken zusammengeflößt worden. Zwar liegt auch am Südwestufer des Sees ein Steinsalzberg, allein die Ablaugung desselben reicht nicht hin, um den gewaltigen Salzgehalt zu erklären, den das Seewasser besitzt. Dasselbe ist nämlich eine vollständig gesättigte Salzsole, welche 25 Procent fester Bestandtheile enthält und ein specifisches Gewicht von 1,166 aufweist, so daß der menschliche Körper im todten Meer nicht mehr einsinkt. Die salzigen Bestandtheile des Wassers sind vorzugsweise Chlorverbindungen, wie auch im gewöhnlichen Meerwasser, nur viel concentrirter als in diesem; daher äußert das Wasser eine überaus zerstörende Wirkung auf alles organische Leben, sowie auf die Metalle. Keine Pflanze kann gedeihen, soweit der Wellenschlag des todten Meeres reicht, und kein Fisch lebt in seinem Becken; diejenigen Fische, welche der Jordan hineinflößt, schwimmen sehr bald getödtet auf der Oberfläche. Daß auch kein Vogel hinüberfliegen könne, ist eine ebenso alte Fabel, als daß der See erstickende Schwefeldünste aushauche; beide Vorkommnisse sind zufälliger Natur, insofern mitunter die Hitze und der gesteigerte Wasserdunst den Vögeln das Fliegen erschwert, und insofern an der Stelle, welche die europäischen Pilger gewöhnlich zuerst betreten, eine Quelle rinnt, aus welcher Schwefelwasserstoff frei wird. Häufig schwimmen große und kleine Asphaltklumpen im Wasser, welche wahrscheinlich aus einem Lager auf dem Seeboden stammen. Wohin die Wirkung des Salzwassers sich nicht erstreckt, und wo demnach sich keine Salzkruste ablagern kann, da zeigen auch die Ufer des todten Meeres üppige Vegetation, und fröhlicher Vogelgesang belebt die blühenden Gesträuche. Freilich ist diese Zierde auf wenige Stellen beschränkt, weil der See zum größten Theil durch steil aufsteigende und dicht an's Ufer herantretende Felswände eingeschlossen ist. Dieselben gehören zu einem 700—800 m hohen Tafellande, in welches die Jordanspalte eingerissen ist, und welches selbst durch eine Reihe von tiefen, nach dem See hin geöffneten Schluchten oder Wadis zerrissen ist. Durch diese Gebirgsbildung ist auch die Gestalt des Sees bedingt. Derselbe bildet ein 76 km langes und durchschnittlich 12 km breites Oval, welches im Süden durch eine von Osten eintretende Halbinsel, el Lisan (die Zunge) genannt, bis auf 3,5 km verengert und so in zwei ungleiche Hälften getheilt ist. Das nördliche Becken von 50 km Länge ist durchschnittlich 329 m, an einer Stelle 399 m tief, und der aus Sand bestehende Boden des Sees bildet demnach (394 + 329 = 723 m) die tiefste bekannte Stelle auf dem Erdboden. Dagegen ist das südliche Becken von 15 km Länge und 12 km Breite nirgends über 3,5 m, an vielen Stellen kaum 2 m tief und bildet so eine seichte Lagune, die sogar im südlichen Drittel quer durchritten werden konnte. Diese auffallende Verschiedenheit hängt offenbar mit der Entstehung des Sees zusammen: das nördliche Becken hat einen vorgeschichtlichen, das südliche einen geschichtlichen

Urſprung. Man kann noch oft ſagen hören, die heilige Schrift lehre, daß das todte Meer die Stelle der gottloſen Städte Sodom, Gomorrha, Adama und Seboim (Deut. 29, 23) einnehme, welche nach Gen. 19, 24 von Gott durch Feuer vertilgt wurden. Wie man ſich nun auch die Möglichkeit denken mag, daß in einer Thalſpalte von 700 m Tiefe unter dem Meeresſpiegel Städte gelegen ſeien, oder daß der Jordan aus dieſer Tiefe herauf das rothe Meer erreicht habe, ſo iſt es doch ſicher, daß die heilige Schrift die Lage der fraglichen Städte, welche mit dem Gen. 13, 10 zuerſt genannten Segor eine Pentapolis bildeten (Weish. 10, 6), nicht an die Stelle des todten Sees verlegt. Nur die Phantaſie gutmüthiger Pilger konnte unter tropiſcher Sonnenglut ſich einbilden, noch die Trümmer der zerſtörten Städte unter dem Waſſerſpiegel aufragen zu ſehen. Im Neuen Teſtament iſt beſtimmt geſagt, daß Sodom und Gomorrha in Aſche gelegt, nicht daß ſie in einen See verwandelt ſeien (2 Petr. 2, 6). Noch im 2. Jahrhundert v. Chr. war die Stätte, welche die Pentapolis getragen, als eine ſolche bekannt, deren Erdboden wüſte lag und keine Früchte zeitigte, und auf der ſich eine Salzſäule als Mahnung an das Unglück von Lots Weib erhob (Weish. 10, 7). So war die nämliche Stelle auch ſchon den Propheten einer frühern Zeit bekannt; Sophonias beſchreibt ſie als „Dornhecken, Salzgruben und ewige Wüſte“ (2, 9). Dieß iſt ganz dem Bericht entſprechend, wonach Gott der Herr die in Rede ſtehenden Städte ſammt ihrer Umgebung und Bewohnerſchaft „umkehrte“ (הָפַךְ, κατέστρεψε, subvertit; Gen. 19, 25. Am. 4, 11), d. h. zerſtörte, wie Jon. 3, 4 ſicher lehrt. Daß man die Reſte der zerſtörten Städte zu altteſtamentlicher Zeit immer vor Augen hatte, zeigen ſolche Stellen, wie Iſ. 13, 20—22, wo die Wirkungen des in V. 19 gebrauchten subvertit geſchildert ſind. Bei der Klarheit dieſer Darſtellungen wäre es ſchwer begreiflich, wie man der heiligen Schrift die angegebene Auffaſſung zuſchreiben konnte, wenn nicht die Stelle Gen. 14, 3 den Grund des Mißverſtändniſſes erkennen ließe. Hier hat ſchon die Septuaginta durch den Ausdruck αὕτη ἡ θάλασσα τῶν ἁλῶν (wie auch V. 3. 8. 10 durch die Ueberſetzung κοιλὰς ἁλυκὴ) denſelben Irrthum nahe gelegt, wie die deutſchen Ueberſetzungen, „welches jetzt das Salzmeer iſt“. Der hebräiſche Text läßt dieſe Ueberſetzungen nicht zu, da in ihm ſteht הַיָּם הַמֶּלַח, „welches jetzt Salzmeer iſt“, d. h. welches jetzt zum Salzmeer gehört. Dieß gilt nun nicht von Städten, ſondern von dem Thale Siddim oder, wie die Vulgata hat, dem Waldthal (Symm. Theod. τῶν ἁλσῶν). Hätten die verworfenen Städte in dieſem Thale gelegen, ſo wäre es richtig, daß man die Stelle derſelben unter dem Waſſerſpiegel ſuchen müßte. Allein die fünf Könige der genannten Städte ſtießen in dieſem Thale mit ihren Mannſchaften zuſammen, offenbar weil es ein bequemer Sammelplatz war und mitten zwiſchen den Städten lag, welche nach allgemeiner Regel auf den Höhen errichtet waren. Von dieſem Thal ſagt nun Gen. 14, 10 gelegentlich, es habe viele בְּאֵרֹת חֵמָר, Asphaltquellen, gehabt; der Boden war alſo mit brennbaren Stoffen geſchwängert. Als nun Feuer vom Himmel fiel und die Städte zerſtörte, gerieth auch die dazwiſchen liegende petrolhaltige Niederung in Brand, ſo daß Abraham, als er Sodom und Gomorrha und die (ſüdlich gelegene) Niederung überſchaute, „einen Rauch aus der Erde aufſteigen ſah, wie Rauch aus einem Ofen“ (Gen. 19, 28). Ein Ergebniß dieſes Vorganges kann geweſen ſein, daß der Boden des Waldthals tiefer gelegt wurde, und daß nun der Salzſee ſich über die ausgebrannte Fläche nach Süden hin erweiterte. Da freilich die heilige Schrift dieß nicht ausdrücklich ſagt, ſo bleibt nicht ausgeſchloſſen, daß eine ähnliche Kataſtrophe zu ſpäterer Zeit, während die Israeliten in Aegypten lebten, eintrat. Jedenfalls iſt das ſeichte ſüdliche Becken des todten Sees das ehemalige Thal Siddim, und ſo iſt die Angabe Gen. 14, 3 als richtig zu verſtehen: zu Moſes' Zeiten war das Thal, in welchem zu Abrahams Zeiten ſich Kriegerſchaaren ſammelten, Salzſee. Die Lage der fünf Städte muß demnach auf den Ufern rings um die ſüdliche Lagune herum geſucht werden. Geleitet von dem noch heute fortlebenden Namen Usdum hat der franzöſiſche Gelehrte de Saulcy unbedenklich die Reſte cyklopiſcher Mauern und rechtwinkliger Bauwerke, welche ſich auf dem ſüdweſtlichen Ufer des todten Sees finden, als die Ruinen derſelben Stadt erklärt, in welcher einſt unzüchtige Greuel verübt wurden. Mit weniger Wahrſcheinlichkeit ſuchen engliſche und amerikaniſche Forſcher die Stelle der fünf Städte am Nordende des todten Meeres (Palest. Explor. Fund 1879, 15. 99. 144; 1881, 277); alle aber kommen darin überein, daß nicht der Boden des todten Meeres die ehemalige Stelle derſelben bezeichnet. Den Ausgangspunkt bei dieſer Unterſuchung muß das nicht mitzerſtörte Segor bilden, nach deſſen Lage die Poſition von Sodom auf Grund von Gen. 19, 15 und 23 zu ermitteln iſt. Die Reſte dieſer kleinen Stadt ſuchen die Einen bei dem heutigen Zuera im Süden, die Anderen bei Schugeirah im Norden des todten Sees. Der Zuſammenhang der Darſtellung im 14. Kapitel der Geneſis ſpricht für die erſte Annahme, die auch bei Deut. 34, 3 nothwendig wird; die Unklarheit in Gen. 13, 10 muß durch die durch die Peſchittho angegebene Correctur von צֹעַר in צֹעַן gehoben werden.

4. Das eherne oder kupferne Meer (הַיָּם, מִיצָק, mare fusile) war ein großer Waſſerbehälter, welchen Salomon in ſeinem Tempel ſtatt des für die Stiftshütte Ex. 30, 18 vorgeſchriebenen Waſchbeckens anbringen ließ. Es war gegoſſen aus dem Erz oder Kupfer, welches David „von Thebath und Chun, Städten Adarezers“, des Königs von Soba, weggeführt hatte (1 Par. 18, 8). Die Beſchreibung dieſes „Meeres“ ſteht 3 Kön. 7, 23

bis 26; 2 Par. 4, 2—5). Hiernach war es kreisrund mit einem Durchmesser von 10 und einer Höhe von 5 Ellen (5,25 und 2,62 m); die Dicke betrug eine Handbreite (0,09 m). Der Umfang ist hiernach leicht zu berechnen und ist deßwegen a. a. O., wie auch bei Josephus (Antt. 8, 3, 5), nicht angegeben. Der Inhalt betrug 2000 oder nach der jedenfalls incorrecten Stelle 2 Par. 4, 5 sogar 3000 Bath (787 oder 1180 hl). Hiernach kann auf die weitere Gestalt des Beckens geschlossen werden. Josephus (a. a. O.) bezeichnet dieselbe als halbkugelförmig; dieß ist aber nicht möglich, weil es dann die angegebene Masse von Flüssigkeit nicht hätte aufnehmen können. Nur wenn es cylinderförmig gestaltet war, paßt der im Königsbuch angegebene Inhalt. Unterhalb des obern Randes verengerte es sich etwas, so daß der Umfang an dieser Stelle äußerlich nur 30 Ellen (15,75 m), nicht, wie die Kreisrechnung fordert, 32,43 Ellen (17,01 m) betrug; hierdurch kam die Gestalt eines lilienförmigen Bechers zu Stande (3 Kön. 7, 26). An der eingezogenen Stelle umgaben die äußere Wandung zwei Reihen gegossener Coloquinten (sculpturae striatae), deren zehn auf eine Elle gingen (so der schwierige hebräische Text abweichend von der Vulgata). Das Ganze stand auf gegossenen Rindern, zu dreien nach jeder Himmelsgegend, deren Häupter auswärts gekehrt waren. Unter diesen sind dem Text gemäß nicht architektonisch behandelte Stierköpfe, sondern ganze Gestalten zu verstehen; es war das eigentliche Opferthier und die Zahl der israelitischen Stämme gewählt. Von einer Basis unter den Stiergestalten wird nichts erwähnt. Wie das Becken gefüllt und wie es geleert wurde, wissen wir nicht; denn der Versuch, statt der Coloquinten in V. 24 Hahnen unter dem obern Rande nachzuweisen (Schnedermann, Die BB. Sam. und der Könige, Nördlingen 1887, z. d. St.), scheitert schon an innerer Unwahrscheinlichkeit. Ebenso wenig sind Andeutungen gegeben, wie die Priester, welche darin Hände und Füße zu waschen hatten, dieß bewirkten. In der angegebenen Gestalt stand das eherne Meer nur bis zur Zeit des Königs Achaz im Tempel; dieser ließ das Becken auf einen steinernen Unterbau setzen und das Erz der Rinder anderweitig verwenden. Das Wasserbassin selbst ward bei der Zerstörung Jerusalems den Chaldäern zur Beute (4 Kön. 25, 13); daß es unter Cyrus den Juden wieder ausgeliefert worden sei, wird 1 Esdr. 1 nicht berichtet.

5. Die Setzung des Appellativums „Meer" für den Eigennamen Tarteſſus (תַּרְשִׁישׁ) beruht auf einem Irrthum, den mehrere der alten Uebersetzer theilen. Schon die Septuaginta schreiben Is. 2, 16 πᾶν πλοῖον θαλάσσης für כָּל־אֳנִיּוֹת תַּרְשִׁישׁ, und das Targ. Jon. hat Jon. 1, 3 לְיַמָּא für לְתַרְשִׁישׁ, ebenso Is. 23, 1. 14; 60, 9 u. s. In der Vulgata findet sich die entsprechende Uebersetzung noch viel öfter, z. B. Is. 23, 1 אֳנִיּוֹת תַּרְשִׁישׁ, naves maris, 10 בַּת־תַּרְשִׁישׁ, filia maris, 66, 19 אֶל־הַגּוֹיִם תַּרְשִׁישׁ פּוּל, ad gentes in mare, in Africam etc. Hierüber schreibt der hl. Hieronymus (Comm. in Is. 2, 16): Hebraei putant lingua propria mare Tharsis appellari, quando autem dicitur iam, non Hebraico sermone appellari, sed syriaco. Comm. in Jon. 1, 3: Porro Hebraei Tharsis mare dici generaliter autumant secundum illud: In spiritu vehementi conteres naves Tharsis, i. e. maris. Letztere Bemerkung gibt den Grund der irrthümlichen Auffassung an. In der heiligen Schrift wird nämlich die Bezeichnung אֳנִיּוֹת תַּרְשִׁישׁ, Tarsis- oder Tarteſſusſchiffe, wie bei uns der Name „Ostindienfahrer", ganz allgemein für Seeschiffe oder große Schiffe gebraucht. Demnach steht das Wort auch 2 Par. 9, 21 von Schiffen, deren Bestimmung eine von Tarteſſus diametral verschiedene war; um dieß zu rechtfertigen, konnte man wohl auf die irrthümliche Erklärung verfallen. [Kaulen.]

Megiddo, der hebräische Name für Mageddo, s. d. Art.

Mehrerau (Augia major), ehemaliges Benedictinerkloster, jetzt Cistercienserstift in Vorarlberg am Ufer des Bodensees, liegt an der Stelle, wo um 610 der hl. Columban (s. d. Art.) mit seinen Genossen landete. Sie trafen daselbst ein altes, der hl. Aurelia geweihtes Kirchlein, welches aber damals dem Götzendienste diente, und ließen sich bei demselben nieder. Der hl. Gallus hielt bei Anlaß eines heidnischen Festes eine Predigt und warf nach derselben die Götzenbilder in den See. Darauf weihte Columban das Kirchlein auf's Neue ein. Nachdem die Missionare drei Jahre lang an diesem Orte gelebt und gewirkt hatten, wurden sie durch den alamannischen Herzog Gunzo vertrieben; einige Mönche jedoch, die sich ihnen angeschlossen hatten, blieben zurück; die Oberleitung derselben übernahm später wieder der hl. Gallus. Auch eine klösterliche Genossenschaft von Jungfrauen entstand unter der Leitung der hl. Haberilia, welche durch Columban zum Christenthum bekehrt worden war. Aus der Folgezeit ist über die Geschichte des Mannsklosters nichts überliefert; nur die Namen einiger Aebte werden später erwähnt. Im J. 1079 sandte Abt Wilhelm von Hirschau den Mönch Gottfried mit mehreren Genossen, um dem gesunkenen Stifte innerlich und äußerlich aufzuhelfen. Graf Ulrich VIII. von Bregenz ließ 1097—1098 das Kloster neu aufbauen. Das bisher noch arme Stift nahm nun bald so an Einkünften zu, daß bereits 1249 eine päpstliche Bulle 65 größere Besitzungen aufzählen konnte, darunter 8 Pfarreien. Später kamen noch 6 weitere Pfarreien hinzu. Zu Anfang des 12. Jahrhunderts starb ein Mönch des Klosters Namens Merbod als Pfarrer von Alberschwende den Martyrtod und wird bis heute als Seliger verehrt. Im J. 1245 wurde das Stift, welches auf päpstlicher Seite stand, von den Anhängern Konrads IV. überfallen, geplündert und niedergebrannt, bald darauf aber vom Grafen von Montfort und Anderen wieder

aufgebaut. Zur Zeit der Reformation war Mehrerau entschieden der Neuerung abhold und erwarb sich große Verdienste um die Erhaltung des katholischen Glaubens in der Umgegend, besonders auch im Bregenzerwalde. Der 30jährige Krieg brachte das Stift an den Rand des Unterganges. Zuerst erwies es fast zahllosen Flüchtlingen seine Gastfreundschaft, dann wurde es von den Schweden geplündert (1647). Nach dem Schwedenkriege begann in der Mehrerau neues Leben. Verschiedene Mitglieder waren auch literarisch thätig, so der Prior Franz Ramsperg, der eine Geschichte des Klosters schrieb; Apronian Hueber (Beiträge zu Pez, Herrgott ꝛc.); Langenauer, Höllbok und Cabalzar (ascetische Werke); Abt Franz Pappus von Trutzberg (theologische Werke). Letzterer begann 1738 den Bau der neuen Kirche, und Abt Johannes VI. (1774—1781) ließ mit Aufwand der letzten Mittel und fremder Hilfe das jetzige Conventsgebäude aufführen. Schon unter Kaiser Joseph II. drohte dem Stifte die Aufhebung, ward aber erst durch die Regierung von Bayern, an welches Vorarlberg gekommen war, im J. 1806 wirklich ausgeführt. Die Conventualen mußten das Kloster verlassen, die Kirche wurde abgebrochen und zum Hafenbau von Lindau verwendet, die Bibliothek theils verbrannt, theils verschleudert; das Klostergebäude, welches der Königin von Bayern als Geschenk angeboten, aber von ihr abgelehnt wurde, kam in Privathände.

Im J. 1841 war das Cistercienserkloster Wettingen im Kanton Aargau aufgehoben worden. Der Abt Leopold suchte für seinen Convent eine neue Heimat und fand sie in dem verlassenen Mehrerau. Er erwarb durch Kauf die Gebäulichkeiten und siedelte sich mit Erlaubniß des Kaisers Franz Joseph und Genehmigung des heiligen Stuhles in Mehrerau an. Am 18. October 1854 wurde der Cistercienserconvent feierlich eröffnet. Der jüngste Conventual des frühern Benedictinerstifts F. Martin Fritsch eilte herbei, um Zeuge der Erfüllung seines sehnlichsten Wunsches, der Wiederherstellung des Klosters, zu sein. Abt Leopold ließ die Kirche wieder aufbauen, und sein Nachfolger Martin Reimann (1864—1878) vollendete den Thurmbau. Der jetzige Abt Maurus Kalkum (seit 1879) zierte die Kirche mit zahlreichen Wandgemälden und stilgerechten Altären, stattete den Kreuzgang mit einer Reihe von Glasgemälden aus, erweiterte das Gebäude des Studentenconvicts und erbaute für letzteres eine herrliche dreischiffige Kapelle. Unter ihm wurde das Kloster Marienstatt in Nassau wiederhergestellt und im August 1888 durch Conventualen von Mehrerau besetzt. Aus den letzteren wurde 1890 der bisherige Prior Dominicus Willi zum Abte von Marienstatt ernannt. Mehrerau zählte Ende 1891 32 Priester, 14 Cleriker und Novizen und 20 Laienbrüder. Der Prälat führt den Titel Abt von Wettingen und Prior von Mehrerau. Derselbe steht an der Spitze der schweizerisch-deutschen Cisterciensercongregation. Seiner Visitation unterstehen die Abtei Marienstatt und die Frauenklöster Eschenbach, Frauenthal, Magdenau und Wurmsbach. Mit dem Stifte ist ein Gymnasium und eine Realschule verbunden mit ungefähr 200 Studenten aus verschiedenen Staaten. Die Zöglinge wohnen sämmtlich im Convict. (Vgl. Merkle-Waizenegger, Vorarlberg, Innsbruck 1839, II, 281 ff.; Seb. Brunner, Ein Benedictinerbuch, Würzb. o. J., 10 ff.; Ein Cistercienserbuch 453 ff.) [G. Mayer.]

Meichelbeck, Karl, O. S. B., Kirchenhistoriker, wurde am 29. Mai 1669 zu Oberndorf im Allgäu, Diöcese Augsburg, von dürftigen Eltern geboren. In der Taufe erhielt er den Namen Johann Georg, der erst im Orden in den Klosternamen Karl umgewandelt wurde. Der Vater, Seiler seines Geschäfts, brachte den muntern Knaben, als er acht Jahre alt war, am Tage des hl. Laurentius 1677 in das Stift Benedictbeuern, um ihn daselbst Latein und Musik lernen zu lassen. Schon hier machten sich seine glücklichen Anlagen bemerklich. Nach vier Jahren ging er mit dem Lobe eines vielversprechenden Schülers an's Gymnasium nach München und legte die Studien daselbst mit Auszeichnung zurück. Die Herbstferien brachte er meist in Benedictbeuern zu; hier trat er auch am 5. October 1687 in den Orden des hl. Benedict, machte im Kloster Priesling unter Leitung des P. Aegidius Kibler von Andechs sein Noviciat und legte am 21. December 1688 die Ordensgelübde ab. Hierauf studirte er in Scheyern zwei Jahre die Philosophie, dann seit 1691 an der Universität Salzburg die Theologie und das Kirchenrecht und empfing 1694 zu Augsburg die heilige Priesterweihe. Im J. 1696 wurde er Bibliothekar in Benedictbeuern. Als der Fürstbischof von Freising, Johann Franz von Ecker, im Herbst 1697 eine lateinische Schule in Freising errichtete, die er mit Mönchen des Benedictinerordens besetzte, wurde der junge P. Karl an diese Schule für die Syntax berufen; er lehrte in Freising vier Jahre Latein und Griechisch und genoß die Freundschaft und das Vertrauen seines Fürstbischofs. Dann folgte er dem Rufe nach Kloster Rott am Inn, um dort in dem neuerrichteten gemeinsamen Studium der bayerischen Benedictinercongregation die Philosophie zu lehren. Es währte indeß nicht lange, bis er zum Lehrstuhl der Theologie in Benedictbeuern überging, den er mit Auszeichnung bekleidete. In diese Zeit fallen seine Exercitationes philosophicae XI publicis disputationibus expositae, 1702—1705, und Exercitationes theologicae VI, 1705—1709. Im J. 1708 empfing er vom Orden den ehrenvollen Auftrag, die von Abt Gregor von Scheyern begonnenen und von P. Guettrather bis 1698 fortgeführten Annalen der bayerischen Congregation fortzusetzen, und gab deßhalb seine Professur vorläufig auf. Bald wurde er in die Geschäfte der Congregation hereingezogen und zu ihrem notarius publicus ernannt; es konnte also an eine

Wiederaufnahme seines Lehramtes nicht mehr gedacht werden. Er unternahm auch die höchst mühevolle Arbeit, das durch die Länge und die Unbilden der Zeit völlig zerstreute und in Unordnung gerathene Archiv des Klosters Benedictbeuern zu ordnen; es geschah in nicht weniger als 431 Kisten, wozu er ein genaues, kritisches und mit gelehrten Anmerkungen versehenes Verzeichniß in 4 Bänden anfertigte. Sein Ruf wuchs, allenthalben wurde sein Name mit Achtung genannt. Gerne indeß kehrte er zuweilen zu seinen theologischen Studien zurück, wie solches eine Schrift beweist, die er in Veranlassung der Apostasie eines Mönches 1709 veröffentlichte (Gründliche und genaue Besichtigung jener aus allerhand liederlichen lutherischen rostigen Trümmern armselig zusamm geschweißten Stich- und Schneidlosen Sensen, welche nicht unlängst wider den Acker der allein selig machenden catholischen Kirchen aus der liederlichen Rüstkammer Lutheri so grimmig als einfältig hervorgezogen Josephus Dominicus von Senso, Gelübds und Religions vergessener Mönch, und dermalen verweibter Pastor und Pfarrer zu Darmscheim in Würtemberg, nun aber an dem Felsen der wahren Kirchen und heiligen Vätern probiret und zertrümmert, München 1709). In die nämliche Zeit fällt seine Schrift: Leben, Leiden, Tod, Erhebung und Gnadenreiche Guthätigkeit der großen hl. Martyrin Anastasia, dero hochschätzbareste Reliquien in dem Jahr Christi 1035 in das uralte Stift und exemte Closter Benedictbeuern versetzet worden, und noch allzeit mit scheinbaren Wunderzeichen alldorten leuchten, München 1710. Im J. 1712 sandte ihn sein Kloster in einer höchst wichtigen Angelegenheit, die lange zwischen Freising und München geschwebt hatte und nun schließlich an den römischen Hof gewiesen worden war, als Agenten nach Rom; hier langte er am 24. October an und entledigte sich seines Auftrages so glücklich, daß die Sache schon im April 1713 zu Gunsten des Klosters entschieden ward. Der Aufenthalt in Rom wirkte nicht nur in hohem Grade befruchtend auf seinen Geist, sondern gab ihm auch Gelegenheit, in den dortigen Bibliotheken manchen willkommenen Schatz für die Wissenschaft zu heben. Im J. 1719 folgte er einer Einladung des Fürstabtes Rupert von Kempten, der ihn zu seinem geistlichen Rath zu erheben und bei sich zu behalten wünschte. Meichelbeck indeß lehnte den ehrenvollen Antrag ab, ebenso 1720 den des Abtes von Fulda, die Geschichte des Klosters Fulda zu schreiben. Im J. 1722 rief ihn Fürstbischof Johannes Franz von Freising als wirklichen geistlichen Rath und Historiographen an seinen Hof; kurz vorher hatte auch der Abt von Kempten ihm das Diplom als geistlichem Rath zugestellt. Die Absicht des Fürstbischofs bei jener Berufung war, daß Meichelbeck die Geschichte seines Stiftes Freising schreiben sollte. Er hatte ihm diese Aufgabe seit 1709 beständig vorgehalten; als die zehnte Säcularfeier des Bisthums Freising bevorstand, sollte der Plan verwirklicht werden. Binnen nicht ganz zwei Jahren war der erste Band fertig; er erschien unter dem Titel Historia Frisingensis, tomus I (724—1224), Aug. Vind. 1724. Gleichzeitig besorgte er eine deutsche Bearbeitung: Kurze Freysingische Chronik oder Historia, in welcher die Geschichten der Freysingerischen Bischoffen und andere mit einlaufende Denkwürdigkeiten dieses Hochstiftes, nicht weniger der eigentliche Ursprung der mehristen in diesem Bisthum entlegenen Clöster, Collegiatstiftern und Gotteshäusern aus denen besten Urkunden kürzlich erzählet werden, Freysing 1724. Die Säcularfeier alsdann, die mit größtem Pompe acht Tage begangen wurde, rief die Schrift Das dankbare Freysing: Descriptio solemnitatis jubilaei cathedralis ecclesiae Frisingensis 1725 hervor. Diese Arbeiten Meichelbecks wurden allenthalben mit dem ungetheiltesten Beifall aufgenommen. Im J. 1729 erschien der zweite Band der Geschichte Freisings: Historia Frisingensis, tomus II (1224—1724), Aug. Vind. 1729. Meichelbeck hatte sich durch seine Geschichte Freisings einen unsterblichen Namen erworben. Er wurde nach Wien eingeladen, die Geschichte des Hauses Oesterreich zu schreiben, lehnte jedoch diese Ehre ab. Seine Gesundheit nämlich hatte sehr gelitten; er begann die zerrüttenden Folgen seines nächtlichen Studirens zu spüren, und doch konnte er sich nicht entschließen, dasselbe aufzugeben. Die 1730 vollendete Chronik von Benedictbeuern erschien nach seinem Tode unter dem Titel Chronicon Benedictoburanum etc., opus posthumum, cur. Alphonso Haidenfeld, 1753. Andere Werke, die er handschriftlich hinterließ, sind nicht erschienen; zu ihnen gehört das oben erwähnte Archivum Benedictoburanum, 4 voll.; Annales almae et exemptae Congregationis Benedictino-Bavaricae; Necrologium novum Benedictoburanum ab a. 1707 usque ad a. 1730; Historia eremitorii Wahlnseensis. Meichelbeck hatte, zumal in den späteren Jahren, eine ausgedehnte literarische Correspondenz mit katholischen und protestantischen Gelehrten. Er beschloß sein der Frömmigkeit und Wissenschaft geweihtes Leben in seinem Kloster am 2. April 1734 im Alter von 65 Jahren. Sein Portrait befindet sich in Kupfer gestochen vor dem Chronicon Benedictoburanum und vor dem siebenten Stück der Arbeiten der Gelehrten im Reich. Eine Biographie Meichelbecks und ein Verzeichniß seiner Schriften lieferte Haidenfeld in der Vorrede zur Ausgabe des Chronicon Benedictoburanum 50—68. [Floß.]

Meineid (perjurium) heißt die eidliche Bekräftigung einer wissentlich unwahren Aussage oder Behauptung und ist von der böswilligen Verletzung eines eidlich bekräftigten Versprechens (s. d. Art. Eidbruch) wohl zu unterscheiden, wenngleich auch letzterer häufig, aber ungenau, mit Meineid bezeichnet wird. Die moralische Zurechnung des Meineids mehrt oder mindert sich nicht mit der größern oder geringern Wichtigkeit der fälschlich beschworenen Thatsache, sondern einzig mit dem

Grade der Erkenntniß der verbrecherischen Handlung und der mehr oder minder klaren Einsicht und Ueberzeugung von der Unwahrheit der beschworenen Aussage. In Hinsicht der juridischen Strafbarkeit unterscheidet man den sog. einfachen Meineid (perjurium simplex) und den feierlichen oder qualificirten (perjurium solemne). Letzterer heißt in der Gerichtssprache (seit der peinlichen Halsgerichtsordnung Kaiser Karls V. vom Jahre 1532, Art. 107, wo dieser Ausdruck zuerst vorkommt) ein „gelehrter" Meineid, d. h. ein vor Gericht nach vorgängiger Belehrung (s. d. Art. Eidesvermahnung) abgeleisteter falscher Eid. Der Meineid in judicio hatte nach dem canonischen Rechte lebenslange Ehrlosigkeit mit allen gesetzlichen Folgen der Infamie (c. 9, C. III, q. 5; c. 54, X 2, 20), dann überdieß bei Geistlichen lebenslängliche Suspension von Amt und Pfründe (c. 2 fin. X 3, 22), bei Laien 40tägige Fasten bei Wasser und Brod und siebenjährige öffentliche Kirchenbuße zur Folge (c. 18, C. VI, q. 1). Wer einen Andern zum Meineid verleitete, den traf lebenslängliche Ausschließung (c. 7, C. XXII, q. 5). Das römische Recht setzte auf den Meineid Amtsentsetzung (l. 17, Cod. 12, 1) und Infamie (l. 41, Cod. 2, 4) und, wenn derselbe den unverschuldeten Tod eines Andern nach sich zog, die Todesstrafe (fr. 1, § 1, Dig. 48, 8). Der Codex Carolinus endlich strafte dieses Verbrechen mit Infamie und Abhauung des Zeige- und Mittelfingers des Meineidigen und, wenn ein Dritter auf diesen Meineid hin nothpeinlich gerichtet wurde, mit der poena talionis (C. C. C. a. 1532, art. 107). Auch neuere bürgerliche Strafgesetzgebungen ahndeten das Verbrechen des Meineids fast überall mit öffentlicher Ausstellung und nach Umständen mit längerer oder kürzerer Arbeits- oder Zuchthausstrafe. Es ist eine sehr betrübende Wahrnehmung in unseren Tagen, daß die gerichtlichen Meineide in manchen Provinzen sich in auffallender Weise vervielfältigten. Diese Erscheinung hängt unstreitig theils mit der Klage über die in jüngster Zeit um sich greifende Glaubenslosigkeit und sittlich-religiöse Leichtfertigkeit, theils mit der unnöthigen Anwendung des gerichtlichen Eides und der frivolen Art seiner Abnahme zusammen. Dem Mißbrauche der Gerichte hat die Staatsgesetzgebung zu steuern; auf die Gewissen einzuwirken, ist die Aufgabe der Kirche. In manchen Bisthümern ist daher der gerichtliche Meineid auch pro foro conscientiae als Reservatfall (s. d. Art. Reservatfälle) erklärt worden. [Permaneder.]

Meinhard, Augustiner-Chorherr, Missionar in Livland, s. Albert, Apostel der Livländer.

Meinhold, Johann Wilhelm, Dichter, wurde am 27. Februar 1797 als Sohn eines protestantischen Predigers zu Netzelkow auf der Insel Usedom geboren. Von seinem Vater mit den nothwendigen Vorkenntnissen ausgerüstet, bezog er 1813 die Universität Greifswald, um Theologie zu studiren. L. Th. Kosegarten, damals Rector der Universität, bemerkte das Talent des jungen Meinhold und ermunterte ihn zum eifrigen Studium der classischen Literatur. Nachdem er seine theologischen Examina mit Ehren bestanden, wurde er zuerst Hauslehrer, dann Rector zu Usedom und später Pfarrer zu Koserow. Hier begann das Feld seiner literarischen Thätigkeit; seine Gedichte vermischten Inhalts traten 1824 an's Licht, blieben aber im Ganzen wenig beachtet. Doch erfreute ihn ein Brief Jean Pauls, der ihn ermahnte, „weil er wahrhaft tragischen Ausdrucks mächtig, seine Segel noch höher zu spannen". Göthe in seinen nachgelassenen Werken XLVI, 376 (über Individualpoesie) äußerte sich höchst lobenswerth über den jungen Dichter. Die bedeutenden Lücken, welche Meinhold nach seinem eigenen Geständniß namentlich in seiner theologischen Bildung wahrnahm, suchte sein strebsamer Geist durch ernstes und tiefes Selbststudium auszufüllen. In seiner theologischen Richtung anfänglich dem Rationalismus zugewandt, mußte er doch bei ernstem Streben sich bald von dessen Unhaltbarkeit überzeugen; bei seiner Vorliebe für die Romantik suchte er an der Hand der Geschichte in dem Leben der Völker den Goldfaden des positiven Christenthums wiederzufinden, der in den labyrinthischen Irrgängen der derzeitigen Weltanschauung verloren war. Weil es ihm vollkommen Ernst war mit solcher Forschung, so fand er, was er suchte, aber, wie es sonst auch zu geschehen pflegt, noch mehr als er suchte. Seine Entdeckungen führten ihn Schritt für Schritt der katholischen Kirche näher. Die hierdurch hervorgerufenen Kämpfe in seinem Innern, wo die gewonnenen Resultate mit den angeerbten protestantischen Vorurtheilen und seiner evangelischen Ueberzeugung rangen, waren lang und schwer. Als psychologisch merkwürdiges Product dieser kämpfenden Elemente erscheint sein Epos Athanasia oder die Verklärung Friedrich Wilhelms III. (Magdeburg 1844), ein Werk, worüber damals die öffentlichen Blätter urtheilten, daß es an Erhabenheit und Großartigkeit des Ausdrucks mit den Dichtungen Tasso's und Dante's vergleichbar, in theologischer Hinsicht aber ungenau und unklar sei. Meinholds Hauptruf begründete seine „Bernsteinhexe", die schnell hinter einander zwei Auflagen erlebte, und die „Sidonia von Borck oder die Klosterhexe von Marienfließ", durch welche der modernen Kritik ein bis dahin noch unerhörter Schlag versetzt wurde. Sie lieferten in ihrer chronicalen Erzählungsform und in der Sprachweise des 17. Jahrhunderts den Beweis, daß die unberufene Kritik, durch die Form getäuscht, Neues für alt und Altes für neu, Ungeschichtliches für Geschichtliches und umgekehrt zu halten keinen Anstand nehme — ein Beweis, den Meinhold auf das Ansehen der vielgeschmähten und durch Strauß vermeintlich aus dem Gebiete historischer Wahrheit hinausgeworfenen Bibel mit anerkanntem Glücke übertrug. Ueber diese von ihm neu erfundene chronicalische Erzählungsform hat er sich in der Vorrede zum dritten Bande seiner

Sidonia des Weitern ausgesprochen. Inmitten dieser literarischen Arbeiten rang die katholische Ueberzeugung sich immer mehr durch. Das Studium der Kirchenväter trug neben fortgesetztem Studium namentlich der Reformationsgeschichte das Meiste hierzu bei. Ein wesentlicher Antheil hiervon gebührt dem Sänger der Tunisias, Erzbischof Ladislaus von Pyrker, mit dem er in lebhaftem literarischen Verkehr offen seine theologischen Kämpfe austauschte und von dem er viel Trost und Aufmunterung erhielt. Als nun im J. 1848 die 300jährige Prophetie, wie sie sich in der Reformationsgeschichte seinem Geiste bekundete, sich in Wahrheit erfüllte und noch schrecklicher zu erfüllen drohte — da sanken mit jenen Erschütterungen auch in ihm die letzten morschen Stützen protestantischen Wesens, und nunmehr trat er kühn entschieden auf die katholische Seite. Seine Schrift über die Lehninsche Weissagung (Leipzig 1849) gab ihm Veranlassung, sich offen zu erklären. Er that es mit jenem Muthe, der ihn auch in seiner politischen Schutz- und Trutzschrift „Die babylonische Sprachen- und Ideenverwirrung" auszeichnet. Doch jetzt hielt er es nicht länger mehr mit seiner Ueberzeugung vereinbar, das Amt eines protestantischen Geistlichen zu verwalten. Darum resignirte er freiwillig mit großem Verluste auf seine einträgliche Pfarrstelle von Rehewinkel in Pommern und zog sich mit geringer Pension nach Charlottenburg zurück. Hier arbeitete er mit unermüdlichem Eifer an seinem „Getreuen Ritter, oder Sigismund Hager und die Reformation", einem Werke, worin er, in lebendige Gestalten die gegensätzlichen Lehren beider Glaubensbekenntnisse verkörpernd, die Stadien ihrer menschlichen Entwicklungen in dramatischen Scenen seinen Lesern vorführt. Es ist dieses Werk, soweit es vollendet, eine praktische Apologie des Katholicismus, und eben dadurch hoffte er mit Gottes Gnade einen kleinen Theil beitragen zu können zur Umkehr seiner protestantischen Mitbrüder in den Schoß der katholischen Kirche. Ihm selber sollte das Werk zugleich eine äußere Existenz sichern, wenn er mit Nächstem öffentlich zur katholischen Kirche zurückkehrte. Indeß Gott hatte es anders beschlossen und rief ihn inmitten seines angestrengtesten und opferwilligsten Fleißes am 30. November 1851 unerwartet durch einen Nervenschlag in's Jenseits ab. Der fast vollendete erste Theil des Getreuen Ritters nebst ausführlichem Schema des zweiten erschien nach seinem Tode in Regensburg 1852; die Ausarbeitung des zweiten Bandes besorgte sein Sohn Aurel Immanuel (gest. 1873 als katholischer Pfarrer zu Hochkirch in Schlesien), ebenfalls Regensb. 1858. Meinholds Ges. Schriften aus der ersten Zeit erschienen in 7 Bänden zu Leipzig 1846—1848; die letzten Schriften als Band VIII und IX zu Regensburg 1858. [Lindemann.]

Meinolf, der hl., wurde zwischen 770 und 780 aus edlem Geschlechte in Westfalen geboren. Nach dem Tode ihres noch heidnischen Gatten floh die Mutter, um den Nachstellungen ihres Schwagers zu entgehen, zu Karl dem Großen. Dieser ließ den Knaben taufen und übergab ihn der Paderborner Domschule zur Erziehung. Hier zeichnete sich Meinolf durch frommen Wandel aus. Badurad, der zweite Bischof von Paderborn (815 bis 862), nahm ihn unter die Canoniker auf und weihte ihn zum Diacon; in der Folge bekleidete er die Würde eines Archidiacons, und 836 leitete er die Translatio s. Liborii nach Paderborn. Bald darauf gründete er mit seinem Vermögen das Nonnenkloster Böddeken, nachdem ihm durch eine Erscheinung der Ort für dasselbe angegeben war. Hier wurde auch nach dem am 5. October 847 erfolgten Tode sein Leichnam beigesetzt und sein Grab durch viele Wunder verherrlicht. Der vierte Bischof von Paderborn, Biso (887—907), erhob 897 seine Gebeine. Ueber ihn galt lange Zeit der Satz: Meinolphum sanctum genuit Westphalia tantum, was den Jesuiten Michael Strunk 1715 zur Herausgabe seiner Westphalia sancta, pia, beata veranlaßte. Der traurige Zustand des Klosters Böddeken bewog 1409 den Paderborner Bischof Wilhelm von Berg, Augustiner von Schwolle dorthin zu berufen (s. d. Art. Paderborn). Nach der Aufhebung des Klosters 1803 kamen die Reliquien Meinolfs in die Bußdorfkirche zu Paderborn; hier wird auch ein Glöckchen aufbewahrt, welches Meinolf beim Dienen der heiligen Messe benutzt haben, und welches bei der Erhebung durch Bischof Biso in seinem Grabe gefunden sein soll. (Vgl. Acta Sanctorum Oct. III, 171 sq.; Sigewardi Vita Meinolphi (aus dem 12. Jahrhundert), erste Ausgabe von Overham, Neuhusii 1681; Schaten, Annales Paderbornenses, Neuhusii 1693; Strunk, Westphalia sancta, pia, beata, ed. Giefers 1854, I, 10 sq.; Bessen, Geschichte des Bisthums Paderborn 1820.) [Wurm.]

Meinrad, der hl., s. Einsiedeln.

Meinung, gute, wird bei den moralischen Handlungen der Zweck genannt, zu dem dieselbe verrichtet wird, dasselbe, was man sonst durch Intention bezeichnet. Man unterscheidet nämlich bei einer Handlung einen doppelten Zweck, einen, welcher zum Wesen einer Handlung oder eines Werkes als solchen gehört (finis operis), und einen, den sich der Handelnde bei seiner Handlung noch obendrein setzt (finis operantis). Der Zweck, der z. B. beim Almosen diesem innerlich und nothwendig zu Grunde liegt und wodurch es eben als dieses bestimmte Werk Almosen erscheint, ist die Unterstützung eines Nothleidenden. Man kann aber den Nothleidenden unterstützen, um von den Menschen gepriesen zu werden, oder um die Strafen der eigenen Sünden abzubüßen, um ein abgelegtes Gelübde zu erfüllen, um Gott zu verherrlichen u. dgl. Dieser sich dem Werke noch obendrein anschließende Zweck ist eben derjenige, den man die Meinung oder die Intention der Handlung nennt. Der vollkommenste Zweck einer Handlung,

die beste Meinung, in der sie verrichtet werden kann, ist die Beförderung der Ehre Gottes. „Ihr möget essen", sagt der Apostel, „oder trinken oder sonst etwas thun, thuet Alles zur Ehre Gottes" (1 Cor. 10, 31. Col. 3, 17), so daß der Spruch des hl. Ignatius von Loyola Omnia ad majorem Dei gloriam als der schönste Wahlspruch für das ganze Leben zu erachten ist. Es ist aber dieser Zweck, die Beförderung der Ehre Gottes, der vollkommenste, weil Gott selbst bei seinen Handlungen keinen höhern und vollkommenern Zweck hat und haben kann, als die Beförderung seiner Ehre. Von Ewigkeit her erkennt er sich selbst, liebt er sich selbst, faßt er Rathschlüsse zu seiner Verherrlichung, welche er in der Zeit ausführt. Der Beförderung der Ehre Gottes als letztem und höchstem Zwecke untergeordnet ist der Zweck der Beförderung unserer eigenen und aller Mitmenschen Wohlfahrt, der als nächster Zweck ebenfalls nicht allein zulässig, sondern auch gut und Gott wohlgefällig ist, indem in diesem nächsten Zwecke jener letzte und höchste Zweck virtuell eingeschlossen ist oder wenigstens eingeschlossen sein kann, denn „der Menschen Heil ist Gottes Verherrlichung". Uebrigens ergeben sich diese ethischen Bestimmungen über die Intention unserer Handlungen als einfache Folgerungen aus den dogmatischen Lehren unserer Erschaffung von selbst. Denn ist der primäre Zweck unserer Erschaffung Gottes eigene Verherrlichung, so muß diese auch der primäre Zweck aller unserer Handlungen sein, und ist unsere Beseligung der secundäre Zweck unserer Erschaffung, so dürfen und sollen unsere Handlungen auch hingerichtet werden auf die Beförderung unseres Heiles als auf ihren secundären und nächsten Zweck. Was den Einfluß betrifft, den die Intention auf die Moralität der Handlungen ausübt, so lassen sich die hauptsächlichsten Bestimmungen hierüber in folgenden Punkten zusammenfassen: 1. Die Intention verleiht einer ihrem Objecte nach indifferenten Handlung ihre erste Güte oder Schlechtigkeit; eine gute Intention macht eine an sich gleichgültige Handlung zu einer guten; eine schlechte Intention macht eine an sich gleichgültige Handlung zu einer schlechten. 2. Eine ihrem Objecte nach gute Handlung, vom Handelnden auf einen guten Zweck hingerichtet, erhält, wofern die Güte des Zweckes von der Güte des Objectes der Art nach verschieden ist, durch den hinzukommenden guten Zweck eine neue Art von Güte und wird deßhalb zu einer zweifach guten: z. B. Almosenspenden zur Erfüllung eines abgelegten Gelübdes. 3. Eine ihrem Objecte nach schlechte Handlung, vom Handelnden auf einen schlechten Zweck hingerichtet, empfängt, wenn die Schlechtigkeit des Zweckes von der des Objectes der Art nach verschieden ist, eine neue Schlechtigkeit und wird demnach zu einer zweifach schlechten: z. B. lügen, um einen Diebstahl auszuführen. 4. Wird eine Handlung, die ihrem Objecte nach schlecht ist, auf einen guten Zweck hingerichtet, so wird diese gute Intention durch die als Mittel zum Zweck dienende schlechte Handlung selbst befleckt, und es wird diese als Mittel zu einem guten Zwecke dienende schlechte Handlung durch die gute Intention nicht geheiligt: z. B. stehlen, um Almosen zu geben. 5. Eine ihrem Objecte nach gute Handlung endlich wird durch den schlechten Zweck, auf den sie hingerichtet wird, befleckt, und diese schlechte Intention wird durch jene ihrem Objecte nach gute Handlung mit nichten verbessert: z. B. jemanden unterstützen, um ihn zur Sünde zu verführen.

Was die größere oder geringere Wirksamkeit der Intention betrifft, so unterscheidet man seit Duns Scotus die actuelle, die virtuelle und die habituelle Intention. Actuell wird diejenige Intention genannt, welche unmittelbar vor oder während der Handlung selbst gemacht wird, und welche mithin die Handlung wirksam bestimmt und leitet. Diejenige Intention, welche in Absicht auf eine Handlung oder doch auf Handlungen gleicher Art früher gemacht und durch eine entgegengesetzte nicht zurückgenommen ist, heißt habituell. Uebt diese habituelle Intention durch den im Gemüthe zurückgelassenen Eindruck auf die Handlung selbst noch Einfluß aus, so wird sie virtuell, im entgegengesetzten Falle dagegen rein habituell genannt. Die letztere ist als unkräftig zu einer guten Handlung nicht genügend; die virtuelle dagegen genügt, ob sie gleich hinter der actuellen zurücksteht. Die christliche Moral daher, welche lehrt, daß Gott vorzugsweise auf die gute Meinung sehe, die wir bei unseren Handlungen haben, legt einen besondern Werth darauf, daß man täglich beim Anfange der Berufsarbeiten eine gute Meinung mache und dieselbe den Tag hindurch häufig erneuere. [Martin.]

Meinwerk (Meginwerk), der hl., Bischof von Paderborn, war der Sohn des sächsischen Grafen Imad, welcher von Wittekind abstammen soll, und der Aletha (Adela), der Tochter des Grafen Wichmann von Elten, welche später durch ihre Zügellosigkeit und Frevelthaten so berüchtigt wurde (vgl. darüber Giesebrecht II, 150 ff.). Als seine Geschwister nennt die Vita Meinwerci Thiederich (Theoderich), Glismod (Gisela), welche sich an einen nicht näher bekannten Adeligen in Bayern verheiratete, und Azela, welche Nonne im Kloster Elten wurde; Adam von Bremen nennt noch eine dritte Schwester Emma, welche die Mutter Imads, des zweiten Nachfolgers Meinwerks auf dem Paderborner Stuhle (die Vita bezeichnet ihn als sororius desselben), gewesen sein soll. Auch war er mit dem sächsischen Kaiserhause verwandt (Heinrich II. nennt ihn nepos noster); doch ist nicht genau anzugeben, woher diese Verwandtschaft stammte, wahrscheinlich von seinem Vater. Meinwerk wurde zum geistlichen Stande bestimmt und erhielt seine Bildung auf den Schulen zu Halberstadt und Hildesheim, an welchem letztern Orte Heinrich II. sein Mitschüler war; um Beide schlang sich ein enges Band der Freundschaft. Darauf war er Canonicus zu Halberstadt. Otto III. ernannte ihn zu

ſtaplan; in dieſer Stellung blieb er auch
rich II. Als nach dem Tode des Pader-
ſchofs Rethar (geſt. 6. März 1009) Ge-
n Paderborn zu Heinrich nach Goslar
der Bitte um einen neuen Biſchof, rich-
mig, welcher zur Stärkung ſeiner Macht
ſe ſeiner Kapelle zu entnehmen pflegte,
nweſenden Biſchöfen ſein Augenmerk auf
. Dieſer wurde gerufen, und Heinrich
ihm einen Handſchuh. Auf die Frage,
bedeuten ſolle, erwiederte der König:
mpfängſt du das Bisthum Paderborn."
verk meinte, er könne aus ſeinen eigenen
in anſehnlicheres ſtiften, entgegnete ihm
gerade deßwegen gebe er es ihm. Am
Sonntag, dem zweiten in der Faſtenzeit,
, wurde er von dem Erzbiſchof Willigis
z geweiht und reiste alsbald nach Pader-
Hier war er nicht unbekannt; 1002 war
hs Gemahlin Kunigunde in Paderborn
rden und Meinwerk ohne Zweifel im Ge-
lben geweſen; 1005 hatte er dem König
ut in Bökenförde übergeben, damit er es
f Rethar ſchenke. Mit Freuden wurde er
Paderborn aufgenommen. Seitdem iſt er
t in uneigennütziger Weiſe für ſein Bis-
g geweſen und für Paderborn geworden,
l. Bernward für Hildesheim. Seine erſte
ndte er dem Wiederaufbau des im J. 1000
großen Theile der Stadt durch Feuers-
törten Domes zu. Der von ſeinem Vor-
gonnene Bau ſchien ihm weder großartig
h mit der nöthigen Sorgfalt ausgeführt;
zhalb Alles niederreißen und bedeutend
uen. Sodann fing er an, ſein Bisthum
. Sehr bemüht war er, das unbedeutende
ebiet desſelben zu vergrößern. Nicht nur
ſeine eigenen Beſitzungen her, er wußte
Freundſchaft des Königs in ausgiebiger
enutzen. Die Vita weiß Manches zu be-
r die oft eigenthümliche Weiſe, auf welche
ngen desſelben bewirkte, eine Weiſe, welche
ur ein Meinwerk gegen Heinrich II. er-
fte. Die Beſitzungen, welche Meinwerk
um erwarb, ſind ſo bedeutend, daß er
ls der zweite Stifter desſelben bezeichnet
nn. Heinrich II. weilte oftmals bei ſei-
nde in Paderborn, wie auch dieſer ihn
gleitete und an den Reichstagen theil-
emand galt mehr im Rathe des Königs
mand empfing größere Begünſtigungen.
rühmt Heinrich die wichtigen und uner-
Dienſte Meinwerks; in einer Urkunde
n die evangelica Martha. Im J. 1013
verk mit Heinrich zu deſſen Kaiſerkrönung
en. Papſt Benedict VIII. ſchenkte ihm
eliquien für ſeine Kirche und beſtätigte
Beſitzungen und Privilegien ſeines Bis-
Dasſelbe that der Kaiſer zu Pavia, da
Urkunden beim Brande des Domes zu
gangen waren. Auf dem Rückwege von
Italien beſuchte Meinwerk mit dem Kaiſer das Kloſter Clugny. Auf Verwendung desſelben erhielt er 13 Mönche zur Gründung eines Kloſters; er baute denſelben an der Weſtſeite der Stadt, trotzdem vielfach Bedenken dagegen erhoben wurde, das Kloſter Abdinghof. Den Mönchen übergab er Kinder von Miniſterialen und Bürgern zur Erziehung. Unterdeſſen war auch der Dom vollendet. Meinwerk weihte ihn am 15. September 1015 in Gegenwart der benachbarten Biſchöfe ein; Kaiſer Heinrich war ebenfalls geladen, konnte aber wegen des Feldzuges gegen Polen nicht erſcheinen. Bei der Feier ließ Meinwerk die päpſtliche Beſtätigung verleſen, erneuerte ſeinerſeits die ſchon früher dem Bisthum gemachten Schenkungen und fügte neue hinzu. Seine Freigebigkeit fand viele Nachahmung, die Vita zählt über 100 Fälle auf. In der Nähe des Kloſters Abdinghof erbaute Meinwerk eine Kapelle zu Ehren des hl. Alexius, wie er zu Rom, als er dort erkrankte, gelobt hatte. Eine andere Kapelle, zu Ehren des hl. Bartholomäus, erbaute er per Graecos operarios, wie die Vita ſagt, neben dem Domkloſter in der Nähe der Pfalzkapelle, welche Gerold, der Statthalter Karls des Großen, erbaut hatte. Ob das unter dem Namen Bartholomäus-Kapelle bekannte und in den kunſtgeſchichtlichen Werken beſchriebene Bauwerk die Kapelle Meinwerks oder die Gerolds iſt, kann nicht beſtimmt werden; die älteſte Baugeſchichte des Paderborner Domes und ſeiner Umgebung iſt noch nicht genug aufgedeckt. Auch erbaute er einen neuen biſchöflichen Palaſt an der Oſtſeite des Domes, an ihm zwei Kapellen, und umgab die Stadt mit neuen Mauern. An vielen anderen Orten des Bisthums baute Meinwerk ebenfalls Kirchen und Kapellen. Um die Seelſorge zu erleichtern und die religiöſe Bildung ſeiner Unterthanen zu fördern, theilte er die Pfarreien. Sehr ſah er auf gute Prieſter und verlangte von ihnen auch äußere Würde. Schlimm kam in dieſer Beziehung der hl. Heimerad bei ihm an. Als dieſer in vernachläſſigter Kleidung in Paderborn erſchien, ließ ſich der Biſchof ſeine liturgiſchen Bücher und Kleider zeigen, und als er auch dieſe vernachläſſigt fand, ließ er dieſelben verbrennen, ihn ſelbſt beſtrafen. Später wurde er über Heimerad eines Beſſern belehrt. Für das leibliche Wohl ſeiner Unterthanen war Meinwerk nicht minder beſorgt; er bemühte ſich, den Ackerbau zu heben und das Loos der Leibeigenen zu mildern. Dem Kloſter Corvey, welches zwar von der Jurisdiction des Paderborner Biſchofs eximirt war, wandte er ſeine Aufmerkſamkeit zu und ſuchte die zerfallene Kloſterzucht zu beſſern. Seine Bemühungen ſtießen jedoch bei den Mönchen auf Widerſtand, weßhalb er die Hilfe des Kaiſers anrief. Auch bei Heinrichs Nachfolger, Konrad II., ſtand Meinwerk in großem Anſehen; dieſer Kaiſer weilte oft in Paderborn und ſchenkte dem Biſchofe viele Güter. Meinwerk begleitete ihn ebenfalls 1026 nach Italien. Von dem Patriarchen Wolfgang von Aquileja erbat er ſich bei dieſer Gelegenheit

[illegible] und gelangte 1012 durch Meinwerks Empfehlung zu seiner Würde. Was Meinwerk mit edler Uneigennützigkeit für die äußere Stellung seiner Kirche und die Sustentation religiöser Institute, durch seine Sorge für die religiöse Bildung seines Volkes, durch seine Kirchen- und Klosterbauten, durch seinen Sinn für die Kunst, durch sein verdienstliches Wirken für die Hebung des Unterrichts- und Studienwesens gethan, sichert ihm einen ehrenvollen Platz in der Reihe der Bischöfe jener Zeit. Er erhält vielfach das Prädicat heilig, doch ist er in das neue Proprium Paderbornense von 1884 nicht aufgenommen. Literatur: Vita Meinwerci aus dem 12. Jahrhundert, aus reichem urkundlichen Material und der noch lebendigen mündlichen Ueberlieferung geschöpft, von einem unbekannten Mönche des Klosters Abdinghof, in Mon. Germ. Script. XI, 104 sq.; Scholien dazu von Brower S. J. und Noten von Overham, Benedictiner von Werden, Neuhusii 1681; Schaten, Annales Paderbornenses, Neuhus. 1693; Bessen, Gesch. des Bisthums Paderborn, Paderborn 1820. Vgl. auch Giesebrecht, Gesch. der deutschen Kaiserzeit II, Braunschw. 1875; Hirsch-Pabst-Breßlau, Jahrbücher des deutschen Reiches unter Heinrich II.; Breßlau, Jahrbücher des deutschen Reiches unter Konrad II. [Wurm.]

Meißen, ehemaliges Bisthum in Sachsen. Kaiser Heinrich I. gründete 930 in der von Slaven bewohnten Gegend der obern Elbe die Burg Misni, um die sächsische Herrschaft in dieser Gegend zu befestigen und für die Ausbreitung des Christenthums einen festen Punkt zu gewinnen. Um den letztern Zweck besser zu erreichen, nahm Otto der Große die Gründung eines Bisthums daselbst in Aussicht und bestimmte 966 Meißen zum Bischofssitz. Auf der Synode zu Ravenna 967 ward zugleich mit dem Erzbisthum Magdeburg das Bisthum Meißen errichtet und als Suffraganbisthum dem ersteren unterstellt. In einer Urkunde vom 19. October 967 setzte Otto die Grenzen desselben fest und dotirte es. Der erste Bischof war Burchardt (gest. 969), den der erste Erzbischof von Magdeburg 968 weihte. Volcold (gest. 992), besonders aber Eido (gest. 1015), thaten viel zur Bekehrung der Wenden. Unter den folgenden Bischöfen ist besonders der hl. Benno, Graf von Woldenberg (1066 bis 1106), zu nennen, den Papst Hadrian VI. 1523 canonisirte. Er stand in den Kämpfen seiner Zeit auf Seiten Gregors VII. und war hochgeachtet wegen seines heiligen Lebens, sowie wegen seiner apostolischen Missionsthätigkeit unter den noch nicht bekehrten Wenden. Besonders seit der Erbauung des Meißener Domes (unter Withego I. 1285) wurde er der Gegenstand hoher Verehrung. Obschon die Bischöfe von Meißen kein großes Territorium hatten, waren sie doch Reichsfürsten; seit dem 13. Jahrhundert hatten sie das Münzrecht. Die Diöcesangrenze ist unsicher. Bis zum 11. Jahrhundert bestand ein gemeinschaftliches Leben der Stiftsgeistlichen mit dem Bischof, seitdem

nicht mehr, und es bildete sich ein selbständiges Domcapitel. Unter dem bedeutenden, milden und freigebigen Bischof Johann I. (1342 bis 1370), der die Verhältnisse des Stiftes wohlgeordnet seinem Nachfolger überließ, wurde 1365 der Erzbischof von Prag durch Urban V. zum beständigen päpstlichen Legaten in mehreren Diöcesen, auch in Meißen, ernannt und das Suffraganatsverhältniß des Bisthums zu Magdeburg aufgehoben. Allein gerade in dieser Zeit erscheinen die Bischöfe von Meißen in enger Verbindung mit Magdeburg, und thatsächlich blieb es beim Alten. Unter Bischof Nicolaus O. Pr. (1377—1392) erscheint das Bisthum dagegen eng mit Prag verbunden, und der Erzbischof von Magdeburg suchte in blutiger Fehde seine Rechte über Meißen zu wahren. Bischof Thimo von Koldiz (1398—1410) war selbst ein Böhme und besetzte die vorzüglichsten geistlichen Stellen des Bisthums immer mehr mit Personen seiner Nation. Thimo lebte meist in Prag und ließ das Stift verkommen; darum erwirkte Markgraf Wilhelm I. von Sachsen, der zweite Stifter der Domkirche, vom Papst eine Bulle, durch welche 1399 (und 1405) die Bestimmung von 1365 aufgehoben und Meißen unmittelbar dem päpstlichen Stuhl unterstellt wurde. Darüber entstand offener Krieg mit Erzbischof Günther von Magdeburg, welcher die letztere Bestimmung nicht anerkennen wollte. Er mußte sich aber fügen, als 1410 ohne sein Wissen Rudolf (gest. 1427) zum Bischof gewählt wurde. Unter Johann Hofemann (gest. 1451) verarmte und verwilderte die Bevölkerung des Bisthums durch die Einfälle der Hussiten; das Interdict, welches Erzbischof Günther über Meißen aussprach, wurde natürlich nicht beachtet. Unter den beiden Brüdern Kaspar (gest. 1463) und Dietrich von Schönborn (gest. 1476), (der letztere besonders war ein gelehrter, tüchtiger Mann) erholte sich das Stift wieder. Johann VI. (1487—1518) war ein guter Haushalter, aber sein Wirken ging in weltlichen Dingen auf. Während er mit Herzog Georg um der Landeshoheit in seinem Stift willen in Streit lag, erkannte sein Nachfolger Johann VII. von Schleinitz (gest. 1537) Georgs Landeshoheit an und fand an demselben dafür eine Stütze gegen das einreißende Lutherthum, dem er durch Strenge gegen Geistliche und Laien, wie auch durch die Canonisation und Verehrung des hl. Benno zu wehren suchte. Johann VIII. von Maltitz (gest. 1549) konnte trotz des besten Willens und vieler Mühen der Neuerung nicht mehr Herr werden, da nach Georgs Tode (1539) sein Nachfolger Heinrich über des Bischofs Kopf hinweg den Protestantismus einführte. Der letzte Bischof Johann IX. von Haugwitz resignirte 1581 das Stift in die Hände des Domcapitels zu Meißen, und die Säcularisation des Bisthums vollzog sich damit von selbst, da sich Johann VII. bereits der Landeshoheit der Bischöfe im Stift begeben hatte. Damit erfolgte auch die völlige Protestantisirung des Stiftes und des Bisthums. (Vgl. Gersdorf, Codex diplomaticus Saxoniae regiae, 2. Hptthl., Urkundenbuch des Hochstiftes Meißen, I—III, Leipzig 1864 ff.; E. Machatschek, Gesch. der Bischöfe des Hochstiftes Meißen, Dresden 1884.) [Woker.]

Melanchthon, Philipp, langzeitiger Freund und Genosse Luthers, wurde am 16. Februar 1497 in dem damals kurpfälzischen, jetzt badischen Städtchen Bretten bei Bruchsal geboren. Sein Vater, Georg Schwarzerd, ein geschickter und wohlhabender Waffenschmied und Rüstmeister des Kurfürsten Philipp von der Pfalz, stammte aus Heidelberg, war aber, als er Barbara, die Tochter des Bürgermeisters Johann Reuter von Bretten, heiratete, in diese Stadt übergesiedelt. Der erste Unterricht wurde Philipp in der Vaterstadt zu Theil, indem der Großvater für seinen Enkel einen tüchtigen Hauslehrer bestellte. Weitere Ausbildung erhielt er dann in Pforzheim. Als der Großvater und der Vater rasch nach einander im October 1507 gestorben waren, zog die Großmutter, eine Schwester des Humanisten Johann Reuchlin, in ihre Heimat und nahm drei ihrer Enkel mit sich; unter diesen war auch Philipp. Derselbe kam so in eine der trefflichsten Schulen der Zeit und entwickelte sich sehr rasch. Außer seinen Lehrern wirkte auch sein Großoheim Reuchlin auf ihn ein. Dieser kam von Stuttgart, wo er damals Richter des schwäbischen Bundes war, öfter nach Pforzheim und beschenkte seinen Großneffen mit Büchern. Als derselbe zum Danke dafür mit seinen Mitschülern eine von Reuchlins lateinischen Comödien aufführte, wandelte dieser in Anbetracht der Gewandtheit, welche jener dabei an den Tag gelegt hatte, den vermeintlich barbarischen Namen in den griechischen Melanchthon um, und so schrieb der Träger, ohne Zweifel des Wohllautes wegen, ihn später immer. Im Alter von zwölf Jahren bezog Melanchthon die Universität Heidelberg; am 14. October 1509 wurde er immatriculirt, und durch Besuch der Vorlesungen wie durch eifriges Privatstudium machte er große Fortschritte. Zeugen sind die zwei lateinischen Gedichte, welche Wimpheling 1510 in seiner Schrift auf den Tod Geilers von Kaisersberg und in der Schrift Contra turpem libellum Philomusi defensio theologiae scholasticae zum Drucke brachte, sowie das Baccalaureatsexamen in der Artistenfacultät, welches er bereits im Sommer 1511 mit Erfolg bestand. Sein Ehrgeiz richtete sich sofort auch auf Erwerbung des Magistertitels. Bei seiner Jugend konnte aber dem Begehren nicht so bald entsprochen werden, und die Abweisung bestimmte ihn neben anderen Gründen, Heidelberg zu verlassen. Auf den Rath Reuchlins und seines Pforzheimer Lehrers Simler, der vor Kurzem als Professor des Rechts nach Tübingen gekommen war, wandte er sich nach dieser Universität und ward daselbst am 17. September 1512 immatriculirt. Bei seinem Eifer und Talent erlangte er, als erster unter elf Candidaten, die Magisterwürde

bereits am 25. Januar 1514 und mit ihr das Recht, in seiner Burse Vorlesungen zu halten. Die Periode des Lernens war damit zwar noch nicht abgeschlossen. Auf die freien Künste folgten die höheren Wissenschaften, und Melanchthon beschäftigte sich nicht etwa nur mit der einen oder andern, sondern er widmete sich bei seinem Wissensdurst allen, der Theologie, der Jurisprudenz und der Medicin. Daneben aber begann immerhin bereits das Lehren. Er erklärte zunächst Virgil und Terenz. Als H. Bebel 1516 starb, erhielt er den Auftrag, öffentlich Eloquenz und Geschichte zu lehren, was damals mittels Erklärung der lateinischen Classiker geschah. In dem literarischen Verein der Neckargenossen gab er auch Unterricht über griechische Grammatik, über Rhetorik und Dialektik. Zugleich war er literarisch thätig. Als Corrector der Anshelm'schen Druckerei verfaßte er Vorreden zu mehreren Schriften; er gab ferner 1516 die Chronik des Nauclerus in verbesserter Gestalt heraus, veröffentlichte 1518 eine griechische Grammatik u. dgl. Sein Erfolg und sein Ansehen waren so groß, daß die Universität Ingolstadt ihn zu gewinnen suchte; allein auf Reuchlins Rath schlug er den Ruf aus. Als dagegen dieser vom Kurfürsten von Sachsen im Frühjahr 1518 um Bezeichnung zweier Gelehrten für den griechischen und hebräischen Unterricht auf der neugegründeten Universität Wittenberg gebeten wurde und für den griechischen Lehrstuhl seinen Neffen in Vorschlag brachte, übernahm er diesen Lehrstuhl und blieb fortan bei der neuen Hochschule, obwohl man ihn auf der Durchreise durch Leipzig daselbst zurückzuhalten suchte und auch später mehrfache Anstrengungen machte, ihn dahin und an andere Orte zu ziehen. Am 25. August 1518 traf er in Wittenberg ein. Schon einige Jahre früher war der Kampf zwischen den Humanisten und den Scholastikern ausgebrochen, der sogenannte Reuchlin'sche Streit. Melanchthons Studien sowohl als seine verwandtschaftlichen Beziehungen brachten es mit sich, daß er sich auf die Seite der Neueren stellte, und wie die Antrittsrede zeigt, welche er in Wittenberg vier Tage nach seiner Ankunft hielt, that er dieses mit aller Entschiedenheit. Um so leichter schloß er sich in dem weitern Geisteskampf, der damals auch bereits begonnen hatte, ebenfalls an die Neuerer an, und daß er der religiösen Frage nicht fremd bleiben wollte, wenn ihm auch nach seiner Erklärung die Theologie derzeit zuwider war, verrieth er sofort durch seine Vorlesungen. Außer den griechischen Classikern erklärte er einige Bücher des Neuen Testaments und, indem er neben dem Unterricht im Griechischen auch den in der hebräischen Sprache übernahm, einige Psalmen. Als es 1519 zur Leipziger Disputation kam, begleitete er Luther, und wenn er auch an der Verhandlung selbst keinen Antheil nahm, so unterstützte er doch den Reformator mit seinen Kenntnissen in den vorbereitenden Unterredungen. Nach der Disputation verfaßte er für den von Tübingen her mit ihm befreundeten Oecolampad, damals Prediger in Augsburg, einen Bericht über dieselbe, und als er darob von Eck angegriffen wurde, schrieb er die Defensio Phil. Melanchthonis contra Joh. Eckium theol. professorem. Die Schrift fand bei Luther und seinen Gesinnungsgenossen günstige Aufnahme. Melanchthon wurde dadurch veranlaßt, sich noch mehr mit theologischen Studien zu beschäftigen, und bemühte sich nun auch, ohne Zweifel auf Luthers Rath, um einen Grad in der theologischen Facultät. Am 19. September 1519 wurde er zum biblischen Baccalareus promovirt. In der Disputation, die er dabei zu halten hatte, stellte er sich entschieden auf den Standpunkt des Schriftprincips. Die uns erhaltenen Thesen lauten: Quod Catholicum, praeter articulos, quos scriptura probat, non sit necesse alios credere. Deinde conciliorum auctoritatem scripturae auctoritate vinci. E quibus fit citra haeresis crimen, non credi Transsubstantiationem aut Characterem (indelebilem) aut similia (C. R. I, 138). Er war nunmehr Mitglied zweier Facultäten, ebenso Humanist als Theologe. Doch ließ er es als Theologe bei dem erlangten Grade bewenden und war nie zur Bewerbung um das Doctorat zu bewegen. Im Herbst des nächsten Jahres verehelichte er sich mit Katharina, der Tochter des Wittenberger Bürgermeisters Krapp. Es war wiederum Luther, der ihn dazu veranlaßte. Er sollte durch die Heirat fester an Wittenberg gebunden werden, und der Zweck wurde erreicht. Melanchthon blieb an der Seite Luthers und ward sein eifrigster Vertheidiger und der tüchtigste Erklärer seiner Lehre. Er trat sofort 1521 mit zwei Schriften für ihn ein, mit der Didymi Faventii pro M. Luthero adv. Thomam Placentinum oratio gegenüber den Angriffen des Dominicaners Thomas Rhadinus Todischus von Piacenza, und mit der Adversus theologorum Parisinorum decretum pro Luthero oratio gegenüber der Verurtheilung seiner Lehre durch die Sorbonne. Gegen Ende desselben Jahres veröffentlichte er die Loci communes rerum theologicarum seu hypotheses theologicae, die erste Dogmatik der neuen Lehre. In diesem Buch waren die Eigenthümlichkeiten derselben mit mehrfacher Polemik gegen die alte Kirche in zusammenfassender Darstellung gegeben; es war aus der Erklärung des Römerbriefes hervorgewachsen und schloß sich in der Anordnung an die Sentenzen des Lombardus an. Die Schrift fand großen Beifall; bis 1525 erschienen 17 Ausgaben. Melanchthon bekennt sich darin vollständig zur Lehre Luthers. Selbst die harten Sätze von der Nothwendigkeit alles Geschehens und der Unfreiheit des menschlichen Willens haben seinen Beifall. Er antwortet gleich im Anfang der Schrift, in dem Kapitel De hominis viribus adeoque de libero arbitrio, auf die Frage, ob der Wille frei sei: Quando quidem omnia, quae eveniunt, necessario juxta divinam praedestinationem eveniunt, nulla est

voluntatis nostrae libertas. Ausgabe der Loci in ihrer Urgestalt von Plitt 1864; 2. Aufl. von Kolde 1890.

Die Vollendung der Loci fällt in eine Zeit, in welcher in Wittenberg große Bewegung herrschte. Karlstadt begann im Herbst 1521 gegen Messe und Bilder zu eifern; die Augustiner beschlossen, die Privatmesse abzuschaffen, und verließen zahlreich das Kloster. Das Vorgehen erregte mehrfach Bedenken; Melanchthon aber befürwortete die Aenderung in der Abendmahlsfeier, und es schien, als ob er noch weiter gehen wollte. Die Wiedertäufer, die gegen Ende des Jahres 1521 von Zwickau her eintrafen, machten mit ihren Reden gegen die Kindertaufe und von den Eingebungen des Geistes, deren sie theilhaftig sein wollten, großen Eindruck auf Melanchthon. Er war unsicher und verwirrt. Es drohte zu einem förmlichen Umsturz zu kommen, und wenn derselbe auch durch das Einschreiten Luthers, der im Frühjahr 1522 die Wartburg verließ, abgewendet wurde, so erhielt wenigstens der Gottesdienst jetzt die Gestalt, welche Melanchthon früher gewünscht hatte. Die auf das Opfer bezüglichen Theile in der Messe wurden ausgelassen, die Communion, je nachdem es verlangt wurde, unter einer oder unter beiden Gestalten ausgetheilt. Melanchthon trug sich, da Luther nach Wittenberg zurückgekehrt war, mit dem Gedanken, seiner theologischen Lehrthätigkeit zu entsagen und sich ganz dem Humanismus zu widmen; die Schwärmereien der Zwickauer hatten ihn in den kirchlichen Angelegenheiten ängstlich gemacht. Luther trat aber seinem Vorhaben energisch entgegen. Er wollte sogar, daß Melanchthon das Griechische aufgebe und nur Theologie treibe, und setzte, wenn auch nicht Alles, wenigstens so viel durch, daß demselben im Anfang des Jahres 1526 mit einer Gehaltszulage der förmliche Auftrag ertheilt wurde, neben der griechischen Vorlesung eine biblische zu halten. Melanchthon behielt so sein doppeltes Lehramt bei, und wenn auch seine Hauptthätigkeit gemäß der angeführten Stimmung in dieser Zeit den classischen Studien galt, so führten ihn doch die Verhältnisse von selbst wieder auf die religiöse Frage zurück. Als er 1524 die Heimat besuchte, traf er auf dem Rückweg mit dem Landgrafen Philipp von Hessen zusammen, und auf dessen Aufforderung schrieb er die „Summa der erneuerten evangelischen Lehre". Da er von den Bauern der Kurpfalz dem Landesherrn als Schiedsmann vorgeschlagen wurde, verfaßte er die Schrift „Wider die Artikel der Bauerschaft". Er spricht sich darin, wenn er auch dem Fürsten zur Billigkeit und Barmherzigkeit räth, im Allgemeinen gegen das Vorgehen der Bauern aus. Er schrieb sogar die harten Worte: „Das Begehren, von der Leibeigenschaft befreit zu sein, hat keinen Schein; ja es wäre von Nöthen, daß ein solch wild, ungezogen Volk, als die Deutschen sind, noch weniger Freiheit hätte, denn es hat; es ist ein solch muthwillig, blutgierig Volk, die Deutschen, daß man's billig viel härter halten sollt." Als der Landgraf von Hessen im Herbst 1526 auf der Synode von Homberg zur Einrichtung eines neuen Gottesdienstes schritt, verfaßte Melanchthon ein Gutachten, in welchem er möglichste Schonung des Bestehenden anempfahl. Sein Rath fand kein Gehör; dagegen konnte er für Kursachsen eine einflußreichere Thätigkeit üben, als für das Land 1527 eine Kirchenvisitation beschlossen wurde. Er setzte die Punkte fest, über welche die Geistlichen geprüft werden sollten, leitete selbst die Visitation in Thüringen, dem einen der vier Sprengel des Landes, und verfaßte nachher die Artikel, nach denen die weiteren Bezirke zu visitiren seien. Diese Schrift, das sog. Visitationsbüchlein, erregte, als zu mild gegen die alte Kirche, mehrfach Anstoß und gab mit ihrer Lehre von der Buße zu dem Antinomistenstreit Anlaß (vgl. d. Art. Antinomismus). Andererseits ist sie insofern bedeutsam, als in ihr die Lehre von der Prädestination und dem freien Willen gegenüber den Loci gemildert, Gott nicht mehr für den Urheber der Sünde erklärt und eine gewisse Freiheit der Wahl, in Bezug auf die sogen. bürgerliche Gerechtigkeit, anerkannt war. Im J. 1529 erscheint Melanchthon zum ersten Male auf einem Reichstag. Im Herbst desselben Jahres begab er sich nebst Luther im Gefolge seines Landesherrn nach Marburg zum Colloquium mit den Schweizern. Da jener Reichstag in der Nähe seiner Heimat, in Speier, abgehalten wurde, benutzte er die Gelegenheit, um die Seinigen zu besuchen. Seine Mutter soll ihn bei diesem Besuche gefragt haben, was sie bei den Streitigkeiten der Gelehrten glauben solle, und er soll, nachdem er sie ihre Gebete hatte hersagen lassen, sie versichert haben, wenn sie fortfahre, so zu glauben und zu beten, so dürfe sie hoffen, selig zu werden.

Während Melanchthon bei den Verhandlungen des Jahres 1529 nicht besonders hervortrat, sollte er auf dem Reichstag von Augsburg 1530 eine um so bedeutendere Stellung einnehmen. Nach dem kaiserlichen Ausschreiben sollte auf demselben ernstlich über die religiöse Frage berathen, „alles, so zu beiden Theilen nicht recht sei ausgelegt oder gehandelt, abgethan" und die Einheit wieder hergestellt werden. Der Kurfürst von Sachsen ließ deßhalb, um eine Richtschnur für sein Verhalten zu haben und die Möglichkeit einer Rückkehr zur alten Kirche prüfen zu können, im Frühjahr 1530 zu Torgau durch seine Theologen einige Artikel aufstellen. Melanchthon hatte an der Arbeit hervorragenden Antheil. Die weitere Aufgabe, die Artikel in die zum Vortrag auf dem Reichstag passende Form zu bringen, fiel ihm ganz zu. Luther, der als Geächteter nicht in Augsburg erscheinen konnte, erhielt die Schrift zwar zur etwaigen Revision zugeschickt, nahm aber keine Aenderung vor. Die Berathungen mit den Theologen, in denen der Text endgültig festgestellt wurde, führten schwerlich zu erheblichen Aenderungen, und was der sächsische Kanzler Brück „hinten und vornen dran zu

formen" fand, betraf sicher nur Unwesentliches. So gehört die Schrift Melanchthon allein an, und sie erlangte unter allen seinen Arbeiten die größte Bedeutung. Indem sie sofort von sieben Fürsten und zwei Reichsstädten unterzeichnet und bald noch von weiteren Ständen angenommen wurde, ward sie die Hauptbekenntnißschrift der deutschen Protestanten, die nach ihr selbst den Namen Bekenner der Augsburger Confession erhielten. Melanchthon bemühte sich in derselben, den Gegensatz so gering als möglich erscheinen zu lassen. Da sie gleichwohl nicht angenommen werden konnte und man beiderseits einen Bruch besorgte, bat er, um den Frieden wo möglich zu erhalten, seinen Landesherrn, zunächst nur auf zwei Punkte zu dringen, auf das Abendmahl unter beiden Gestalten und auf die Ehe der Geistlichen. Der Kurfürst gestattete ihm, hierüber mit dem päpstlichen Legaten zu verhandeln. Wie Melanchthon berichtet, erklärte Campeggio, in diesen Punkten, die Verheirathung der Mönche ausgenommen, nachgeben zu können; Sicheres aber wollte und konnte er nicht versprechen. Gleich dieser Verhandlung führte auch dasjenige Colloquium nicht zum Ziel, welches später angeordnet wurde, und bei welchem Melanchthon und Eck die theologischen Hauptredner waren. Melanchthon wollte zwar die Hoffnung auf Einigung noch nicht ganz aufgeben. Da er indessen sah, daß wenigstens vorerst nichts zu erreichen sei, schritt er im Auftrag der Fürsten zur Abfassung einer Apologie der Confession gegenüber der katholischen Confutation. Dieselbe war im ersten Entwurf vollendet, als am 22. September der Reichsabschied verkündigt wurde, gelangte aber auf dem Reichstag nicht zur Verlesung und erhielt in Bälde eine neue Gestalt, indem Melanchthon sofort auf der Rückreise sie umzuarbeiten begann. Die Schrift erschien im Frühjahr 1531 im Druck und war viel entschiedener gehalten als die Confession. Melanchthon bemerkt selbst, er habe der Mäßigung entsagt; da man ihn nicht als Friedensvermittler wolle, so werde er thun, was die Sache erfordere, und die Lehre treulich vertheidigen. Der Riß wurde unter diesen Umständen größer und schärfer; der Bruch rückte immer näher. Doch wurde zu Nürnberg 1532 Friede geschlossen; bis zur Entscheidung des Concils oder eines neuen Reichstages sollte kein Theil den andern angreifen. In der nun folgenden Friedensperiode benutzte Melanchthon die neue Ausgabe seines Commentars zum Römerbrief, um in der Widmung an den Kurfürsten von Mainz diesen zur Fortsetzung der Friedensversuche zu ermahnen. So wenig er Unterhandlungen traute, welche nur zwischen weltlichen Fürsten oder Räthen stattfanden, so sehr wünschte er, daß sich geistliche Fürsten und gelehrte Theologen am Einigungswerke betheiligten. Ebenso wurde er, als 1533 in der Angelegenheit ein päpstlicher Nuntius nach Deutschland kam, durch das Concil in Anspruch genommen. Er war im Gegensatz zu den übrigen Protestanten für die Betheiligung; nur solle man sich nicht zum Voraus zur Unterwerfung verpflichten. Sein Rath drang indessen nicht durch, und andererseits kam das Concil vorerst nicht zu Stande. Das Colloquium ferner, das auf Vorschlag des Kurfürsten von Mainz und des Herzogs von Sachsen 1534 in Dresden abgehalten wurde und an dem auch Melanchthon sich betheiligte, hatte keinen Erfolg. Es wurde in Bälde abgebrochen, da der kursächsische Kanzler anderweitige Geschäfte hatte oder vorschützte. Nicht besser ging es bei den Verhandlungen mit Frankreich und England, welche um dieselbe Zeit stattfanden. Melanchthon hatte für die Monarchen der beiden Länder Gutachten abzufassen, wurde auch von beiden zu persönlicher Besprechung eingeladen, konnte jedoch dem Rufe keine Folge leisten, da sein Landesherr die Erlaubniß zur Reise verweigerte.

Als diese Verhandlungen zu Ende gingen, trat das Concil wieder in den Vordergrund. Paul III., welcher inzwischen auf Clemens VII. gefolgt war, ließ sich dasselbe mehr angelegen sein und schickte 1535 den Bischof Vergerius zu Unterhandlungen mit den Protestanten nach Deutschland. Die von Melanchthon verfaßte Antwort lautete jetzt nicht geradezu ablehnend, doch gab die Erklärung andererseits nur geringe Hoffnungen. Als das Concil 1536 wirklich ausgeschrieben wurde, begannen zu Schmalkalden im Februar 1537 neue Berathungen über die Betheiligung, und die unversöhnliche Stimmung gewann vollständig die Oberhand. Melanchthon mußte sich unterwerfen, und da die Abfassung der Schrift über die Gewalt des Papstes, welche damals beschlossen wurde, von Luther wegen Krankheit nicht übernommen werden konnte, wurde sie ihm übertragen. Die Loci erfuhren inzwischen eine neue Bearbeitung. Die neue Ausgabe erschien 1535 und war dem König von England gewidmet. Der Gang ist in derselben der nämliche wie in der alten; im Uebrigen aber zeigen sich erhebliche Aenderungen. Die Polemik trat zurück, die Trinitätslehre und die Christologie war jetzt aufgenommen, die Lehre vom freien Willen und der Prädestination, wie schon früher im Visitationsbüchlein, gemildert, die Abendmahlslehre allgemeiner gefaßt oder abgeschwächt, sofern die geistige Mittheilung Christi und die innere Gemeinschaft mit ihm als das Wesentliche des Sacraments dargestellt war. Die neue Abendmahlslehre begründete eine Annäherung an die schweizerischen und oberdeutschen Reformatoren und hatte sich auch unter dem Einfluß der Verhandlungen mit denselben ausgebildet. Die oberdeutschen Städte, welche Mitglieder des schmalkaldischen Bundes waren, verstanden sich andererseits 1532 zu Schweinfurt zur Unterzeichnung der Augsburger Confession, und unter diesen Umständen war noch eine weitere Einigung unter den Neuerern zu hoffen. Melanchthon war ihr insbesondere geneigt, und auf Betreiben des Landgrafen von Hessen fand im December 1534 zwischen ihm und Butzer von Straßburg

eine Besprechung zu Kassel statt. Im Frühjahr 1536 kam es zu einer Berathung der beiderseitigen Theologen in Wittenberg, und da es kurz zuvor Butzer gelungen war, die Schweizer zu dem Bekenntniß zu bestimmen, daß im Abendmahl Brod und Wein zwar Zeichen seien, daß Christus aber damit seinen Leib und sein Blut den Gläubigen als Speise zum ewigen Leben darbiete, schien die Kluft zwischen den Lutheranern und den Zwinglianern nicht mehr unüberwindlich zu sein. In der That wurde die von Melanchthon verfaßte Formel, die Wittenberger Concordia, von beiden Theilen angenommen, und so war wenigstens auf einige Zeit der Friede gesichert. Während aber nach dieser Seite hin Ruhe eintrat, erhob sich Streit unter den Lutheranern selbst, und Melanchthon [illegible] sich Angriffen ausgesetzt. [illegible]

werden sollten. Dasselbe löste sich zwar [illegible] auf, als der sächsische Rath Georg von Carlowitz den Antrag einbrachte, man solle die Kirche in den Stand setzen, in welchem sie sich 800–900 Jahre befunden habe. Allein der Thronwechsel im Frühjahr 1539 führte Melanchthon wieder in's Land. Der Herzog Heinrich, welcher damals seinem Bruder Georg in der Herrschaft folgte, war ganz der Neuerung zugethan und erbat sich zu ihrer Einführung Theologen aus Wittenberg. Melanchthon fiel die Reform der Universität Leipzig zu. Der Kurfürst Joachim II. von Brandenburg berief ihn schon 1538 zu einer Besprechung nach Berlin, und als er 1539 mit Aufstellung einer neuen Kirchenordnung umging, ließ er ihn abermals zu sich kommen. Auch die Verhandlungen mit England erneuerten sich in dieser Zeit. Heinrich VIII bewarb sich um die Aufnahme in den schmalkaldischen Bund und verlangte wiederholt die Absendung von Theologen, namentlich Melanchthons. [illegible]

Melanchthons sprach,
werden sei, ließ Luth
Juni 1543 seinen
Lauf. A
1544 gedruckt wurde
zu bestimmtem A
Unmuthe noch gr
gen Melanchthon.
digkeit, noch in
zu müssen. In ga
das Gerücht von e
den Männern. Doch
Bekenntniß vom
Schwärmer", weld
brandmarkte zwar
als Ketzer und Seele
und Büßer wurden aber
und durch Vermittl
hatten wurde eine Versö
konnte den um seine S
nicht von sich stoßen.
eine sorgfältigere Zuri
traten wieder größe
Als der Kurfürst von
Theologen befahl, das
bestimmte Bedenken
Ausführung der Arbeit il
Schrift gestaltete sich zu ein
Lebens der protestantischen K
Namen „Wittenberger Reform
Hinwegla ung der Stelle
Gewalt, die eine Concession
auf dem Reichstag übergebe
wurde weder über sie noch üb
schlag angestellt. Der Kaiser
Versuch, auf dem nächsten zu
tenden Reichstag durch ein Col
zu versöhnen. Melanchthon
den Befehl, sich zur Abreise be
Gesundheit erlaubte ihm ind
Das Colloquium selbst wurd
abgebrochen. Während desselt
1546, starb Luther. Melanc
demische Trauerrede auf ihn,
Sommer schrieb er die Biogr
als Beigabe zu dem zweiten T
Werke desselben.

Noch in demselben Jahre b
drohende, bisher aber stets hi
aus. Da auch das zweite R
quium die ersehnte Einheit ni
der Kaiser, zur Gewalt zu sch
hatte seinem Landesherrn sch
ein Gutachten über das Recht
zugeben. Er hielt dieselbe j
früher, für unerlaubt. Er be
die Nachricht von dem Entsch
traf, seine Freunde zur Ausl
Um auf weitere Kreise in di
wirken, gab er ferner Luthers
lieben Deutschen" vom Jah

kräftigen Vorrede heraus. Auch hielt er selbst in Wittenberg aus, nachdem schon zahlreiche Personen geflohen waren, und verließ die Stadt erst, als das feindliche Heer vor derselben anlangte und sie zur Uebergabe aufforderte. Er begab sich nach Zerbst und später, als er sich hier nicht mehr sicher fühlte, nach Braunschweig und Nordhausen. Als aber der neue Kurfürst Moritz die Universität wiederherstellte, kehrte er nach Wittenberg zurück und blieb daselbst. Vergebens suchten ihn die Söhne des entthronten Kurfürsten für die in Jena neu zu gründende Schule zu gewinnen. Ebenso vergeblich waren die Bemühungen anderer Fürsten gewesen, ihn in der Zeit jener Wirren und Nöthen an ihre Universitäten zu ziehen. Wittenberg war ihm zu sehr zu einer zweiten Heimat geworden, um sich von ihm trennen zu können, und die Universität daselbst erschien ihm als zu bedeutsam für die Sache, die er als die rechte ansah, als daß er ohne die dringendsten Gründe ihr hätte seine Dienste entziehen können.

Als durch Karl V. auf dem Reichstag von Augsburg 1548 das Interim aufgestellt wurde, erklärte sich Melanchthon zuerst gegen die Kirchenordnung, da wenigstens ein Theil unannehmbar sei. Durch den kurfürstlichen Rath Christoph von Carlowitz ließ er sich zwar umstimmen. In dem Briefe, den er an denselben richtete, sprach er sich im Ganzen für die Annehmbarkeit der Formel aus. Nur von der Anrufung der Heiligen wollte er auch jetzt nichts wissen, und in Betreff der Glaubenslehre hoffte er eine Verbesserung. Das Gutachten aber, das er hernach abzufassen hatte, als der Kurfürst von seinen Theologen eine Aeußerung über die Einführung des Interims verlangte, fiel wieder entschiedener gegen die Ordnung aus, und bei dieser Stimmung wurde auf dem Landtag von Meißen für Kursachsen eine Revision beschlossen. Melanchthon übernahm die Artikel von der Rechtfertigung, dem Glauben und den guten Werken und gab der Arbeit die letzte Form. Die protestantische Lehre war darin unbedingt festgehalten. Bezüglich der äußeren Gebräuche, wie Feste, Fasten, gewisser Gesänge, Kirchenornat, war dagegen im Interesse der Einigung Nachgiebigkeit gegen die katholische Kirche zugesagt. Man glaubte diese Gebräuche wenigstens als Adiaphora hinnehmen zu können. Die Sache kam, nach weiteren Verhandlungen zu Pegau, Torgau und Zelle, gegen Ende des Jahres 1548 auf dem Landtag von Leipzig zum Abschluß. Die vereinbarten Artikel wurden zwar nicht alle veröffentlicht. Das Edict über den Gottesdienst, welches hernach erlassen wurde, ließ die Artikel über den Papst und die Bischöfe, sowie über die letzte Oelung weg. Gleichwohl erregte das Werk bei Vielen großen Unwillen und zog Melanchthon eine Flut von Angriffen zu. Der Hauptgegner war der Illyrier Matthias Flacius, der Hauptherd der Opposition die Stadt Magdeburg. Hierher siedelte Flacius von Wittenberg über, als er seinen Kampf begann, welchen man den Adiaphoristenstreit oder den Streit über den Chorrock, nach dem nun wieder eingeführten Kirchengewand, nannte.

Als nach kurzer Zeit das Concil von Bologna nach Trient zurückverlegt wurde, hatten die Protestanten auf's Neue Stellung zu ihm zu nehmen, und Melanchthon, der mit Anderen darüber befragt wurde, sprach sich unter den obwaltenden Umständen, freilich auch mit den entsprechenden Cautelen, für die Beschickung aus. Des Weitern verfaßte er auf Befehl des Kurfürsten eine Erklärung der Augsburger Confession, die Repetitio Confessionis Augustanae. Die Schrift sollte in Trient vorgelegt werden, und die kurfürstlichen Räthe fanden sich in der That daselbst ein. Melanchthon aber sah das Concil nicht. Er ging erhaltener Weisung gemäß nur bis Nürnberg, und während er daselbst noch auf weitern Befehl wartete, brach der Krieg der Protestanten gegen den Kaiser aus, welcher einerseits zur Vertagung des Concils, andererseits im Augsburger Frieden 1555 zur definitiven Anerkennung der Augsburger Confession führte. Die Schilderhebung flößte Melanchthon große Besorgniß ein. Er fürchtete eine neue Niederlage der Protestanten und wünschte, um den Kaiser zu besänftigen, einen schnellen Frieden. Der Ausgang des Krieges war aber dieses Mal ein anderer.

Außer jenen Verhandlungen und Kämpfen zwischen Katholiken und Protestanten zogen Melanchthon gleichzeitig zahlreiche Streitigkeiten unter den Protestanten selbst in Mitleidenschaft. Dieselben knüpfen sich vor Allem an die Namen Andreas Osiander, Franz Stancar, Johannes Pfeffinger und Georg Major, und es sei auf die bezüglichen Artikel verwiesen. Durch den Prediger Westphal in Hamburg wurde 1552 ferner der Abendmahlsstreit erneuert. Flacius endlich setzte den Kampf nach den verschiedensten Seiten hin fort, wo er bei Melanchthon eine Abweichung von der Lehre Luthers wahrnahm oder witterte. Seit 1556 machte er zwar einige Versöhnungsvorschläge und stellte einige Artikel für ein Colloquium auf. Da aber Melanchthon auf den Antrag nicht einging, weil es weniger auf eine Auseinandersetzung als auf eine Unterwerfung abgesehen war, zog sich der Kampf fort. Auch das Schiedsgericht der Prediger von Hamburg, Braunschweig und Lüneburg, dem Melanchthon sich schließlich unterwerfen wollte, vermochte den Frieden nicht herzustellen. Die Kluft wurde im Gegentheil tiefer und weiter, indem nach der Berufung des Flacius nach Jena die dortige Universität sich ganz auf dessen Seite stellte, und der Gegensatz beschäftigte Melanchthon bis an's Ende seines Lebens. Die Angelegenheit nahm ihn 1557 in Worms in Anspruch, als daselbst noch einmal ein Religionsgespräch veranstaltet wurde, wobei die Theologen von Jena im Auftrag der sächsischen Herzoge ein Bekenntniß vorlegten, das von ihm und seinen Gesinnungsgenossen nicht angenommen werden konnte und durch ihr Vorgehen

thätigsten Einfluß. Ihr Sohn Publicola, dessen Erziehung sie frommen Lehrern überlassen, hatte Albina geheiratet und von ihr außer einem Sohn 383 eine Tochter, die jüngere Melania, erhalten. Diese wurde an Pinian verheiratet. Beide Gatten entschlossen sich, nach dem frühen Tode ihrer Kinder, das Gelübde der Enthaltsamkeit abzulegen; sie entäußerten sich des größern Theiles ihrer Güter zu Gunsten der Armen, schenkten allen ihren Sklaven, die von der Gabe Gebrauch machen wollten, die Freiheit (man spricht von 8000) und lebten in selbstgeschaffener Armut theils in Italien unter Leitung des hl. Paulinus von Nola, theils in Tagaste beim hl. Alypius, theils in Jerusalem, wohin sie im J. 417 gegangen waren. Nach dem Tode ihres Gatten übernahm Melania die Leitung eines von ihr gegründeten Klosters in Jerusalem und starb am 31. December 439. (Vgl. Tillemont, Mémoires X, 591 ss. 821 ss. XIV, 232 ss. 745 ss.; Butler, Leben der Väter, deutsch von Räß u. Weis XIX, 160 ff.) [Schrödl.]

Melchiades, der hl., s. Miltiades.

Melchisedech (מַלְכִּי־צֶדֶק, LXX Μελχισεδέκ) erscheint in der Genesis als König von Salem (nach Ps. 76, 3 hebr. und Jos. Antt. 1, 10, 2 s. v. a. Jerusalem) und zugleich als Priester Gottes des Höchsten zur Zeit Abrahams (Gen. 14, 18). Als Abraham von seinem Siege über Chodorlahomor und die mit ihm verbündeten Könige zurückgekehrt war, brachte ihm Melchisedech Brod und Wein entgegen und segnete ihn, und Abraham gab ihm den Zehnten von der gemachten Beute (Gen. 14, 18—20. Hebr. 7, 1. 2). Das unerwartete Erscheinen eines Königs in Canaan zur Zeit Abrahams, der wie Abraham den wahren Gott verehrt und sogar Priester desselben ist, hat von jeher Befremden erregt. Denn daß der Gott Melchisedechs derselbe sei, wie der Gott Abrahams, erhellt aus der ganz gleichen Bezeichnungsweise beider: אֵל עֶלְיוֹן קֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ (Gen. 14, 19. 22). Die wenigen Worte aber, auf welche sich die Genesis in Betreff dieser merkwürdigen Person beschränkt, lassen dieselben in einem räthselhaften Lichte erscheinen und geben auf eine Menge von Fragen, die man aufwerfen möchte, keine Antwort. Da die Genesis keine Eltern, keine Herkunft, keinen Anfang und kein Lebensende des Melchisedech kennt, so erscheint er in ihr wirklich als ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος, μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων, und insofern als ähnlich gemacht dem Sohne Gottes, ἀφωμοιωμένος τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ (Hebr. 7, 3). Eben diese seine Erscheinungsweise in der Genesis hat Anlaß gegeben, daß er schon frühe als Typus des messianischen Priester- und Königthums betrachtet wurde. Schon Ps. 109, 4 erscheint er unter diesem Gesichtspunkte, und Hebr. 7, 1 ff. wird er ausführlich unter demselben behandelt, und auf Grund dieser typischen Bedeutsamkeit die Erhabenheit des Priesterthums Christi über das levitische Priesterthum nachgewiesen. Letzteres war nämlich unvermögend, zu jener Vollkommenheit zu führen, die erreicht werden sollte; sonst wäre nicht statt seiner, nachdem es bereits lange bestanden, ein anderes Priesterthum nach der Weise Melchisedechs eingeführt worden. Die Erhabenheit des letztern ergibt sich schon aus dem Namen Melchisedechs: er ist König der Gerechtigkeit und König des Friedens; dann erscheint sie in seinem Verhältniß zu Abraham: er hat diesen gesegnet und von ihm, und damit gewissermaßen von Levi selbst, den Zehnten genommen, und erscheint schon insofern weit höher als sie; endlich deutet seine wunderbare Erscheinungsweise in der Genesis auf ein fortwährendes, ununterbrochenes und ewiges Priesterthum hin, und nach der mit einer eidlichen Bekräftigung verbundenen Einsetzung desselben (Ps. 109, 4) ist der neue Hohepriester keinem Personenwechsel mehr unterworfen, und ist der Art, wie er sein muß, wenn durch sein Amt das beabsichtigte Ziel soll erreicht werden können. Das Nähere in Betreff dieser Punkte ist bei den Auslegern nachzusehen. Aus dem Bemerkten erhellt von selbst das Vergebliche und Unstatthafte der Bemühung, in irgend einem bekannten Manne der israelitischen Vorgeschichte, etwa in Henoch oder Sem oder Cham, Melchisedech ausfindig zu machen (Bochart, Phaleg. l. 2, c. 1; Deyling, Observatt. sacr. II, 71 sq.). Bei den Rabbinen, z. B. Pseudojonathan, im jerusalemischen Targum, bei Jarchi zu Gen. 14, 18, haben solche Bemühungen nicht gerade viel Befremdendes; von christlichen Gelehrten aber, wie Lightfoot (Opp. I, 15. 212) u. A., sollte man im Angesichte von Ps. 109, 4. Hebr. 7, 1 ff. dergleichen nicht erwarten müssen. — Ueber die antitrinitarische Secte der Melchisedechianer s. d. Art. Theodot, der Wechsler. [Welte.]

Melchiten oder Melekiten (von מֶלֶךְ, König), d. i. königlich (kaiserlich) Gesinnte oder Hofpartei, wurden von den Monophysiten (s. d. Art.) in den Patriarchaten Alexandrien, Antiochien und Jerusalem die orthodox gebliebenen Griechen genannt, welche die Beschlüsse des Concils von Chalcedon angenommen hatten. Es war dieß ein Spottname, weil die Häretiker von der Ansicht ausgingen, daß die Orthodoxen nur durch die Gewalt des Kaisers Marcian zur Annahme dieser Beschlüsse gezwungen worden, und weil sie sahen, daß dieselben sich des besondern kaiserlichen Schutzes erfreuten, während sie selbst, namentlich unter Justinian und Justin II., nicht ohne Heftigkeit verfolgt wurden (Thomassin. P. I, lib. 1, c. 16, n. 9; Phillips, K.-R. II, 58; Hefele, Conc.-Gesch. II, 577). Seit Langem wird aber dieser Name nur noch auf die in Syrien und Aegypten mit der römischen Kirche vereinigten Griechen angewendet, die auch Gräco-Melchiten heißen. In diesem Sinne wurde der Ausdruck schon von dem zur Zeit Innocenz' III. und Honorius' III. lebenden Patriarchen Nicolaus von Alexandrien gebraucht (Le Quien, Or. chr. III, 786; derselbe redet II, 1348 auch von einem melchitischen Patriarchat, das im 9. Jahrhundert in Chaldäa entstand, jedoch von den Ne-

storianern mit Hilfe der Khalifen unterdrückt wurde). Nachdem die melchitischen Patriarchate Alexandrien und Jerusalem schon unter den betreffenden Artikeln zur Sprache gekommen sind, braucht hier nur von den unirten Griechen gehandelt zu werden, welche einen von Rom anerkannten antiochenischen Patriarchen haben. — Noch in den Tagen des Cärularius genoß Petrus III. von Antiochien die Gemeinschaft des römischen Stuhles (vgl. Leonis IX. Ep. ad Petr. Antioch. p. 168, ed. Will). Nachdem sich die griechische Kirche Constantinopels von der abendländischen getrennt hatte, wurden auch die griechischen Kirchen der genannten Patriarchate in dieses Schisma hineingezogen und blieben, da die auf dem Florentinum zu Stande gekommene Union der griechischen und römischen Kirche sich wieder zerschlug, bis zu Anfang des 18. Jahrhunderts gänzlich von der lateinischen Kirche getrennt. Einzelne der griechischen Patriarchen von Constantinopel, Alexandrien und Antiochien zeigten wiederholt Geneigtheit zu einer Union und wurden von Rom aus dazu aufgemuntert, es kam jedoch eine wirkliche Vereinigung nicht zu Stande. Nur im antiochenischen Patriarchate wurden namhafte Erfolge erreicht. Am Ende des 17. Jahrhunderts bemühten sich der Erzbischof Euthymius von Tyrus und Sidon, dann die Patriarchen Athanasius IV. und Cyrillus um die päpstliche Anerkennung. Das von ihnen vorgelegte Glaubensbekenntniß erschien jedoch in Rom nicht vollkommen befriedigend, und so erhielten sie das Pallium nicht. Obwohl eine Synode von Constantinopel 1722 die Antiochener durch Aufzählung der „lateinischen Ketzereien" von ihren Unionsplänen abzubringen suchte (Asseman. B. O. III, 639), wurde 1724 ein früherer Zögling der Propaganda, P. Seraphin Tanas, zum Patriarchen erwählt, der den Namen Cyrillus III. annahm. Nachdem er in Allem den Anforderungen des römischen Stuhles Genüge geleistet, erhielt er vorläufig die Anerkennung. Aber erst als sich seine Gesinnung allseitig bewährt und er standhaft den katholischen Glauben vertheidigt hatte, so daß er vor dem neuen schismatischen Patriarchen Sylvester mit zehn seiner treugebliebenen Bischöfe nach dem Libanon fliehen mußte, erhielt er 1744 auch das Pallium (Bull. Bened. XIV. I, 190 und Append. 388 sq.). Dieß ist der Ursprung des Patriarchats bei den Gräco-Melchiten, und seither gab es fortwährend griechisch-katholische Patriarchen von Antiochien (Le Quien II, 774 sqq.; Moroni, Dizion. XLIV, 151 sgg.). Als nach der Abdankung des Patriarchen Cyrillus, die in Rom, weil ohne päpstliche Genehmigung erfolgt, als ungültig angesehen wurde, der Priester Ignaz Joar zum Nachfolger erwählt worden war, cassirte Clemens XIII. diese Wahl (1760) und setzte kraft des Devolutionsrechtes den Erzbischof Maximus von Hierapolis als Patriarchen ein (Bull. Propag. IV, 31 sq.). Nach dessen Tod bestätigte er 1764 den regelmäßig erwählten Erzbischof Theodosius von Berytus als Nachfolger (ib. 85). Nun bemächtigte sich der ungültig gewählte Patriarch Ignaz des Patriarchats (1765); er wurde aber excommunicirt, und der Papst rief gegen diesen Usurpator selbst die weltliche Macht an (Bull. cit. IV, 101). Auf Theodosius folgte 1789 P. Athanasius Giohar, von Pius VI. bestätigt (ib. IV, 209 sq.). Cyrillus IV. Siagi, seit 1794, wurde 1796 mit dem Pallium geschmückt, ebenso Agapius Mattar, Erzbischof von Sidon, seit 1797, gest. im Januar 1812. Unter letzterem lebte der Erzbischof Germanus Adam von Hierapolis, der bei den Seinigen großes Ansehen genoß, aber als Freund des Scipio Ricci (s. d. Art.) in dessen Sinn wirkte und vielen falschen Lehren Eingang verschaffte. Pius VII. verbot wiederholt (1816 u. 1822) dessen Katechismus und andere seiner Schriften, wie auch die Behauptung, die Consecration werde nicht durch die Einsetzungsworte Christi bewirkt. Schon 1802 hatte er den Erzbischof Germanus angehalten, die Bulle Auctorem fidei und das Breve gegen Eybel zu unterschreiben. Unter dem Einflusse dieses Germanus war 1806 bei dem Kloster Karkapha (Carcafé) in der Diöcese Berytus eine Synode gehalten worden, welche viele Decrete im Sinne der Synode von Pistoja (s. d. Art.) feststellte. Die arabischen Acten wurden 1810 ohne Befragen des römischen Stuhls veröffentlicht, später in Rom geprüft und am 3. Juni 1835 censurirt (Bull. cit. V, 125 sq.; Coll. Lac. II, 555 sqq.). Papst Pius VII. bot Alles auf, den Patriarchen wie auch den Nachfolger des Germanus, Basilius Haractengi (vgl. über die Wahl desselben Hergenröther in Verings Archiv f. K.-R. VII, 352 f.), im Glauben zu befestigen, während er auch bei den Beherrschern Oesterreichs und Frankreichs um Hilfe für die infolge der Aufreizung des schismatischen Patriarchates in Constantinopel von der Pforte schon verfolgten Gräco-Melchiten sich nachdrücklich verwendete (1818, Bull. Propag. IV, 369—371). Eine zweite Synode von 1812 beschloß die Errichtung eines gemeinsamen Seminars für die ganze Nation, was die Propaganda bestätigte. Die Errichtung geschah unter Patriarch Ignatius Sarrouf (Saronf), der im Februar 1812 erwählt und 6. November 1812 getödtet wurde. Ihm folgten: Macarius Tavil (1813—1816); Ignaz Chattan oder Kattan (1817—1833); Maximus Mazlum (1836 bis 1855), der auf einer Synode zu Ain-Traz (1849) 25 Disciplinar-Canones erließ (Collect. Lac. II, 579 sq.); Clemens Bahus, bestätigt 1856, resignirt 1864, und der gegenwärtige Patriarch Gregor Jussuf, seit 1865, vorher Bischof von Ptolemais, wie sein Vorgänger (vgl. Gams, Ser. Epp. 457; Hergenröther, K.-G., 3. Aufl., III, 500. 994 f.).

Der Patriarcha Antiochenus Melchitarum, der 114000 in Syrien, Mesopotamien und Caramanien zerstreute Gläubige unter sich hat (O. Werner, Orbis terr. catholicus, Frib. 1890, 153; nach den Annalen z. Verbr. d. Gl., Straßb. 1857,

238, zählte man 1843 nur 50 000), residirte bis 1840 auf dem Berge Libanon zu Aintras (Ain Taraz); dann ließ er sich, nachdem er einige Zeit in Aleppo residirt hatte, zu Damascus nieder. Erwählt wird er in feierlicher Versammlung von sämmtlichen Erzbischöfen und Bischöfen. Die Wahlacten werden an die Propaganda, welcher der Patriarch untersteht, eingesendet und dem Papste mit der Bitte um Bestätigung unterbreitet. Der Gewählte hat die professio fidei pro Orientalibus (Bull. Propag. IV, 36. 88) einzureichen und den Obedienzeid zu leisten. Bei ungültiger Wahl devolvirt die Ernennung des Patriarchen an den Papst. Derselbe hat die von dem Clerus der einzelnen Diöcesen erwählten Bischöfe zu bestätigen und zu consecriren, nachdem sie den Obedienzeid und das Glaubensbekenntniß abgelegt. Bisweilen wird er auch von Rom aus beauftragt, erledigte Bisthümer zu besetzen, besonders wo keine Wahl zu Stande kommen kann, wie 1828 für Beirut (Bull. cit. V, 40) und 1831 für Hierapolis (ib. 72). Daß er auch Bischöfe versetzen kann, scheint aus einem Erlaß Clemens' XIII. hervorzugehen (ib. IV, 96). Ferner hat er das Recht, wo immer sich griechische Katholiken befinden, für sie Pfarrer einzusetzen. Außerdem hat er Vollmacht, die Nationalsynode zu berufen; auch kann er vom Fasten dispensiren, aber nicht in perpetuum, ebenso in mehreren Ehesachen Dispens ertheilen (ib. III, 98). Sonst genießt er dieselben Rechte über die ihm unterstehenden, mit den gewöhnlichen Episcopalbefugnissen ausgestatteten Prälaten, wie sie ein Metropolit über seine Suffraganen hat (Hergenröther, Archiv f. K.-R. VII, 340). Als Pflicht liegt ihm ob, alle zehn Jahre in Rom zu erscheinen oder im Verhinderungsfalle einen Stellvertreter zu senden und Bericht über die Zustände seines Patriarchats zu erstatten (Moroni l. c. 157). Damascus ist die Diöcese des Patriarchen, die er durch einen Vicar-Bischof administriren läßt; weiter hat er zwei mit dem bischöflichen Charakter bekleidete Generalvicare zu Kairo und zu Jerusalem, da er kraft päpstlicher Concession als Administrator auch die Jurisdiction über die Angehörigen seines Ritus in den Patriarchaten Alexandrien und Jerusalem auszuüben hat (Moroni l. c. 161. 162).

Außer Damascus unterstehen dem Patriarchen noch 12 Diöcesen, von denen Aleppo, Emesa und Tyrus Erzbischöfe, Beirut, Bosra, Heliopolis oder Baalbek, Farzul oder Zahleh, Jerusalem, Hauran, Sidon, Ptolemais und Tripoli Bischöfe zu Vorstehern haben. Die Erzbischöfe haben nur den Titel vor den anderen Suffraganen voraus. Unter diesen Bischöfen zählt man über 330 Priester (1843 schon 180), welche, soweit sie dem Weltclerus angehören, die vor den niederen Weihen geschlossene Ehe fortsetzen dürfen. Man findet jedoch wenige verheiratete Priester bei den Melchiten, da die meisten Pfarreien von Klostergeistlichen versehen werden. Erzogen wird der Clerus, der von den Gaben seiner Gemeinde lebt, in dem Seminar Mariä Verkündigung zu Aintras, das 17 Freiplätze bietet. Eine höhere wissenschaftliche Bildung besitzen nur die im Seminar der Propaganda erzogenen Priester und einige Regularen; die theologischen Hauptwerke des Abendlandes werden im Patriarchat nur in arabischen, zu Jerusalem gedruckten Uebersetzungen gelesen (Hergenröther, im Archiv f. K.-R. VII, 338, Anm. 9).

Die Klöster stehen unter dem Diöcesanbischof oder wo kein solcher ist, unter dem Patriarchen. Die Mönche, die sich nur durch die Tonsur oder Corona von den schismatischen unterscheiden, theilen sich in zwei Basilianer-Congregationen, in die vom heiligen Erlöser, welche Erzbischof Euthymius von Tyrus 1715 besonders für Erziehung junger Cleriker gründete, und in die des hl. Johannes Baptista in Sohair (Schuweir), um 1700 am Libanon gegründet, in Rom mit der Kirche S. Maria in Domnica beschenkt und mehrfach von den Päpsten approbirt. Da in der letztern Congregation die Basilianer von Aleppo sich eine Oberherrschaft über die vom Berge Libanon anmaßten und daraus viele Zwiste hervorgingen, trennte sich dieselbe, ganz ähnlich wie bei den Maroniten (s. d. Art.), in zwei Fractionen, die aleppinische und baladitische, was Gregor XVI. 1832 genehmigte. Die Congregation vom heiligen Erlöser hat 8 Klöster und 21 Hospize mit etwa 400 Mönchen, die fast alle Pfarreien versehen. Im Ganzen zählt man 19 Klöster, darunter 3 Nonnenklöster nach der Regel des hl. Basilius (vgl. noch Hergenröther a. a. O. VIII, 75 f.).

Die Liturgie und die Spendung der heiligen Sacramente geschieht nach griechischem Ritus, der neben durchaus unwesentlichen Abweichungen mit der Praxis der lateinischen Kirche übereinstimmt. Dieß will Rom sehr streng eingehalten wissen. Als der Patriarch darum nachsuchte, daß am Libanon und Antilibanon, entgegen der griechischen Praxis, mehrere Messen täglich auf demselben Altare gelesen, und an den Wochentagen der Quadragesima, an denen sonst nur die Präsanctificatenmesse gestattet wäre, die missa perfecta wie in der lateinischen Kirche dargebracht werden dürfe, wurde dieses Gesuch von Benedict XIV. 1743 abschlägig beschieden und die Einhaltung der griechischen Rubriken eingeschärft (Bull. Bened. XIV., I, 178). Es soll aber die Volksmeinung, daß ein Priester das Fasten breche, welcher sich der von einem andern Priester schon an demselben Tage gebrauchten Paramente und Kirchengeräthe bediene, kräftig bekämpft werden. Doch wird nach einem frühern Beschlusse (Decr. Congr. Propag. 31. Mart. 1729) gestattet, daß mehrere Altäre in loco Ecclesiae apto errichtet werden, und daß beim Mangel an Altären und bei großer Anzahl von Priestern mehrere derselben da, wo eine solche Gewohnheit eingeführt ist, auf demselben Altare zugleich mit dem Bischofe oder einem andern Priester in den heiligen Gewändern der Celebranten und mit vollständiger Recitation der Liturgie, auch

er Consecrationsworte, ganz wie bei der Priesterweihe geschieht, mitcelebriren, wie wenn sie es allein thäten. Diese Opfer können die einzelnen Priester nach der Meinung derjenigen, die freiwillige Oblationen dargebracht haben, appliciren. Dagegen genügt eine bloße Hinzufügung von Partikeln nicht, um für zwei Verschiedene zu appliciren, ebenso wenig bloße Commemoration (Bull. it. 178).

Gefastet wird bei den Melchiten: a. in der großen Quadragesima vor Ostern; b. zu Ehren der heiligen Apostel am Montag nach Trinitatis bis zum Feste Petri und Pauli; c. vierzehn Tage vor Mariä Himmelfahrt (1.—14. August); d. vierzig Tage vor Weihnachten (15. November bis 24. December). Daher ist häufig bei ihnen von einer vierfachen Quadragesima die Rede, obgleich die Zahl der Tage nicht die gleiche ist. Gewöhnlich wird bis zum Sonnenuntergang gefastet. Das Samstagsfasten, den Charsamstag ausgenommen, ist Vielen ein Gegenstand des Abscheues. Am Mittwoch und Freitag halten sie Abstinenz von Fleisch, Eiern und Lacticinien, viele auch von Fischen (Hergenröther a. a. O. 194). Außer den bereits genannten Schriften vgl. noch: Mejer, Die Propag. I, 432—438; Silbernagl, Verfassung der Kirchen des Orients 281—287; G. Petri, L'Orbe cattol. III, 14—21. [Neher.]

Melchom, s. Moloch.

Meletius, Name zweier Bischöfe des 4. Jahrhunderts, an welche sich zwei länger dauernde Schismen, das eine (frühere) in Aegypten und das andere (spätere) in Antiochien, anschlossen. I. Der wahre Ursprung des ägyptisch-meletianischen Schismas ist wegen der Verschiedenheit, ja des Widerspruchs unter den Quellennachrichten schwer zu ermitteln. Den ersten Platz unter den vier Klassen der Quellen nehmen die Fundamentalurkunden ein, welche erst vor 150 Jahren von Scipio Maffei entdeckt und im Jahre 1738 von ihm, später von Routh (Reliquiae sacrae III, 381 sq.) herausgegeben worden sind. Sie sind sämmtlich lateinisch, aber sichtlich Uebersetzungen aus dem Griechischen. Ihre Aechtheit ist von niemandem bezweifelt, ihre Wichtigkeit aber von Allen anerkannt worden. Die bedeutendste dieser drei Urkunden ist ein Schreiben, welches die vier ägyptischen Bischöfe Hesychius, Pachomius, Theodorus und Phileas (wohl der Verfasser des Schreibens) während der diocletianischen Verfolgung aus dem Kerker an Meletius selbst richteten, bevor sich dieser noch völlig von der Kirche getrennt hatte. Die zweite Urkunde ist eine kurze Nachricht, welche ein alter Anonymus dem ersten Actenstücke anhängte, des Inhalts: Meletius habe sich von den vier Bischöfen nicht warnen lassen, habe vielmehr selbst in Alexandrien eine Spaltung verursacht, Priester aufgestellt u. dgl. Die dritte Urkunde endlich ist ein Schreiben, welches Erzbischof Petrus von Alexandrien an seine Gemeinde richtete, um vor Meletius zu warnen. — Aus diesen Quellen resultirt nun Folgendes: 1. Meletius war Bischof in Aegypten, und zwar zu Lycopolis in der Thebais. Er benutzte die Zeit, wo eine große Anzahl anderer ägyptischen Bischöfe um des Glaubens willen im Gefängnisse saß, und nahm in fremden Sprengeln, wahrscheinlich in den Diöcesen der vier obengenannten Bischöfe, gegen alle kirchliche Ordnung und Satzung geistliche Weihen vor. 2. Ein Nothfall lag dazu nicht vor, und wenn er vorhanden gewesen wäre, so hätte Meletius bei den gefangenen Bischöfen oder, wenn diese schon todt, bei Erzbischof Petrus von Alexandrien die Zustimmung zu solchen Ordinationen nachsuchen sollen. 3. Wo der Erzbischof Petrus sich damals aufgehalten habe, sagt keine der drei Urkunden; aber es geht aus der zweiten und dritten hervor, daß er nicht in Alexandrien selbst anwesend war, aber auch nicht im Kerker saß. Socrates erzählt, Petrus habe sich während der Verfolgung geflüchtet; die Nachricht ist wichtig, weil sie eine wichtige Grundlage zur Kritisirung der übrigen Quellennachrichten bildet. 4. Uebrigens achtete Meletius nicht auf die Ermahnungen der vier eingekerkerten Bischöfe, ging vielmehr, wie die zweite Urkunde sagt, nach deren Tod (und in Petrus' Abwesenheit) selbst nach Alexandrien, verband sich da mit Arius und Isidor (damals zwei Laien), excommunicirte die von Petrus bestellten bischöflichen Visitatoren und weihte zwei andere. 5. Erzbischof Petrus warnte darum (in der dritten Urkunde) von seinem Secessus aus seine Gläubigen vor aller Gemeinschaft mit Meletius. — Das Vergehen des Meletius war somit unbefugtes Eingreifen in fremde Diöcesen, verbunden mit unerlaubter Ertheilung geistlicher Weihen; der Grund zu Beidem aber war weniger augenblickliche Noth der Kirche, als vielmehr Anmaßung und Ehrgeiz. Meletius war nämlich, wie Epiphanius (Haer. 68, 1) und Theodoret (Haer. fabul. 4, 7) sagen, der dem alexandrinischen am Range nächste Bischof, auch, wie es scheint, auf diesen schon länger eifersüchtig und wollte nun dessen Abwesenheit benutzen, um selbst den Meister und Primas in Aegypten spielen zu können. — Die zweite Klasse von Quellennachrichten bilden einige Aeußerungen des hl. Athanasius und des Kirchenhistorikers Socrates. Athanasius, der mit den Meletianern häufig verkehren mußte, sagt (Apol. c. Arian. 59): „Dieser (Petrus) hat Melitius (Μελήτιος), welcher vieler Uebertretungen, besonders aber, daß er den Götzen geopfert habe, überführt war, auf einer Synode abgesetzt. Melitius aber nahm nicht zu einer andern Synode seine Zuflucht, suchte sich auch nicht zu vertheidigen, sondern veranlaßte ein Schisma ... Er fing bald an, die Bischöfe zu lästern, vor allen Petrus, darauf Achillas und nachher Alexander" (die zwei Nachfolger Petri). In der Epist. ad episcopos Aegypti c. 22 sagt Athanasius: „Die Melitianer sind vor 55 Jahren als Schismatiker, die Arianer aber vor 36 Jahren als Häretiker erklärt worden." Andere Stellen

beim hl. Athanasius, sowie bei Socrates (Hist. Eccl. 1, 6) sagen ungefähr das Nämliche. Das Wichtigste, was uns die zweite Klasse der Quellen berichtet, ist sonach: 1. Meletius habe in einer Verfolgung den Götzen geopfert. Die Fundamentalurkunden wissen hiervon nichts; auch der hl. Epiphanius lobt Meletius in solchem Grade, daß er ihn nicht im leisesten Verdacht einer Apostasie gehabt haben kann. Allein Athanasius kann Meletius doch unmöglich verleumdet haben! Nicht bloß die Moral, auch die Klugheit verbot dieß. Das Wahrscheinlichste ist deßhalb, daß über Meletius allerdings solche Gerüchte gingen, wie ähnliche dazumal ja auch über andere Bischöfe, z. B. Eusebius von Cäsarea, ausgestreut wurden. 2. Das zweite, das wir von der zweiten Quellenklasse erfahren, ist, daß Meletius die Bischöfe Petrus, Achillas und Alexander von Alexandrien schmähte, lästerte und verfolgte. 3. Auch über die Entstehungszeit des meletianischen Schismas erhalten wir ziemlich sichere Aufschlüsse. Athanasius sagt in seiner Epistola ad episcopos, die Meletianer seien vor 55 Jahren als Schismatiker erklärt worden. Nun schrieb aber Athanasius diesen Brief entweder 356 oder 361, folglich fiele der Anfang des meletianischen Schismas in das Jahr 301 oder 306. Da nun aber gerade von 303—305 die diocletianische Verfolgung wüthete, und das meletianische Schisma nach dem Zeugniß der Fundamentalurkunden während der Verfolgung entstand, so werden wir kaum irren, wenn wir seinen Ursprung in die Jahre 303—305 verlegen. 4. Daß Meletius unbefugter Weise Priester in fremden Diöcesen geweiht habe, sagt die zweite Quellenklasse nirgends; aber in der Angabe des Athanasius, „Meletius sei vieler Vergehen überwiesen worden", kann auch das Fragliche mit inbegriffen sein. 5. Ebenso wenig liegt ein Widerspruch darin, daß Athanasius von einer Verurtheilung des Meletius durch eine ägyptische Synode spricht, während die Fundamentalurkunden davon schweigen. Letztere erzählen ja überhaupt nur die ersten Anfänge des Schismas. Dagegen berichtet auch Sozomenus (Hist. Eccl. 1, 15), Erzbischof Petrus von Alexandrien habe die Meletianer excommunicirt und ihre Taufe nicht zugelassen. Wir müssen bekennen, daß nach der richtigen Auffassung der Ketzertauffrage (s. d. Art.) der Bischof hier zu strenge verfuhr; aber man darf dabei nicht vergessen, daß damals die Synode von Arles (314) noch nicht ihre berühmte Entscheidung gegeben hatte (s. d. Art. Arles). — In einem vollen Gegensatz zu den beiden ersten Quellenklassen steht die dritte, nämlich die Erzählung bei Epiphanius (Haer. 68, 1—4). Er sagt: „In Aegypten besteht eine Partei, die Meletianer, welche von einem Bischof der Thebais mit Namen Μελήτιος ihren Namen erhalten hat. Er war ein orthodoxer Mann und hat sich in Betreff des Glaubens nie in einem Punkte von der Kirche entfernt. Er hat ein Schisma verursacht, aber den Glauben nicht verändert. Zur Zeit der Verfolgung war er zugleich mit Petrus (von Alexandrien) und Anderen eingekerkert worden. Er ging den übrigen Bischöfen Aegyptens vor und hatte seinen Rang unmittelbar nach Petrus von Alexandrien. Viele der Christen waren damals in der Verfolgung schwach geworden, hatten geopfert und flehten darum jetzt die Confessoren und Martyrer an, damit sie ihrer Reue wegen Erbarmung finden möchten. Einige davon waren Soldaten, Andere Cleriker, Priester und Diaconen. Daraus entstand keine kleine Bewegung und Verwirrung unter den Martyrern selbst, indem die Einen sagten: man dürfe die Gefallenen nicht zur Buße zulassen, damit nicht auch Andere durch diese schnelle Wiederaufnahme zur Glaubensverläugnung verführt würden. Die Vertheidiger dieser Ansicht hatten gute Gründe. Es waren dieß Meletius, Peleus u. A., und ihre Ansicht ging dahin, erst nach beendigter Verfolgung möge man die Gefallenen wieder zur Buße zulassen, die Cleriker jedoch dürften niemals mehr in ihre Aemter zurücktreten, sondern müßten in die communio laicalis (s. d. Art.) versetzt werden. Der hl. Petrus aber, mitleidig, wie er war, bat dringend: Laßt uns doch dieselben aufnehmen, wenn sie Reue zeigen, und ihnen eine Buße bestimmen, um sie wieder mit der Kirche zu vereinigen. Wir wollen sie nicht zurückstoßen, auch nicht die Cleriker, damit sie nicht aus Scham und wegen der Länge der Zeit gänzlich verloren gehen... Aus dieser Meinungsverschiedenheit entstand nun eine Spaltung. Als nämlich der Erzbischof Petrus bemerkte, daß sein menschenfreundlicher Vorschlag von Meletius und seinem Anhange durchaus nicht angenommen werde, so hängte er im Kerker seinen Mantel wie einen Vorhang auf und ließ durch einen Diacon verkünden: Wer meiner Meinung ist, komme hierher; wer es aber mit Meletius hält, gehe zu ihm. Die Meisten traten auf Meletius' Seite, Wenige nur zu Petrus. Seit dieser Zeit hielten beide Theile ihre Gebete, Opfer und Cerimonien abgesondert. Darauf wurde Petrus gemartert, und es folgte ihm Alexander. Meletius aber wurde mit Anderen verbannt und zu den phanesischen Bergwerken (in Palästina) verurtheilt. Schon im Kerker und auf dem Wege in die Verbannung bestellte er überall Cleriker, Bischöfe, Priester und Diaconen, und gründete besondere Kirchen. Die Anhänger des Petrus aber nannten ihre Kirche die katholische; die Meletianer dagegen bezeichneten ihre Gemeinschaft als die Kirche der Martyrer. Meletius reiste nach Eleutheropolis, Gaza und Aelia (Jerusalem) und weihte überall Cleriker. Lange Zeit mußte er in den Bergwerken bleiben, und auch in diesen sonderten sich seine Anhänger und die des Petrus strenge von einander ab, so daß sie nicht mit einander beteten. Endlich wurden beide Theile befreit, und Meletius lebte noch lange, so daß er mit Alexander, dem Nachfolger des Bischofs Petrus, Freundschaft hatte und für den kirchlichen Glauben sehr besorgt war. Er

in Alexandrien und hatte dort eine besondere
e; auch war er es, der den Bischof Alexander
der Ketzerei des Arius zuerst in Kenntniß
" — Man sieht, Epiphanius erzählt die
e wesentlich anders, als Athanasius und die
amentalurkunden. Die Veranlassung zum
sma wäre ihm zufolge ein Streit zwischen
tius und Petrus über die Wiederaufnahme
apsi, besonders der gefallenen Cleriker, ge-
, wobei Meletius zwar nicht so streng als
lovatianer, aber doch strenger als sein gar zu
r Erzbischof geurtheilt und das Recht fast un-
mbar auf seiner Seite gehabt hätte. Man
darum schon öfter die Vermuthung aus-
chen, Epiphanius habe wohl eine von einem
tianer herrührende Erzählung zur Grundlage
eigenen Darstellung gehabt und so Meletius
u günstig behandelt. Aber vielleicht läßt sich
noch bessere Hypothese aufstellen. Nach der
be bei Epiphanius nämlich gründete Meletius
em Wege in die Bergwerke eine Gemeinde
Partei in Eleutheropolis. Dieß ist nun aber
e die Geburtsstadt des hl. Epiphanius, und
wahrscheinlich dieser selbst in seiner Jugend
e Meletianer persönlich gekannt. Natürlich
n sie die Entstehung ihrer Partei im gün-
n Lichte dar, und Epiphanius nahm dann
in sein Buch dasjenige auf, was er in frühe-
eiten von seinen meletianischen Landsleuten
mmen hatte. Es kann sich nur fragen, wel-
Unrecht auf Glaubwürdigkeit die Erzählung
piphanius habe. Wenngleich sich viele Kir-
storiker für dieselbe und gegen Athanasius
ieden haben, darf seit Entdeckung der Fun-
ntalurkunden kein Zweifel sein, daß Epipha-
gerade in den wichtigsten Punkten nicht das
ge traf. a. Nach Epiphanius war Meletius
ch mit Petrus im Kerker. Aus den Funda-
lurkunden dagegen geht hervor, daß zur Zeit
ntstehung des Schismas sowohl Petrus als
tius nicht gefangen waren. b. Nach Epi-
us würde Petrus von Alexandrien gegen die
gar zu milde gewesen sein; aber seine Póni-
canones (Mansi, Concil. I, 1270) zeigen
einem andern Lichte, zeigen, daß er gerade
chtige Mitte beobachtete und ganz psycho-
nach dem Grade der Verschuldung auch ver-
ne Grade der Buße festsetzte. Wer längere
hindurch Qualen erduldete, endlich aber doch
er Schwäche des Fleisches besiegt wurde, sollte
r behandelt werden, als wer nur kurze Zeit
gar nicht widerstand. Der Canon 10 ins-
dere verbietet, gefallene Geistliche wieder in
lemter aufzunehmen, und verweist sie in die
munio laicalis. Petrus lehrte also hier ge-
das, was nach Epiphanius von Meletius ge-
t und von Petrus bestritten worden wäre.
piphanius läßt sich aber auch noch andere
r zu Schulden kommen und behauptet, Petrus
mals im Kerker gemartert worden, während
den Fundamentalurkunden und noch mehr
nach Athanasius, der hier das Richtige wissen
mußte, Petrus nachmals aus seinem Secessus zu-
rückkehrte und auf einer Synode Meletius aus der
Kirchengemeinschaft ausschloß. d. Ferner soll nach
Epiphanius auf Bischof Petrus unmittelbar Ale-
xander gefolgt sein, während doch zwischen beiden
Achillas auf dem Stuhle saß. e. Endlich soll nach
Epiphanius der Schismatiker Meletius mit dem
Erzbischofe Alexander im besten Einvernehmen ge-
standen und ihn auf die Häresie des Arius auf-
merksam gemacht haben; aber aus der ganzen
Stellung, welche Meletius gegen den Erzbischof
von Alexandrien als solchen einnahm, und aus
dem ganzen Verhalten der Meletianer in der aria-
nischen Angelegenheit geht hervor, daß die Nach-
richt des hl. Athanasius viel mehr Glauben ver-
dient, nämlich Meletius habe den Bischof Alexan-
der wie dessen Vorgänger geschmäht und verfolgt.
Gegen die drei genannten Quellenklassen stehen
die späteren Nachrichten, die vierte Klasse, ent-
schieden zurück. Sie sind jünger und weit weniger
ausführlich. Was aber unter ihnen noch einige
Bedeutung verdient, nämlich ein paar kurze No-
tizen bei Sozomenus und Theodoret (Hist. eccl.
1, 8; Haer. fabul. 4, 7), stimmt mit der Dar-
stellung der Fundamentalurkunden und theilweise
des hl. Athanasius überein und ist auch schon
oben, als ergänzend, benutzt worden; während
Augustin in seiner ganz kurzen Bemerkung über
die Meletianer vom Ursprunge dieser Secte gar
nichts sagt, im Uebrigen aber wohl Epiphanius
dabei zur Vorlage hatte (Aug. Haer. 48).

Die große Bedeutung des meletianischen Schis-
mas veranlaßte natürlich die Nicäner Synode,
auch hierüber ihre Entscheidung zu geben, und sie
that es in folgender Weise: „Man mußte auch noch
über Meletius und die von ihm Geweihten ver-
handeln, und wir wollen euch, geliebte Brüder,
melden, was die Synode hierüber beschlossen hat.
Da die Synode Milde vorherrschen ließ (denn
genau genommen war Meletius keiner Nachsicht
werth), so wurde beschlossen, derselbe solle in seiner
Stadt bleiben, aber keine Macht haben, Weihen
zu ertheilen oder Cleriker zu wählen; auch dürfe
er zu solchem Zwecke weder in der Umgegend noch
in einer andern Stadt sich aufhalten. Nur der
Titel eines Bischofs bleibe ihm, die von ihm be-
stellten Cleriker aber sollten durch eine heiligere
Händeauflegung gekräftigt (d. h. nicht auf's Neue
ordinirt, sondern nur revalidirt, vgl. Tillemont,
Mémoires VI, art. 12 sur le Concile de Nicée)
und dann zur Kirchengemeinschaft zugelassen wer-
den, und zwar so, daß sie Ehre und Dienst be-
halten, aber immer in jedem Sprengel den von
Bischof Alexander aufgestellten Clerikern nachstehen
sollten. Jedoch hätten sie keine Befugniß (bei
Wahlen zu geistlichen Aemtern), die ihnen gefällige
Person zu wählen, oder Namen in Vorschlag zu
bringen, oder irgend etwas zu thun ohne Zustim-
mung des katholischen Bischofs, d. i. desjenigen,
der unter dem Bischof Alexander steht. Diejenigen

aber, welche durch die Gnade Gottes und auf euer Gebet hin an keiner Spaltung theilgenommen haben und untadelig in der katholischen Kirche geblieben sind, diese sollen auch das Recht haben, alle Wahlen vorzunehmen, die zum Clericate Würdigen vorzuschlagen und Alles nach den Gesetzen und Verordnungen der Kirche zu thun. Wenn aber einer dieser kirchlichen Lehrer stirbt, so soll einer der Neuaufgenommenen (der Meletianer) in seine Stelle vorrücken, jedoch nur, wenn er würdig scheint, das Volk ihn wählt und der Bischof von Alexandrien seine Zustimmung gibt. Das Gesagte wurde allen Meletianern eingeräumt; Meletius selbst aber das Gleiche zu gestatten (d. h. daß er wieder activer Bischof werden könne), fand die Synode nicht für gut wegen seiner von Anfang an bewiesenen Neigung zur Störung der Ordnung und wegen seines vorschnellen Sinnes, so daß ihm, weil er die gleichen Unordnungen wieder auf's Neue stiften könnte, keine Gewalt und keine Selbständigkeit mehr verliehen werden solle" (Epistola Synodi bei Socrat. 1, 9; Theodoret. Hist. Eccl. 1, 8). Wahrscheinlich mit besonderer Rücksicht auf das Attentat des Meletius, sich dem Vorrange Alexandriens zu entziehen, stellte die Nicäner Synode auch ihren sechsten Canon auf, der also anfängt: „Das alte Herkommen in Aegypten, Libyen und in der Pentapolis, daß nämlich der Bischof von Alexandrien über alle anderen Bischöfe Gewalt habe, soll festgehalten werden" (Mansi II, 670). Die Synode hatte gerade durch ihre Milde die Meletianer zu gewinnen gehofft; diese Hoffnung ging jedoch nicht in Erfüllung, sondern nach dem Nicänum waren die Meletianer noch ärgere Feinde der Kirche als zuvor und fügten ihr nun im Bunde mit den Arianern tausendfachen Schaden zu. Nach dem Erfolge urtheilend, hatte darum Athanasius ganz Recht, wenn er ausrief: „Wollte Gott, daß dieß (die Aufnahme der Meletianer durch das Nicänum) niemals geschehen wäre!" (Apologia c. Arian. c. 71.) In derselben Stelle erfahren wir auch von ihm, daß Bischof Alexander zur Vollziehung des nicänischen Beschlusses von Meletius ein Verzeichniß seiner Bischöfe, Priester und Diaconen verlangte, damit derselbe nicht in Eile noch weitere Ordinationen vornehmen und so, die Nicäner Zugeständnisse mißbrauchend, der Kirche noch eine Menge unwürdiger Cleriker aufladen könnte. Meletius übergab auch in der That das gewünschte Verzeichniß, und Athanasius nahm dasselbe später in seine oben angeführte Apologie gegen die Arianer auf. Die Partei zählte hiernach in Aegypten, Meletius mit eingeschlossen, 29 Bischöfe und hatte in Alexandrien selbst 4 Priester, 3 Diaconen und einen Militärgeistlichen. Meletius stellte alle diese persönlich dem Erzbischofe Alexander vor, und dieser revalidirte ohne Zweifel ihre Ordination, wie es die Synode von Nicäa angeordnet hatte. Der Verordnung des Nicänums gemäß lebte Meletius hinfort in „seiner Stadt", d. h. zu Lycopolis; nachdem aber Bischof Alexander gestorben war, kam durch Vermittlung des Eusebius von Nicomedien (s. d. Art.) die für die Kirche überhaupt und für Athanasius insbesondere so schädliche Verbindung der Meletianer mit den Arianern zu Stande, zu der Meletius selbst noch persönlich mitgewirkt hat (Athanas. Apol. c. 59; Epiphan. Haer. 68, 6; Theod. Hist. Eccl. 1, 28). Wann er gestorben sei, ist unbekannt; zu seinem Nachfolger aber bezeichnete er seinen Freund Johannes, welcher im Jahre 335 von den Eusebianern auf dem Concil zu Tyrus bestätigt, von Kaiser Constantin aber in's Exil geschickt wurde (Sozom. Hist. Eccl. 2, 31). Außerdem ragten unter den Meletianern hervor Bischof Arsenius, welchem Athanasius angeblich eine Hand abgehauen hatte (s. d. Art. Athanasius); Bischof Callinicus von Pelusium, der besonders auf der Synode von Sardica als Gegner des hl. Athanasius auftrat; der Einsiedler Paphnutius, der mit dem gleichnamigen Vertheidiger der Priesterehe auf dem Nicänum wohl nicht verwechselt werden darf, und der vorgebliche Priester Ischyras, welcher zu den Hauptanklägern und bittersten Feinden des hl. Athanasius gehörte. Uebrigens bestand die meletianische Secte noch um die Mitte des 5. Jahrhunderts, wie Socrates (1, 8) und Theodoret (Hist. Eccl. 1, 8) als Zeitgenossen ausdrücklich bezeugen. Letzterer spricht insbesondere von meletianischen Mönchen, welche auch allerlei Aberglauben, jüdische Waschungen u. dgl. aufgenommen hätten (vgl. Haer. fabul. 4, 7). Nach der Mitte des 5. Jahrhunderts endlich verschwinden die Meletianer aus der Geschichte.

II. Das meletianische Schisma in Antiochien. Nach der Synode von Nicäa nahm die eusebianische Partei, als Patronin der Arianer, alsbald Rache an deren Hauptgegnern, und der Erste, den sie durch falsche Anklagen und Intriguen aller Art im J. 330 stürzte, war Eustathius von Antiochien (s. d. Art.). Der erzbischöfliche Stuhl der Hauptstadt Asiens wurde nunmehr dem Kirchenhistoriker Eusebius, der ebenfalls zur Partei der Eusebianer gehörte, angetragen; er lehnte ihn jedoch ab, und es wurden nun hintereinander, während Eustathius in der Verbannung lebte, mehrere Eusebianer zu Bischöfen von Antiochien erhoben. Ihre Reihenfolge war schon den Alten nicht genau bekannt und wurde darum von ihnen verschieden angegeben. Weitaus der größte Theil der antiochenischen Gemeinde sah die Absetzung des Eustathius für ungerecht an; aber die Masse ließ sich das Geschehene gefallen und erkannte factisch die eingedrungenen eusebianischen Bischöfe an; eine kräftige Minorität dagegen erblickte in Eustathius noch immer ihren rechtmäßigen, wenn auch vertriebenen Bischof, trennte sich von der übrigen Gemeinde und hielt in Privathäusern ihren eigenen Gottesdienst. Auch bemühte sich der hl. Athanasius vergeblich, den Eustathianern, wie man sie nannte, eine Kirche in Antiochien durch kaiserlichen Spruch zu verschaffen (Sozom. 3, 20). So stand

e schon einige Decennien, als Eudoxius, rige arianische oder eusebianische Bischof ochien, von diesem Stuhle entfernt und on Constantinopel erhoben wurde. Eine chien in Anwesenheit des Kaisers Con- versammelte Synode wählte nun (360) Meletius zum Bischofe von Antiochien. stammte aus Melitene in Kleinarmenien, e Zeit Bischof von Sebaste gewesen, hatte Stelle wieder niedergelegt und zu Beröa n, wie es scheint, als Privatmann gelebt. ein Mann von hohen Tugenden und Ansehen, aber in seiner theologischen Rich- her nicht scharf ausgeprägt, so daß die ihn zu den Ihrigen zählten und sie es waren, die ihn auf den Stuhl von An- erhoben, in der Hoffnung, seine Milde end werde auch die orthodoxen Bewoh- r Stadt für sie gewinnen. Auf der an- te aber waren auch die Orthodoxen, na- die auf der Wahlsynode anwesenden en Bischöfe, mit der Wahl sehr zufrieden, Meletius als rechtgläubig kannten; sie deßhalb darauf, daß über die geschehene gleich ein festes und für die Zukunft bin- Document aufgenommen werde (Theod. cl. 2, 27; Sozom. 4, 28). Es ist dem- t wohl richtig, was Socrates (2, 44) Meletius früher das arianische Sym- n Seleucia unterzeichnet habe. In den andenen Unterschriften (Mansi III, 322) Name, und die Gelehrten der verschie- Richtung haben ihn gegen solche Anklage idigen unternommen. Sobald Meletius war, berief ihn der Kaiser Constantius besonderes Schreiben nach Antiochien, er hier ankam, wurde er mit ungewöhn- lerlichkeit empfangen. Alle Bischöfe, die Cleriker und viel Volk zogen ihm ent- nd selbst Juden und Heiden wollten den n Meletius sehen (Theod. l. c.). Im hielt er aus Klugheit nur moralische Pre- ozom. 4, 28); sobald er aber provocirt eine dogmatische Ansicht an den Tag zu at er es mit großer Entschlossenheit. Der tte nämlich verlangt, er und einige an- höfe sollten über Spr. 8, 22: „Der Herr geschaffen im Anfange seiner Wege", Zuerst sprach Georg von Laodicea ganz darauf Acacius von Cäsarea mehr ge- Meletius dagegen trug die orthodoxe Lehre tlich und klar vor und erntete dafür reich- eifall der Zuhörer. Um aber auch die Trinitätslehre zugleich symbolisch, durch n darzustellen, streckte er zuerst drei Fin- dann nur einen aus, um anzudeuten, Drei eins seien (Theod. l. c.). Sozome-) erzählt den Hergang also: Als Meletius doxen Glauben so offen bekannte, habe ische Archidiacon ihn an der Fortsetzung wollen und ihm darum den Mund zu- gehalten. Meletius aber habe jetzt zuerst drei, dann einen Finger ausgestreckt, um so wenigstens durch Zeichen seinen Glauben anzudeuten. Die berühmt gewordene Predigt hat Epiphanius (Haer. 73, 29) aufbewahrt; es ist nicht zu verkennen, daß es hier bei allem guten Willen an dogmatischer Schärfe gebrach. — Die Folge dieses rechtgläubigen Bekenntnisses des Meletius war, daß in Antiochien wieder sehr Viele zum kirchlichen Glauben zurückkehrten, wie Chrysostomus in seiner Lobrede auf Meletius (Opp. ed. Maur. II, 519) bezeugt; die Arianer dagegen setzten es durch, daß Meletius, weil er nicht widerrufen wollte, schon nach 30 Tagen auf Befehl des Kaisers wieder aus Antiochien vertrieben und in seine Vaterstadt verwiesen wurde. Der ostensible Grund war der Verdacht des Sabellianismus, wie denn bekanntlich alle orthodoxen Lehrer von den Arianern für Sabellianer ausgegeben wurden. Außerdem wurde gegen Meletius geltend gemacht, daß er einige von seinem Vorgänger abgesetzte (wahrscheinlich orthodoxe) Priester wieder eingesetzt habe (Sozom. l. c.; Chrys. l. c.; auch Hieronymus [Chronic. ann. Dom. 364] spricht von dieser Sache, ist jedoch gegen Meletius ungünstig und wahrscheinlich ungerecht). Sofort wurde von den Arianern Euzoius zum Bischof von Antiochien bestellt; dadurch entstanden jetzt drei Parteien, Arianer, Eustathianer und solche Orthodoxe, welche bisher (30 Jahre lang) mit den Arianern Kirchengemeinschaft gehabt, jetzt aber nach Meletius' Vertreibung sich von diesen trennten und in einer Kirche der Altstadt ihren eigenen Gottesdienst hielten. Sowohl die eustathianische als die meletianische Partei war rechtgläubig, und sie divergirten von einander bloß im Ausdrucke, indem die Eustathianer nur von einer göttlichen Hypostase sprachen (weil sie das Wort identisch mit οὐσία = Wesenheit nahmen), während die Meletianer von drei göttlichen Hypostasen (im Sinne von Personen) redeten. Aber schon der hl. Athanasius erkannte, daß beide Theile in der Sache einig und nur im Worte getrennt seien (Epist. ad Antiochenos c. 5 sqq.). Es lag darum der Wunsch, dieß ärgerliche, unter den Orthodoxen selbst entstandene Schisma baldigst zu heben, sehr nahe, und auf Betreiben des Bischofs Eusebius von Vercelli (s. d. Art.) beschloß alsbald eine Synode zu Alexandrien, eine Commission zur Schlichtung dieses Streites zu bestellen. Der hitzige Bischof Lucifer von Calaris (s. d. Art.) aber ging eilends selbst nach Antiochien, um durch eine neue Bischofswahl, wie er meinte, den Frieden herzustellen. Er weihte auch in der That Paulinus zum Bischof, aber nur die Eustathianer erkannten ihn an, und das Schisma blieb; ja es gab jetzt factisch zwei orthodoxe Bischöfe in Antiochien, indem bald darauf auch Meletius nach dem Tode des Constantius unter Julianus Apostata (s. d. Art.) wieder zurückkehren durfte (Theod. Hist. Eccl. 3, 2; Socr. 3, 6. 9). Nunmehr wurde Meletius von den meisten Morgenländern, Paulinus dagegen von

den meisten Abendländern, namentlich auch von Athanasius, anerkannt. Letzterer erklärte sich, als er zu Antiochien war, entschieden für Paulinus, der ihm ein Glaubensbekenntniß überreicht hatte (Epiph. Haer. 77, 21), verwarf jedoch auch die Orthodoxie der Meletianer nicht. Als bald darauf Kaiser Valens die Orthodoxen verfolgte, wurde auch Meletius wieder (ein- oder zweimal) exilirt, während Paulinus in Antiochien bleiben durfte. Um dieselbe Zeit gab sich aber Basilius der Große alle Mühe, das antiochenische Schisma zu heben, und trat deßhalb mit Meletius und Athanasius, mit dem römischen und anderen abendländischen Bischöfen durch Briefe und Gesandte in lebhaften Verkehr, vorwiegend Meletius begünstigend. Aber die Sache kam in's Stocken, und in Rom wurde Paulinus als der rechtmäßige Bischof anerkannt. Ja der Patriarch Peter von Alexandrien erklärte Meletius sogar für einen Häretiker (Basil. Epp. 214. 216. 266). Als darauf Gratian zur Regierung kam, rief er die verbannten orthodoxen Bischöfe zurück und verordnete, daß die Kirchen den Arianern abgenommen und denjenigen eingeräumt werden sollten, welche mit Damasus von Rom in Kirchengemeinschaft ständen. Dieß Edict in Antiochia zu vollziehen, wurde der kaiserliche General Sapor beauftragt, und sowohl die Eustathianer als Meletianer, ja auch die Apollinaristen (s. d. Art.), welche unterdessen ebenfalls in Antiochien eine Gemeinde unter ihrem Bischof Vitalis gegründet hatten, bemühten sich nun, ihre Rechtgläubigkeit und Uebereinstimmung mit Papst Damasus nachzuweisen (Theod. Hist. Eccl. 5, 2. 3). Meletius aber schlug dem Bischofe Paulinus einen Vergleich vor, des Inhalts: sie wollten beide zugleich mit einander das bischöfliche Amt in Antiochien verwalten; wenn aber der Eine sterbe, solle der Andere der einzige Bischof werden und keine neue Wahl statthaben. Nach Theodoret hätte Paulinus diesen Vorschlag nicht angenommen, nach dem Zeugnisse der Synode von Aquileja dagegen (um's Jahr 380, s. Mansi III, 623. 631) hätte er eingestimmt. Uebrigens übergab General Sapor jetzt an Meletius die Kirchen von Antiochien, die Abendländer dagegen, namentlich die bereits genannte Synode von Aquileja, deren Haupt der hl. Ambrosius war, sprachen sich für Paulinus aus. Meletius aber weihte nun auch für benachbarte Gemeinden mehrere Bischöfe, so namentlich den berühmten Diodor (s. d. Art.) zum Bischofe von Tarsus. Um dieselbe Zeit hatte Theodosius, damals noch General des Kaisers Gratian, im Traume eine Vision, als ob Meletius von Antiochien, den er noch nie gesehen hatte, ihm den Kaisermantel umhänge. In der That wurde Theodosius auch gleich darauf von Gratian zum Mitkaiser für den Orient angenommen und berief nun ungesäumt die Bischöfe seines Reiches zu einer großen Synode nach Constantinopel (im J. 381), die später als zweite allgemeine anerkannt wurde. Auch Meletius fand sich dabei ein, wurde vom Kaiser alsbald als der im Traume Gesehene erkannt und in hohen Ehren gehalten (Theod. 5, 6. 7). Wie billig, nahm Meletius, schon als Patriarch von Antiochien, auf dieser Synode einen hervorragenden Rang ein, ja er soll sogar eine Zeit lang den Vorsitz daselbst geführt haben; auch war er es, der damals den hl. Gregor von Nazianz zum Bischof von Constantinopel weihte. Aber während noch die Synode dauerte, starb Meletius in Constantinopel. Große Redner, wie Gregor von Nyssa, hielten Lobreden auf ihn, sein Leichnam aber wurde mit vieler Feierlichkeit nach Antiochien gebracht. Auch ist Meletius nachmals sowohl von der lateinischen wie von der griechischen Kirche als Heiliger verehrt worden. (Ueber den scheinbaren Widerspruch, daß Rom früher Meletius nicht als Bischof anerkannte, nach seinem Tode aber als Heiligen ehrte, vgl. Ballerini, De vi et ratione primatus etc. 327.) Nach Meletius' Tode hielt aber seine Partei nicht an den früher besprochenen Verträgen fest, weil ja Paulinus dieselben nicht angenommen habe, und wählte darum auf einer Synode den bisherigen Priester Flavian zum meletianischen Bischofe. Flavian selbst war ehemals ein eifriger Anhänger des Eustathius gewesen und hatte diesen sogar in die Verbannung begleitet. Dagegen billigte er es nicht, daß die Eustathianer sich von der übrigen Gemeinde trennten, und auch Eustathius selbst soll dieser Meinung gewesen sein. Nach dem Tode des letztern stellte sich Flavian auf Meletius' Seite und war zugleich stets ein eifriger Vertheidiger der Orthodoxie. Bald nach seiner Erhebung zum Bischof gab jedoch eine römische Synode im J. 382 die Entscheidung, daß nicht er, sondern Paulinus rechtmäßiger Bischof sei, und mit Flavian sowohl als seinen Freunden, namentlich Diodor von Tarsus, keine Kirchengemeinschaft unterhalten werden dürfe. Ja selbst morgenländische Bischöfe, wie Gregor von Nazianz, tadelten es, daß die meletianische Partei in Antiochien durch ihre neue Bischofswahl das Schisma verlängert habe. Dagegen sprach sich eine Synode zu Constantinopel (382) entschieden für Flavian aus. Letzterer stand auch bei Theodosius dem Großen in hoher Gunst und machte sich um die Stadt Antiochien sehr verdient durch die Reise, die er zur Besänftigung des wegen Umstürzung seiner Bildsäulen (387) erzürnten Kaisers unternahm. Chrysostomus, welchen Flavian zum Priester weihte, wurde nicht müde, seine Tugenden zu rühmen (vgl. die Rede des Chrysostomus bei seiner Priesterweihe und seine Reden über die Bildsäulen). Um's Jahr 388 starb Paulinus, der Bischof der Eustathianer, nachdem er zuvor für seine kleine Gemeinde den Priester Evagrius zum Bischof designirt hatte. Da jedoch die Comprovincialbischöfe bei seiner Wahl nicht mitwirkten, und er auch nicht von drei Bischöfen die Weihe erhielt, so wurde er nur von Wenigen, auch nicht von den Abendländern, als rechtmäßiger Bischof anerkannt, obgleich letztere

auch gegen Flavian ihren Widerspruch fortsetzten. Eine Synode zu Capua beschloß nun, die Entscheidung des Streites zwischen Flavian und Evagrius dem Bischofe von Alexandrien mit seinen Suffraganen zu überlassen, weil diese noch keine Partei genommen hätten (Ambros. Ep. 56, 2); allein Flavian that Schritte bei dem Kaiser, um dieser Untersuchung zu entgehen. Ebenso wußte er den bereits ausgesprochenen Befehl des Kaisers, wegen dieser Sache persönlich in Rom zu erscheinen, wieder rückgängig zu machen. Ja Theodosius ermahnte jetzt sogar die Abendländer, Flavian als rechtmäßigen Bischof anzuerkennen. Bald darauf starb Evagrius, und es gelang jetzt Flavian, die Wahl eines neuen Bischofs zu hintertreiben (Socrat. 5, 15); den völligen Frieden bewirkte aber erst Chrysostomus nach seiner Erhebung auf den Stuhl von Constantinopel. Zuerst gewann Chrysostomus seinen Consecrator, Theophilus von Alexandrien, daß er von seiner Opposition gegen Flavian abstand, und schickte dann im Vereine mit Flavian eine Deputation nach Rom, um das Friedenswerk auch hier zu betreiben. In der That nahm jetzt der Papst Siricius im J. 398 Flavian in seine Kirchengemeinschaft auf. Unerachtet aber Flavian jetzt allgemein anerkannt war, blieb doch noch in Antiochien selbst ein kleiner Theil der Eustathianer in hartnäckiger Absonderung. Nach Flavian folgte Porphyr, der wieder mit den Abendländern, aber nicht wegen der meletianischen Sache, sondern wegen Chrysostomus, in Streit gerieth, und auf ihn um's Jahr 412 Bischof Alexander, der dem Schisma nun in den Jahren 413—415 ein völliges Ende machte. Theodoret (5, 35) erzählt dieß also: „Alexander zeichnete sich aus durch Asceſe und Weisheit, durch strenges Leben, Beredsamkeit und tausend andere Eigenschaften. Die Eustathianer verband er durch die Kraft seiner Rede und Ermahnung wieder mit dem übrigen Körper der Kirche und veranstaltete dazu ein besonderes Fest. Mit seinen eigenen Priestern und Laien zog er nämlich an den Ort, wo sich die Eustathianer versammelt hatten. Diese sangen gerade Psalmen; er aber nahm sie während dessen auf, ließ durch die Seinigen die nämlichen Gesänge anstimmen und zog nun mit den Eustathianern und den Seinigen vereint in feierlicher Procession in die große Hauptkirche zurück. Juden und Arianer, die dieß sahen, seufzten darüber." Das meletianische Schisma aber war jetzt glücklich beendet, nachdem es, von Eustathius' Vertreibung an, 85 Jahre (330—415) gedauert hatte. [v. Hefele.]

Melite, s. Malta.

Melito, griechischer Kirchenschriftsteller des 2. Jahrhunderts, war Bischof von Sardes in Lydien, wird um 195 von Polykrates von Ephesus (bei Eus. Hist. Eccl. 5, 24) den bereits entschlafenen großen Lichtern (μεγάλα στοιχεῖα) Asiens zugezählt und stand laut Tertullian (bei Hier. De vir. ill. c. 24) zu Anfang des 3. Jahrhunderts bei sehr Vielen im Rufe und Ansehen eines Propheten. Näheres über seinen Lebenslauf ist nicht bekannt. Die Zeugnisse des Alterthums über ihn sind zusammengestellt bei J. C. Th. de Otto, Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi IX, Jenae 1872, 374 sqq. Melito hat eine reiche und vielseitige literarische Thätigkeit entfaltet. Ein Verzeichniß seiner Schriften gibt Eusebius (H. E. 4, 26) und im Anschluß an ihn Hieronymus (l. c.). Nur geringfügige Bruchstücke haben sich auf unsere Tage gerettet. Aus der Apologie, welche Melito um 170 an Kaiser Marc Aurel richtete, hat Eusebius (l. c.) eine längere Stelle aufbewahrt. Einige andere griechische Fragmente bei de Otto l. c. 413—418. Ein neues griechisches Fragment über die Taufe bei Pitra, Analecta sacra II, Paris. 1884, 3—5. Im J. 1855 wurde durch W. Cureton (Spicilegium Syriacum: containing Remains of Bardesan, Meliton, Ambrose and Mara Bar Serapion. Now first edited with an English translation and notes, London 1855) eine syrische Apologie herausgegeben, welche die Aufschrift trägt: „Rede des Philosophen Melito, welcher vor Kaiser Antoninus erschien, zu ihm redete, um ihn zur Erkenntniß Gottes zu führen, und den Weg der Wahrheit ihm zeigte". Den Inhalt bildet eine Widerlegung des Polytheismus und des Götzendienstes. Diese Apologie ist von der durch Eusebius bezeugten Apologie Melito's nach Inhalt und Form verschieden; sie kann auch nicht (unter Hinweis auf die Schlußworte der Aufschrift) mit der von Eusebius erwähnten Schrift Melito's Περὶ ἀληθείας identificirt werden; überhaupt spricht für die Verfasserschaft Melito's nur die Aufschrift und die Unterschrift. Doch mag der Verfasser immerhin der Zeit der Apologeten angehören. Der syrische Ausdruck ist gewandt und fließend und weist durchaus keine Anzeichen einer Uebersetzung auf. (Vgl. Th. Nöldeke, Ueber die Apologie unter Melitons Namen in Curetons Spicilegium Syriacum, in den Jahrbb. für protest. Theol., Jahrg. 1887, 345—346.) Außer dieser Apologie veröffentlichte Cureton gleichzeitig noch vier syrische Fragmente unter Melito's Namen: „Aus der Schrift über Seele und Leib", „Aus der Schrift über das Kreuz", „Ueber den Glauben" und „Von Melito" (über das Leiden des Herrn). Eben diese Fragmente treten, wie zuerst J. M. Cotterill (Modern Criticism and Clement's Epistles to Virgins ... with Appendix containing newly found versions of Fragments attributed to Melito, Edinburgh 1884, 107—114) bemerkt hat, anderweitig unter dem Namen des Bischofs Alexander von Alexandrien (gest. 328) auf. (Vgl. G. Krüger, Melito von Sardes oder Alexander von Alexandrien? in der Zeitschrift für wissenschaftl. Theol., Jahrg. 1888, 434—448.) Alle von Cureton unter Melito's Namen mitgetheilten Stücke (mit Ausnahme des vierten Fragmentes) finden sich, von E. Renan bearbeitet, syrisch und lateinisch auch in Pitra's Spicilegium Solesmense II, Par. 1855. v. Otto

gibt gleichfalls sämmtliche Stücke syrisch (l. c. 497 ad 512) und lateinisch (419—432). Eine deutsche Uebersetzung der Apologie (nach dem Syrischen) von B. Welte in der Theol. Quartalschrift, Jahrg. 1862, 384—410; eine Uebersetzung nach der lateinischen Uebersetzung v. Otto's von B. Gröne in der Bibl. der Kirchenväter, Kempten 1873. — Cardinal Pitra veröffentlichte eine umfangreiche lateinische Clavis Scripturae unter Melito's Namen, zuerst in längerer Textgestalt mit späteren Zusätzen und Scholien (Spicil. Solesm. II. III, pars 1) und sodann in kürzerer und ursprünglicherer Form nach einem cod. Claromontanus saec. X (Anal. sacra II). In diesem Manuscripte ist das Werk von späterer Hand überschrieben: Miletus Asianus episcopus hunc librum edidit. Dasselbe ist aber nicht etwa eine Uebersetzung bezw. Ueberarbeitung und Erweiterung der von Eusebius als Schrift Melito's angeführten Κλείς, sondern ein vermuthlich erst im karolingischen Zeitalter aus den Werken lateinischer Kirchenväter, namentlich auch des hl. Augustinus, zusammengestelltes Glossar zu biblischen Ausdrücken, welchen eine mystische Bedeutung eignen soll. Ueber die Abhängigkeit des Werkes von Augustinus s. Bulletin critique 1885, n. 3, p. 47 à 52 (O. Rottmanner) und n. 10, p. 196—197 (L. Duchesne). Ein armenisches Fragment (vier Zeilen) „Aus dem Briefe Melito's an Eutropius" bei Pitra, Anal. sacra IV, 16. 292. Von dem hin und wieder unter Melito's Namen erscheinenden Buche De transitu beatae Mariae virginis war schon I, 1074 die Rede. [Bardenhewer.]

Melk (Mölk), berühmtes Benedictinerstift an der Donau in Niederösterreich, entstand schon im 10. Jahrhundert. Als der Babenberger Leopold der Erlauchte im J. 984 die Burg Melk (Medilik) den Magyaren entrissen hatte, schlug er hier seinen eigenen bleibenden Sitz auf und errichtete ein Stift für Canoniker aus dem Weltpriesterstande. Unter der Regierung seines Sohnes Heinrich I. trug es sich zu, daß der irländische Königssohn Coloman, auf einer Pilgerreise nach Jerusalem begriffen, zu Stockerau auf den Argwohn hin, daß er ein verkappter Kundschafter der Böhmen, Mähren oder Magyaren sei, am 17. Juli 1012 an einem Baum gehenkt wurde. Da indeß an dem Leichnam Colomans zwei Jahre hindurch allerlei wunderbare Erscheinungen sich zeigten, so sah man das begangene Unrecht ein, verehrte Coloman als heiligen Martyrer, und Markgraf Heinrich ließ am 13. October 1014 Colomans noch unverweste Leiche in feierlichem Zuge in das Stift Melk bringen und hier beisetzen. Einige Jahre hernach wurde auch die Leiche Gotthalms, eines treuen Dieners des hl. Coloman, der seinen verschwundenen Herrn überall aufgesucht und zuletzt die Kunde von seinem Tode erhalten hatte, von dem Dorfe Mauer (wo Gotthalm starb) nach dem unweit gelegenen Stifte Melk gebracht. Markgraf Adalbert (gest. 1056) schenkte dahin eine ansehnliche Kreuzpartikel; Markgraf Ernst bereicherte es mit der Lanze des hl. Mauritius und einem Trinkbecher des hl. Ulrich von Augsburg, und trug überdieß dem Stifte die Herrschaft Weikendorf auf. So vermehrte sich das Ansehen des Stiftes, das dem hl. Petrus und Paulus geweiht war (zu deren Namen man dann auch die des heiligen Kreuzes und des hl. Coloman fügte), immer mehr; war es ja auch sozusagen die Hofkirche der zu Melk residirenden Babenberger, welche hier bis auf Leopold den Heiligen (s. d. Art.) ihre Grabstätte hatten, weshalb noch jetzt das Andenken an die hier ruhenden Babenberger alljährlich am 12. October mit einem Trauergottesdienst und mit einer Spende an 100 Arme von dem Stifte feierlich begangen wird. Eine große Veränderung geschah mit dem Stifte im J. 1089 am Tage des hl. Benedict; statt der früheren Canoniker zogen zwölf Benedictiner aus dem Kloster Lambach mit ihrem Abte Sigibold in die Stiftskirche ein, um davon für immer Besitz zu nehmen, wie es Markgraf Leopold III. im Einverständniß mit Bischof Altmann von Passau bestimmt hatte. Leopold III. war der letzte Babenberger, der zu Melk seine Ruhestätte fand, indem sein Sohn Leopold (IV.) der Heilige sich eine neue Residenz auf dem Kahlenberg, unweit Wien, erbaute. Allein darüber vergaß der Heilige sein theures Melk nicht; hier ließ er sich 1104 mit dem Ritterschwert zum Kreuzzuge umgürten und 1106 trauen, hier betete er oft im Chore mit den Mönchen; dieses Stiftes Einkünfte zu vermehren war seine Freude; auch baute er die Stiftskirche vom Grunde neu auf und erwirkte für das Stift bei dem Papste die Exemtion von der bischöflichen Jurisdiction, wozu der Bischof Ulrich I. von Passau gerne die Hand bot. Unter dem Abte Erchenfrid (1121—1163) verfaßte ein Melker Benedictiner die sog. älteste oder alte Chronik von Melk, und Erchenfrid selbst ist höchst wahrscheinlich der Verfasser der Acta s. Colomanni Mart. Abt Konrad I. von Wizzenberg (1177 bis 1203) schrieb die unter seinem Namen bekannte Chronik oder ließ sie doch unter seiner Anleitung von einem Melker Stiftsherrn zusammentragen (Breve chronicon Austriae Mellicense oder Brevis historia principum Austriae); unter ihm gab es zu Melk auch schon eine Klosterschule. Der liebreiche Abt Hadmar (1212—1217) verbesserte die Kloster-Infirmerie. Unter dem Abte Walther (1224—1247), der in seinem Siegel an einer Urkunde vom Jahre 1232 und in einem Gemälde in einer gleichzeitigen Handschrift der Stiftsbibliothek infulirt erscheint, wurde mitten unter Kriegen die Bibliothek vermehrt. Papst Alexander IV. sprach 1255 das Kloster von der Verbindlichkeit frei, geistliche Personen, welche, mit Empfehlungsschreiben des Papstes oder päpstlicher Legaten versehen, ihren Unterhalt suchten, aufzunehmen und mit Stiftspfründen zu versorgen, außer wenn ein päpstliches Schreiben einen einzelnen Fall ausdrücklich für eine Ausnahme von dieser Provisionsbefreiung erklären würde. Papst

Bonifaz VIII. ertheilte 1295 dem Stifte die Freiheit, während eines über das Land verhängten Interdictes bei verschlossenen Kirchthüren, ohne Geläute und lauten Gesang und mit Ausschließung der Gebannten oder Interdicirten Gottesdienst zu halten. Am 14. August 1297 verwandelte eine Feuersbrunst das Kloster sammt Kirche und Bibliothek in einen Aschenhaufen. Abt Ulrich II. (1306 bis 1324) rettete durch seine Treue den Herzog Friedrich den Schönen; aber infolge seiner Anstrengungen für Friedrich kam das Stift nahe daran, aus Armut aufgelöst zu werden. In dieser Noth erhielt das Stift die hilfeleistende Vermittlung des den Klöstern gewogenen Bischofs Bernhard von Passau (gest. 1314), wofür die dankbaren Melker ihm noch jetzt alljährlich eine Jahresfeier halten. In Kaufbriefen wird der genannte Abt Ulrich II. auch schon als Fürst betitelt; in der Folge war der Abt von Melk als Primas der niederösterreichischen Stände und als Präses des Prälatenstandes anerkannt. Um 1362 schrieb ein Melker Stiftsherr eine Historia fundationis coenobii Mellicensis; ein anderer anonymer Melker verfaßte einen Bericht von der Kreuzpartikel zu Melk, und der Melker Stiftsherr Bernhard Truchseß schrieb die Geschichte des sel. Gotthalm. Unter Abt Friedrich III. (1371—1378) befand sich das Kloster in so traurigen Umständen, daß Herzog Albrecht III. es zu seiner Administration zog. — Ein bedeutender Wendepunkt zum Bessern trat mit den Anordnungen der Konstanzer Synode zur Reform der Klöster ein. Abt Nicolaus Seyringer von Matzen (1418—1425), Reformator auch anderer österreichischer Klöster, führte die Reform zu Melk ein. Eine besondere Zierde dieses Stifts war damals, außer dem Abte selbst, Peter von Rosenheim, ein Bayer, der sammt dem Abte Nicolaus und einigen anderen Deutschen im Benedictinerkloster Subiaco in Italien den ächten Benedictinergeist geschöpft hatte und nun das Stift Melk als Ascet und Schriftsteller verherrlichte, sowie mehrere bayrische Klöster, Tegernsee, Benedictbeuern und Weihenstephan, ingleichen St. Peter in Salzburg reformirte. Unter anderen Werken verfaßte er ein Memoriale roseum sacrae scripturae d. h. versificirte Inhaltsanzeigen über jedes Kapitel der ganzen heiligen Schrift; er starb 1440. Der deutsche Dichter Leonhard Peuger war gleichfalls eine Zierde des Stifts. In den Jahren 1422—1424 hielt sich zu Melk der vortreffliche Nicolaus von Dinkelsbühl auf, der ebenso fromme als gelehrte Rector der Universität und Canonicus von St. Stephan zu Wien, Abgeordneter des Herzogs Albrecht V. beim Concil zu Konstanz und Beförderer der Klosterreformation; er unterrichtete die jungen Geistlichen in den philosophischen und theologischen Wissenschaften, predigte oft und wirkte durch sein Beispiel wie durch seine Schriften auf die Stiftsgenossen sehr heilsam ein. Nach dem Tode des Abtes Nicolaus, unter welchem Melk ein Vereinigungspunkt der Gelehrten Oesterreichs und der Centralpunkt der Benedictinerreform durch Oesterreich, Bayern und Schwaben geworden war, setzte der eifrige Abt Leonhard von Straubing (1426 bis 1433), zu Straubing in Bayern geboren, das Reformationswerk fort und hatte die Freude, daß auch unter ihm mehrere seiner Stiftsherren zur Reformation und Vorstandschaft anderer Klöster erkoren wurden. Unter dem Abte Christian Eibensteiner (1433—1451) und dessen Nachfolgern bis gegen das Ende des 15. Jahrhunderts leuchteten als Asceten, Schriftsteller und Klosterreformatoren die Melker Stiftsherren Johann von Speier (gest. 1455), Konrad von Geisenfeld (gest. 1460), Christoph Lieb von Isny (gest. um 1472), Melchior von Steinheim, nachher Abt von Wiblingen (gest. 1474), Wolfgang von Steier (gest. 1491) u. A. Besondere Hervorhebung verdienen Martin von Senging (gest. nach 1483), der unter Anderm, auf der Basler Synode als Notar anwesend, die Tuitiones pro regula s. Benedicti verfaßte, worin er den Vorschlag mehrerer Basler Väter bekämpfte, die Benedictinerreform bloß auf die Beobachtung der drei Gelübde zu beschränken und alles Uebrige der Willkür der Klosterprälaten zu überlassen, und Johann Schlittbacher aus Schongau (gest. 1482), Verfasser zahlreicher Schriften, von denen ein bedeutender Theil sich auf die Erläuterung der Regel des hl. Benedict und auf die Ordensreform bezieht.

Die sog. Reformation des 16. Jahrhunderts brachte auch das Stift zu Melk an den Rand des Verderbens. Eingang fand das neue Evangelium zuerst bei den Stiftsunterthanen, obgleich Abt Sigismund Taler (1504—1529) die Annahme der lutherischen Ketzerei unter Strafe der Excommunication untersagte; dagegen gelang es diesem, seine Stiftsherren im katholischen Glauben sowohl wie auch in treuer Beobachtung der Klosterdisciplin zu erhalten. Aber unter seinen Nachfolgern Placidus Schaffer (1546—1549) und Johann von Schönburg (1549—1552) kamen bereits auch bei den wenigen Capitularen Uebertritte unsittlicher Subjecte zum Lutherthume vor; dazu gesellten sich unter den Aebten Michael Grien (1555—1564) und Urban I. Perntaz (1564—1587) Mißhelligkeiten mit den Bürgern des Marktes Melk. Große Hoffnungen setzten sowohl der bessere Theil der Stiftsherren als auch die Katholiken auf den Abt Kaspar Hofmann (1587—1623), der zu Ochsenfurt in Franken geboren und ein Freund des Cardinals Klesl war (s. d. Art.); man täuschte sich nicht, denn Abt Hoffmann gab dem Stifte eine bessere Disciplin, unter ihm blühten die Klosterstudien wieder auf, er suchte, wiewohl vergebens, eine Congregation der österreichischen Benedictinerklöster zu bewirken, betrieb mit Eifer und Erfolg die Herstellung der katholischen Religion bei den Stiftsunterthanen, diente drei Kaisern ununterbrochen als Rath und Klosterrathspräsident und erwarb sich um Oesterreich große Verdienste. Sein Nachfolger, Abt Reiner von Landau (1623—1637), aus

Paderborn gebürtig, wandelte in Hofmanns Spuren und rief die österreichische Benedictiner-Congregation in's Leben; der kirchlichen Wissenschaft hold, schickte er mehrere seiner Stiftsgeistlichen nach Rom in das deutsche Collegium und an die Universität Salzburg. Unter dem Abte Valentin Embalner (1637—1675), einem Mann von großem Geist, rechtschaffenem Wandel und ausgezeichneter Gelehrsamkeit, zeichnete sich unter den gelehrten Melker Stiftsherren Ludwig Engel, geb. zu Wagram, Profeß zu Melk 1654, später Professor juris canonici, Regens des erzbischöflichen Seminars und Prokanzler der Universität zu Salzburg (gest. 1674), besonders durch seine oft aufgelegten Werke aus (Collegium universi juris canonici und Manuale parochorum); sowie dann unter dem patriotischen und trefflichen Abt Gregor Müller (1679—1700) die zwei Stiftsherren Anselm Schramb (gest. 1720), Verfasser des Chronicon Mellicense, und Philibert Hueber (gest. 1725), Herausgeber der Austria ex Archivis Mellic. illustrata und anderer Werke. — Mit dem Abte Berthold v. Dietmayr (1700—1739) begann ein goldenes Zeitalter in der Geschichte des uralten Stiftes. Wie Melk einst als ein Seminar von Aebten für viele Klöster glänzte, so wurde es unter Dietmayr ein Seminar von Gelehrten und eine Akademie der österreichischen Geschichte. An der Spitze der damaligen Melker Gelehrten standen die Gebrüder Bernhard und Hieronymus Pez (s. d. Art.). Besondere Erwähnung verdient auch Martin Kropf (gest. 1779), der Verfasser der Bibliotheca Mellicensis, Vind. 1747. — Allmälig rückte indeß „dem goldenen Zeitalter" das eiserne eines heillosen Aufklärungsdespotismus nach, und nahe stand es, daß selbst die geheiligte Gruft der Babenberger sammt ihren Wächtern der josephinischen Reformation zum Opfer gefallen wäre. Im gegenwärtigen Jahrhundert kam dann infolge der französischen Kriege viel Schweres über das Stift; Napoleon I. dagegen kehrte öfter zu Melk ein und zeigte sich dem Stifte immer sehr gnädig, denn die Benedictiner, sagte er, haben sich um die Wissenschaften verdient gemacht, und meine Generale haben großentheils bei ihnen studirt. Allein alle Stürme überstand das Stift und wird, eingedenk des Lobes, das ihm einst Papst Pius VI., als er bei seiner Reise nach Wien im Stifte übernachtete, bezüglich der genauen Disciplin und eifrigen Pflege der Wissenschaften ertheilte, der heiligen Zwecke seiner Stifter nie vergessen und als österreichisches Nationalheiligthum mit Kloster-Neuburg und anderen vielhundertjährigen noch lebendigen Denkmälern der österreichischen Geschichte noch lange blühen. (Vgl. J. F. Keiblinger, Gesch. des Benedictinerstifts Melk in Niederösterreich, seine Besitzungen und Umgebungen, 2 Bde., Wien 1851 bis 1869; Seb. Brunner, Benedictinerbuch, Würzb. o. J., 261 ff.) [Schrödl.]

Mello (מְלוֹא, מִלּוֹא, ἄκρα) wird im A. T. von der Vulgata immer als Eigenname gebraucht, während es ursprünglich Gattungsname ist und nur eine Bastion bedeutet. In diesem Sinne steht das Wort Richt. 9, 6. 20 von einem Befestigungswerk in Sichem; dieß muß so groß gewesen sein, daß es einen Stadttheil für sich bildete, und daß die Bewohner desselben als בֵּית־מִלּוֹא, familia (urbis) Mello, den übrigen Sichemiten gegenübergestellt werden konnten. Ganz ähnlich war es in dem alten Sion und spätern Jerusalem; auch hier befand sich eine uralte Bastion, welche David, nachdem er den Sion erobert hatte, zum Mittelpunkt der „Davidsstadt" wählte (2 Sam. 5, 9. 1 Par. 11, 5). Dieselbe ward von Salomon weiter ausgebaut (3 Kön. 9, 15. 24; 11, 27) und bei eintretendem Verfall von Ezechias wieder erneuert (2 Par. 32, 5); hier ward Joas an einer Stelle, deren Beschreibung 4 Kön. 12, 20 unverständlich bleibt, erschlagen. Nach der Gefangenschaft ward das wichtige Bollwerk wieder aufgebaut, ward aber später den Israeliten verhängnißvoll, denn Mello ist ohne Zweifel die ἄκρα (ἀκρόπολις, arx), in welcher sich die Syrer festsetzten und den Machabäern 24 Jahre trotzen konnten. (S. d. Art. Jerusalem VI, 1321.) [Kaulen.]

Memoria im sepulcralen Sinne hatte zunächst Bezug auf die Grabschrift, die zur steten Erinnerung (memoriae aeternae, μνήμης χάριν, vgl. Oderici Diss. 44 sq.) aufgestellt wurde. In diesem Sinne haben heidnische und christliche Grabsteine memoriam posuit oder fecit als synonym mit titulum posuit, fecit. Ein ungarischer Titel lautet: aeternitatis memoriam posuit (Corp. Inscr. lat. III, n. 3354). Bald bedeutete aber das Wort, wie auch μνῆμα, μνημεῖον, nicht bloß die Grabschrift, sondern das ganze Grab, und zwar sowohl bei Heiden wie bei Christen. Die Griechen übernahmen es in dieser Bedeutung als μημόριον. In Afrika tragen christliche Grabschriften mit Vorliebe das memoria am Kopfe, und zwar in dem Sinne von Grab, Mausoleum. In Cirta war über einen Grabeingang geschrieben: Coemeteria memoriae gentis Lepidiorum (Rénier, Recueil des inscr. romaines de l'Algérie, n. 2031), wo coemeterium auf die einzelnen Gräber, memoria auf die ganze Grabanlage geht. Auch das Grabgebäude, die cella und das cubiculum werden mit cella memoriae, cubiculum memoriae bezeichnet (de Rossi, Bullett. 1863, 95). Auffallender Weise wird dabei nicht das obere Cubiculum, welches ad confrequentandam memoriam quiescentium diente, sondern das untere Cubiculum, wo der Todte ruhte, verstanden (vgl. de Rossi, Roma sott. III, 425. 474 s.). Auf einer heidnischen Inschrift von Porto heißt es: Cubiculum quod est supra memoriam. Namentlich nannten die afrikanischen Christen den Loculus, wo der Verstorbene beigesetzt ist, mit Vorliebe memoria (vgl. Mabillon, Acta SS. O. S. Ben. saec. III, 1, 80; Aug. Civit. Dei 22, 8, 11. 12), und es kann daher nicht befremden, daß Altarciborien auf ihrer Front die Bezeichnung

memoria tragen, insofern ja der Altar mit seinem Tegurium auf das Martyrergrab zurückweist (Roma sott. III, 437 s. 490 s.). In diesem Sinne spricht Optatus von Mileve (Schisma Donat. 2, 4) von den memoriae duorum Apostolorum zu Rom. Merkwürdig sind mehrere afrikanische Inschriften (zu Orleansville von 406 und in Megroun), welche von Memorien der Apostelfürsten Petrus und Paulus in Afrika sprechen. Da nun die sechste Synode zu Carthago vom September 401 im 17. Canon (Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl. II, 84) die Zerstörung aller memoriae martyrum befahl, in welcher nicht wirkliche Martyrerreliquien aufbewahrt werden, so glaubt de Rossi (Bullett. 1877, 105), daß hier brandea (s. d. Art.) und ähnliche an den Gräbern der Apostel in Rom angerührte Reliquien vorhanden waren. [Fr. X. Kraus, R.-E.]

Memoriale rituum, in officiellen Erlassen auch parvum Rituale, parvum Caerimoniale genannt, ist das jüngste der liturgischen Bücher des römischen Ritus. Für die Functionen an Mariä Lichtmeß, am Aschermittwoch, Palmsonntag und an den drei letzten Tagen der Charwoche, zu deren Vollzug die Rubriken des Missale die Assistenz des Diacons und Subdiacons erfordern, schreibt dasselbe die rituelle Norm vor, nach welcher sie von einem einzelnen Priester vorzunehmen sind. Es wurde 1725 auf Veranlassung Benedicts XIII., nach welchem es auch in der Regel benannt wird, für „die kleineren Pfarrkirchen" der Stadt Rom herausgegeben und von Pius VII. durch Decret der Ritencongregation vom 31. Juli 1821 allgemein für jene Pfarrkirchen vorgeschrieben, in welchen die vom Missale geforderten Ministranten nicht zu Gebote stehen. Den neueren römischen und Mechliner Ausgaben des Römischen Rituals ist das Memoriale als Anhang beigefügt; als selbständige Publication ist es 1862 in Regensburg (in 8°) und 1885 in Tournai (in 18°) erschienen; für den Gebrauch der Kirchendiener empfiehlt sich die in Regensburg gleichzeitig mit der lateinischen Ausgabe erschienene deutsche Uebersetzung. [K. Schrod.]

Memphis (מֵנֹף aus מִנְנֹף, daher auch נֹף), die bekannte Hauptstadt des alten unterägyptischen und seit Psammetich des ganzen ägyptischen Reiches, im Alten Testament überhaupt als Repräsentantin Aegyptens gebraucht, z. B. Os. 9, 6.

Memra, s. Logos VIII, 107.

Menaion, ein liturgisches Buch der griechischen Kirche. Das Wort hängt etymologisch zusammen mit μήνη Mond, μήν Monat, μηνιαῖος monatlich (Mensis a lunae motu dictus, dum ab sole profecta rursus redit ad eum luna, quod graece olim dicta μήνη. Varro, De ling. lat.). Man versteht unter Menaion als liturgischem Buche die Wechseltheile, welche an den unbeweglichen Festen des Herrn, der Jungfrau Maria und der Heiligen im Officium divinum (nicht Messe) eines bestimmten Tages zu recitiren oder zu singen sind. Dasselbe Wort dient daher auch zur Bezeichnung der in einem Monate treffenden Wechseltheile, z. B. μηναῖον τοῦ Σεπτεμβρίου, und ist im Plural gleichbedeutend mit mensualia als Titel für alle Monate zusammen. Das ganze Werk ist kalendarisch geordnet, umfaßt 12 Theile, entsprechend den 12 Monaten, und erscheint gewöhnlich in 3—4 Bände gebunden. An jedem einzelnen Tage wird zuerst wie im römischen Brevier das Fest des Tages verzeichnet, bisweilen am ersten des Monats auch das τυπικόν (τύπος, Umriß, ordo divini officii, directorium); danach folgen für jeden einzelnen Tag auf 4—6 Quartblättern die verschiedenen Gebets- und Gesangs-Texte (στιχηρά, δόξα, ᾠδή, κανών, κοντάκιον, οἶκος, εἱρμός, θεοτοκίον, κάθισμα) und die Lectionen (συναξάρια). Niedere Feste werden wie in der römischen Liturgie wenigstens commemorirt, z. B. 4. November μνήμη ... τῶν ἱερομαρτύρων Νικάνδρου ἐπισκόπου Μύρων καὶ Ἑρμαίου πρεσβυτέρου. Wie das Kirchenjahr, so beginnt auch das Menaion mit dem 1. September.

In gedruckter Ausgabe erschien vom Menaion 1528 December und Januar, 1533 Januar zu Venedig, 1551 Februar und März ὑπὸ τῶν Ἀνδρέου καὶ Ἰακώβου τῶν Σπινέλλων, 1568 März, April, Mai, 1591 Juli und August, 1592 October, 1595 Januar, 1596 Februar. Die erste Gesammtausgabe dieses liturgischen Buches erfolgte in 12 Bänden zu Venedig 1596—1607 (vgl. Bolland. Act. SS., ed. Antv., Jun. III, 809). Von dieser Zeit an wurde es noch aufgelegt von den Mönchen Nicephorus, Cyprius, Zenacius und dem Diacon Theophylact: September 1628, 1648; October 1628, 1648; November 1626, 1649; December 1602, 1627; Januar 1603, 1629; Februar 1626, 1643; März 1626, 1643; April 1638; Mai 1625, 1642; Juni 1626, 1645; Juli 1624, 1642; August 1625, 1642. Eine weitere Gesammtausgabe besorgte 1673 bis 1674 Nicolaus Sarus. Die neuesten Ausgaben stammen aus Venedig 1843 und 1873 und führen den Titel Μηναῖον τοῦ Σεπτεμβρίου ... περιέχον ἅπασαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν, μετὰ καὶ τῆς προσθήκης τοῦ τυπικοῦ. Diese Editionen sind gleich den römischen liturgischen Büchern roth und schwarz gedruckt. Die bezüglichen Handschriften sind in abendländischen Bibliotheken sehr selten. (Vgl. Zaccaria, Biblioth. rit. Rom. 1676, I, 88, und besonders Vorrede des Βαρθολ. Κουτλουμουσίανος zur Venediger Ausgabe 1843; Nilles, Kalendarium manuale 1879.) [Andr. Schmid.]

Menander, Sectenstifter, Schüler des Simon Magus und wie dieser aus Samaria gebürtig, war einer jener ältesten Gnostiker, welche noch mit den Aposteln selber in Berührung kamen, und vor welchen diese so nachdrücklich warnen. Im Ganzen entfernte sich Menander wenig von den Fußstapfen seines Lehrers. Simon Magus gab sich als eine Menschwerdung des schaffenden Weltgeistes aus, und so wollte auch Menander Go

menſch ſein; Simon Magus ſpielte den Meſſias, ebenfalls Menander; letzterer ertheilte ſeinen Anhängern eine Taufe, durch welche ſie unſterblich werden ſollten. Auch als Zauberer wird Menander gleich ſeinem Lehrmeiſter dargeſtellt. Beide hinterließen kleine Secten, die bis in's 6. Jahrhundert fortlebten. Mit Unrecht hat man aber dieſe Secten den chriſtlichen beigezählt, da ſie doch gar nichts Chriſtliches an ſich hatten, ſondern, theilweiſe durch das Chriſtenthum veranlaßt, ſich Chriſto und dem Chriſtenthum gegenüberſtellten; leicht begreiflich iſt es jedoch, daß die Simonianer und Menandrianer von den Heiden oft mit den Chriſten verwechſelt wurden, wie ja von ihnen auch Juden und Chriſten oft mit einander vermengt wurden. Uebrigens ſuchten ſich die Anhänger dieſer Secten, beſonders nachdem das Chriſtenthum herrſchende Religion geworden war, in die chriſtliche Kirche wirklich einzuſchleichen, theils um ſich zu verbergen, theils um Andere zu ſich hinüberzuziehen. Ueber Menander und ſeine Secte ſiehe Juſtin (Apol. I), Irenäus (Adv. haer. 1, 23), Tertullian (De anima 50), Euſebius (Hist. Eccl. 3, 26) und Epiphanius (Haer. 22). [Schrödl.]

Ménard, Nicolaus Hugo, ein gelehrter Benedictiner aus der Congregation des hl. Maurus, wurde 1585 zu Paris geboren. Er zeigte von Kind an einen ernſten Charakter und große Begabung. Nach Vollendung ſeiner humaniſtiſchen und philoſophiſchen Studien trat er am 3. Februar 1608 zu St. Denis in den Benedictinerorden und machte dann einige Jahre an der Sorbonne zu Paris theologiſche und literariſche Studien. Erſt am 10. September 1612 legte er die feierlichen Gelübde ab. Da ihm indeß das damalige Leben in der Abtei St. Denis nicht ſtrenge genug ſchien, ſo ſchloß er ſich der Reform an, die ſeit 1600 Dom Didier de la Cour einzuführen beſtrebt war, und zog ſich 1613 in die der Reform angehörige Abtei St. Vanne zu Verdun zurück. Nach nochmaligem Noviciat nahm er 1614 das Ordenskleid dieſer Reform, die bald darauf (1618) als Congregation der Mauriner eine feſte Organiſation erhielt. Dom Ménard wurde nach einiger Zeit durch ſeine Oberen von Verdun wieder nach Paris berufen und trug hier 15 Jahre lang im Colleg du Clugny mit großem Erfolg Rhetorik vor. Seiner ſchwachen Geſundheit wegen wurde er dann in die Hauptniederlaſſung der Mauriner zu St.-Germain-des-Prés verſetzt und lebte von jetzt an dort in großer Zurückgezogenheit ſeinem Ordensberufe und ſeinen Studien. Vorzüglich durch Ménard wurden neben dem aſcetiſchen Leben in der Congregation der Mauriner jene tiefen Studien angeregt und gefördert, durch welche dieſelbe ſich ſo große Verdienſte um die Wiſſenſchaft erwarb und ſich für alle Zeit einen berühmten Namen ſicherte. Ménard ſtarb eines gottſeligen Todes im Alter von 58 Jahren am 21. Januar 1644. — Er verfaßte folgende Werke: 1. Martyrologium Sanctorum ordinis s. Benedicti, duobus observationum libris illustratum, in quibus continentur multorum sanctorum vitae nunquam hactenus editae et praeclara alia antiquitatis monumenta, Paris. 1629. Die beigefügten Erörterungen und Biographien geben dem Werke hohen Werth. Ménard wollte im Auftrage ſeiner Oberen eine erweiterte Auflage beſorgen, als ihn der Tod ereilte. 2. Concordia regularum, auctore s. Benedicto Anianae abbate, nunc primum edita ex bibliotheca Floriacensis monasterii, notisque et observationibus illustrata, Paris. 1638. Nebſt vielen Anmerkungen und Erklärungen fügte Ménard auch eine alte Vita des hl. Benedict von Aniane und zwei Briefe des Heiligen aus einem Manuſcripte bei. 3. Die bedeutendſte Publication Ménards war die des Sacramentars des hl. Gregor des Großen: Divi Gregorii papae hujus nominis primi, cognomento magni, liber sacramentorum, nunc demum correctior et locupletior editus ex missali ms. s. Eligii bibliothecae Corbeiensis, notisque et observationibus illustratus, Paris. 1642. Dieſe Ausgabe wurde auch von den Maurinern 1705 in ihre Publication der Opera s. Gregorii M. (III) aufgenommen. Sie erklärten, daß, Alles erwogen, dieſer Text Ménards den Vorzug verdiene. Nach dem Urtheil des Cardinals Tommaſi und Muratori's wäre jedoch der ſpäter (1675) von Pamelius herausgegebene Text vorzuziehen geweſen; indeß wünſchten die Mauriner die gelehrten Erläuterungen Ménards, die ſich an ſeinen Text anſchloſſen, zu benutzen. 4. Gegen Launoy ſchrieb Ménard: De unico Dionysio areopagita Athenarum et Parisiorum episcopo, adversus Joannis de Launoy, Constantiensis, theologi Parisiensis, discussionem Milletianae responsionis diatriba, Paris. 1643. In dieſer Abhandlung ſuchte er die ſchon von ſeinem Ordensgenoſſen Dom Millet behauptete Identität des Areopagiten Dionyſius und des erſten Biſchofs von Paris aufrecht zu halten. Die Diſſertation, die zuerſt anonym erſchienen war, wurde 1644 nach dem Tode Ménards unter ſeinem Namen herausgegeben. 5. Von ihm rührt auch die erſte Ausgabe des Barnabasbriefes her. Den griechiſchen Text hatte Sirmond in Rom gefunden und ihm zur Verfügung geſtellt, Ménard ſelbſt fand eine alte lateiniſche Ueberſetzung zu Corvey. Die fertige Bearbeitung wurde von d'Achery zum Drucke gebracht, S. Barnabae apostoli (ut fertur) epistola catholica, ab antiquis olim ecclesiae patribus sub ejusdem nomine laudata et usurpata, Paris. 1645. (Vgl. Bibliothèque génér. des écrivains de l'ordre de s. Benoît II; Hurter, Nomencl. liter. I, 872.)

Von anderen bedeutenden Männern dieſes Namens verdienen hier noch kurz Erwähnung: 1. Ménard, Claudius, ein franzöſiſcher Gelehrter, der ſich beſonders in der Geſchichte und Alterthumskunde einen Namen erwarb. Er war geboren zu Saumur am 7. December 1574, ſtudirte zu Tou-

louse Rechtswissenschaft, zugleich aber auch fleißig Geschichte, war dann zehn Jahre in Angers Beamter und gab diese Stellung auf, um sich ganz dem Studium zu widmen. Zugleich führte er ein sehr strenges Leben und trat, als seine Gattin 1637 starb, noch im selben Jahre in den Priesterstand. Außer einigen ascetischen Büchern gab er mancherlei ältere Schriften heraus, wie die Histoire de Bertrand Dugueslin escrite l'an 1387 en prose; schrieb eine gelehrte Abhandlung über das Amphitheater zu Angers unter dem Titel Amphitheatri Andegavensis Disquisitio novantiqua, Andeg. 1637, und Anderes über die Geschichte und Denkmäler der Provinz Anjou, was zum Theil noch als Manuscript in der öffentlichen Bibliothek zu Angers aufbewahrt wird. Auch entdeckte er die verlorenen zwei ersten Bücher des Opus imperfectum S. Augustini contra Julianum und veröffentlichte sie 1617 zu Paris. Im selben Jahre erschien der unächte Indiculus s. Hieronymi de haeresibus Judaeorum. In hohem Alter starb er am 20. Januar 1654.

2. Ménard oder Meynard, Franz, der ebenfalls in Frankreich im Anfang des 17. Jahrhunderts als bedeutender Rechtsgelehrter galt, wurde um 1570 zu Stellenworf in Friesland geboren und starb zu Poitiers am 1. März 1623. Er war in jugendlichem Alter nach Poitiers gekommen und lehrte dort zuerst die humanistischen Wissenschaften; dann erhielt er einen Lehrstuhl des Rechtes und behielt ihn bis zu seinem Tode inne. Bei Gelegenheit der Ermordung Heinrichs IV. durch Ravaillac schrieb er: Regicidium detestatum, quaesitum, praecautum, Pictav. 1610; ferner veröffentlichte er ein Werk De juribus episcoporum (1612) und eine Sammlung von Reden, Orationes legitimae (1614). Auch verfaßte er einen großen Theil der Erläuterungen zum Leben der hl. Radegundis, welches Pidoux 1621 herausgab.

3. Ménard, Jean de la Noë, ein französischer Priester, wurde zu Nantes geboren am 23. September 1650 und starb als Director des Priesterseminars daselbst am 15. April 1717. Er hatte zuerst die Rechte studirt und zeichnete sich als junger Advokat in seiner Vaterstadt Nantes durch seine Beredsamkeit aus. Indeß verließ er bald diese Laufbahn, trat zu Paris in das Seminar St. Magloire ein und studirte unter Thomassin Theologie. Nachdem er zum Priester geweiht war, kehrte er nach Nantes zurück, lehnte mehrmals kirchliche Würden ab und lebte in sehr erbaulicher Weise von seinem väterlichen Vermögen. Er zeichnete sich aus durch Freigebigkeit an Arme und Nothleidende und durch Eifer in der Bekehrung der Irrgläubigen, bei welchen er sowohl durch seine Beredsamkeit als durch das Beispiel seiner Tugenden manche Erfolge erzielte. Dreißig Jahre lang stand er dann dem Priesterseminare zu Nantes als Director vor und verfaßte als solcher einen Katechismus, der von mehreren Bischöfen mit Beifall aufgenommen und mehrmals wieder aufgelegt wurde. Auch gründete er zu Nantes ein Kloster vom guten Hirten zur Aufnahme und Besserung gefallener Frauenspersonen. Seines Eifers und seiner Tugenden wegen genoß er einen hohen Ruf und große Verehrung; indeß fällt auf sein Ende ein Schatten, da er sich, nachdem er 1714 die Bulle Unigenitus angenommen hatte, bald darauf, nach dem Tode Ludwigs XIV., den Appellanten anschloß. Er würde wohl, wie so manche Andere, von seiner Verirrung zurückgekommen sein; indeß der Tod ereilte ihn, ehe er seine unrechtmäßige Appellation zurückgenommen hatte. Sein Leben wurde 1734 von M. Gourmeux geschrieben; dieser aber huldigte jansenistischen Tendenzen, die sich auch im Buche geltend machen.

4. Ménard, Léon, der im 18. Jahrhundert als Geschichtsforscher und Alterthumskenner sich einen rühmlichen Namen erwarb, wurde am 12. September 1706 zu Tarascon geboren und starb zu Paris am 1. October 1767. Nachdem er seine humanistischen Studien bei den Jesuiten zu Lyon gemacht und dann zu Toulouse die Rechte studirt hatte, folgte er seinem Vater als Präsidialrath zu Nimes. Er lebte indeß meist zu Paris als Deputirter seines Präsidiums, beschäftigte sich viel mit historischen Studien und gab verschiedene gelehrte Werke heraus. Im J. 1749 wurde er Mitglied der Académie des Inscriptions zu Paris; auch war er Mitglied der Akademien zu Lyon und Marseille. Sein Hauptwerk ist die Histoire civile, ecclésiastique et littéraire de la ville de Nîmes, avec des notes et les preuves, 7 vols., Paris 1750—1758; einen Theil dieses Werkes bildet die schon früher (1737) von ihm herausgegebene Geschichte der Bischöfe von Nimes. Unter seinen übrigen Schriften ist noch sein Buch Moeurs et usages des Grecs (1745) nennenswerth. (Vgl. Feller, Dictionnaire historique; Höfer, Biogr. génér. XXXIV, 912 ss.) [B. Jungmann.]

Menasse ben Israel, einer der bedeutendsten neuhebräischen Schriftsteller, war in Portugal geboren, kam aber frühzeitig mit seinem Vater, der von der Inquisition verfolgt wurde, nach Amsterdam und machte bei Erlernung des Hebräischen und der jüdischen Wissenschaften solche Fortschritte, daß er schon mit 18 Jahren als Rabbi zum Synagogenvorsteher gewählt wurde. Er hatte schon mit 15 Jahren angefangen, öffentlich zu predigen, und gab mit 17 Jahren eine hebräische Grammatik heraus. Mit 21 Jahren heiratete er eine Tochter aus der Familie der Abarbanel, welche von David abstammen sollte, und bildete sich auf diese Verwandtschaft so viel ein, daß er aus seiner Ehe den Messias verhieß. Trotzdem verschmähte er nicht, seinem nicht glänzenden Hausstand durch bürgerliche Beschäftigung aufzuhelfen, und errichtete deßwegen in seinem Hause eine hebräische Druckerei, aus welcher viele vorzüglich ausgestattete Bücher hervorgingen, und welche später auch seinen Söhnen den Unterhalt gewährte. Ebenso handelte er

nach Brasilien und würde dort selbst seine Geschäfte betrieben haben, wenn nicht seine vielfache Thätigkeit ihn in Europa festgehalten hätte. Im J. 1656 reiste er nach England und wurde von Cromwell wohlwollend aufgenommen, sah sich aber doch nicht so gefeiert, wie er erwartet hatte; so reiste er verstimmt nach Holland zurück und starb 1657 in Middelburg, 53 Jahre alt. Die Judengemeinde in Amsterdam reclamirte seinen Leichnam und bestattete denselben mit vielem Gepränge auf ihre Kosten. Menasse wird von christlichen Zeitgenossen als ebenso liebenswürdig wie gelehrt geschildert und soll nach deren Urtheil in aufrichtiger Wahrheitsliebe dem Christenthum nicht fern gestanden sein; doch ist letzteres schwer zu glauben, da ein großer Theil seiner Schriften polemischen und antichristlichen Inhaltes ist. Wohl aber besaß er edle und milde Umgangsformen, durch welche er bei ausgebreiteter Sprachenkenntniß und philosophischer Bildung die Freundschaft bedeutender christlichen Gelehrten gewann. Diese mußten freilich eine maßlose Eitelkeit bei ihm in den Kauf nehmen, deren Ertragung zum Glück dadurch erleichtert wurde, daß er dieselbe mit der größten Offenheit zur Schau trug. Er hinterließ eine große Menge eigener Schriften in hebräischer, lateinischer, spanischer, portugiesischer und englischer Sprache, von denen manche gleich in mehreren Sprachen erschienen, und auch einige Uebersetzungen in's Holländische und in's Deutsche. Zu nennen sind: El conciliador ó de la conveniencia de los lugares de las escripturas, Amsterdam 1632—1651; De resurrectione mortuorum LL. III, Amst. 1635; Vindiciae Judaeorum, or a Letter in answer to certain questions on the Nation of the Jews, London 1656; drei vorzügliche hebräische Bibelausgaben, 1631, 1635 und 1639 zu Amsterdam erschienen. Das gesammte Verzeichniß seiner zum Theil ungedruckt, zum Theil unvollendet gebliebenen Schriften s. bei Rossi, Dizion. stor. II, 50, und Fürst, Biblioth. iud. II, 354 sq. (Vgl. Bartolocci, Magn. Bibl. rabb. IV, 41 sq.; Carmoly, Manasses ben Israël, une biographie, Revue orientale, Bruxelles 1842, 299 s.; Biogr. gén. XXXIII, 145.) [Kaulen.]

Mendäer, s. Mandäer.

Mendelssohn, Moses, Philosoph, wurde im J. 1729 in Dessau geboren; er war der Sohn eines armen jüdischen Schullehrers und Gesetzrollenschreibers, welcher den Namen Moses führte. Der Sohn wurde ebenfalls so genannt und nahm erst in den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts den Namen Mendelssohn als Familiennamen an. Nachdem der Knabe schon frühzeitig durch den gelehrten Rabbi Fränkel in Dessau in das Studium der Bibel, des Talmud und des Maimonides eingeführt worden war, folgte er in seinem 14. Lebensjahre seinem als Oberrabbiner nach Berlin berufenen Lehrer ebenfalls dorthin und suchte mehrere Jahre lang in äußerster Dürftigkeit beim Genusse einiger freien Mittagstische seine Kenntnisse zu erweitern und seinen Wissensdurst zu befriedigen. In seinem 21. Jahre nahm ihn endlich ein reicher Seidenfabrikant Namens Bernhard in Berlin als Hauslehrer bei sich auf und stellte ihn 1754 als Comptoirschreiber und Correspondent in seinem Geschäfte an. Nach seinem Tode wurde er von dessen Wittwe zum Leiter und Theilhaber des Geschäftes ernannt. Während dieser Zeit verwendete er alle Stunden, die ihm die Arbeit im Geschäfte freiließ, auf seine philosophische Ausbildung. Er war Autodidakt im vollsten Sinne dieses Wortes. Doch trat er in seiner philosophischen Weltanschauung in die Richtung der Leibniz-Wolff'schen Philosophie, die damals blühte, ein und blieb dieser durch sein ganzes Leben treu. Die erste Schrift, die von ihm in die Oeffentlichkeit trat, führte den Titel „Philosophische Gespräche" und war von Lessing, dem er das Manuscript übersandt hatte, ohne sein Wissen zum Druck befördert worden. Er vertheidigte darin den Leibniz'schen Optimismus gegen Voltaire. Bald darauf (1755) erschienen „Briefe über die Empfindungen", worin dem Gefühl eine mittlere Stellung zwischen Erkenntniß- und Begehrungsvermögen angewiesen wird. Durch seinen Freund Lessing wurde er mit dem Berliner Buchhändler und Schriftsteller Fr. Nicolai bekannt und Mitarbeiter an der von diesem herausgegebenen „Bibliothek der schönen Wissenschaften". Seine Hauptschriften aber sind: „Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele", „Jerusalem oder über religiöse Macht und Judenthum" und „Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes". Im „Phädon" unterredet sich Sokrates mit seinen attischen Freunden bis zu seiner Todesstunde, um von verschiedenen Gesichtspunkten aus die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen. In der zweiten Schrift „Jerusalem" lehrt Mendelssohn, daß keine Kirche ein Recht habe, ihre Lehrer auf ein Symbol zu verpflichten, Zucht und Bann zu üben; denn Gesinnung und Ueberzeugung fielen unter keine äußere Macht. Glaubensvereinigung sei nicht Toleranz; sie sei der wahren Bildung gerade entgegen. In den „Morgenstunden" endlich sucht Mendelssohn den Beweis zu erbringen, daß ein höchstes Wesen über der Welt angenommen werden müsse. Den Spinozismus bekämpft er.

Die Bedeutung Mendelssohns für seine Zeit liegt darin, daß er einer der einflußreichsten Träger und Vorkämpfer der damaligen „deutschen Aufklärung", d. h. des religiösen Naturalismus war; seine enge Verbindung mit Lessing und Nicolai ging aus dieser seiner Geistesrichtung hervor. Dem Judenthum blieb er treu, so daß er sogar die kleinsten jüdischen Cerimonialgesetze mit peinlichster Gewissenhaftigkeit beobachtete. Im Judenthum erblickte er überhaupt die vorzüglichste religiöse Anschauung, namentlich auch auf den Grund hin, daß es keine Geheimnisse enthalte, und jeder, der in Allem nur seiner Vernunft folgt und diese allein als Schieds-

richterin in allen Fragen anerkennt, sich damit zurechtfinden könne. Er starb im J. 1786, lebt aber im „Nathan" seines Freundes Lessing fort. — Die beste, nach den Originalausgaben und Handschriften veranstaltete Ausgabe seiner sämmtlichen Werke wurde von seinem Enkel Benjamin Mendelssohn 1843 und 1844 besorgt. (Vgl. M. Kayserling, Moses Mendelssohns philosophische und religiöse Grundsätze im Hinblick auf Lessing dargestellt, 1856; Noack, Handwörterbuch zur Geschichte der Philosophie 591 ff.) [Stöckl.]

Mendicanten, s. Bettelorden.

Mendoza, ein in Spanien verbreiteter Name, den viele Kirchenfürsten und Gelehrte geführt haben. Zu den berühmteren Trägern dieses Namens gehören: 1. Alfons Gonzalez de Mendoza O. S. Aug. Dieser lehrte an der Universität zu Salamanca Theologie und wurde von Philipp II. zum Beichtvater und Almosenier erwählt; er starb schon 1591. Er hinterließ: Quaestiones quodlibeticae (20) partim scholasticae, partim expositivae, sammt einer Relectio de universali Christi dominio ac regno, quod rerum habet et qua Deus et qua homo est, Salm. 1588, Colon. 1603. Ihm wird nachgerühmt, daß er sich, damals noch ausnahmsweise, eines eleganten und geschmackvollen Stiles bei scholastischen Fragen bedient habe.

2. Anton Escobar y Mendoza (s. d. Art. IV, 892).

3. Franciscus de Mendoza, gelehrter Jesuit aus Lissabon, ausgezeichnet durch hohen Adel der Geburt, aber noch mehr durch sein Wissen und gründliche Frömmigkeit. Zu Coimbra lehrte er Philosophie, und zu Evora erklärte er die heilige Schrift. Er starb den 3. Juni 1626 im Alter von 54 Jahren. Für Prediger berechnet sind seine Commentariorum ac discursuum moralium in LL. Regum tomi III, Lugd. 1622—1631, Col. 1633. 1634 u. ö.; Viridarium sacrae et profanae eruditionis, Lugd. 1632, Colon. 1633. (Vgl. de Backer II, 406; Hurter, Nomenclator, ed. 2, I, 315.)

4. Von diesem ist zu unterscheiden ein anderer Franciscus Mendoza mit dem Zunamen Bovadilla, Cardinal und Erzbischof von Valencia, aus gräflichem Geschlechte 1508 geboren, gest. 1566. Dieser gab durch eine Abhandlung De vera et naturali quadam cum Christo unitate, quam per dignam eucharistiae susceptionem fideles consequuntur, die durch Abschriften verbreitet wurde, zu einer wissenschaftlichen Streitfrage Anlaß, an der sich die größten Theologen betheiligten. Nic. Antonius, der sie eingesehen und abgeschrieben hat, ja ihren Druck in Aussicht stellt, kann sie nicht genug loben. Quo quid magis eruditum, sagt er in seiner Bibliotheca hispana nova I, 448, doctum, ingeniosum, elegans atque undique perfectum conficere humana industria valeat, non facile dixerim.

5. Franciscus Sarmiento Mendoza von Burgos, mit 21 Jahren schon Professor des canonischen Rechtes zu Salamanca, brachte zwölf Jahre in Rom als päpstlicher Auditor zu und wurde nach seiner Rückkehr Bischof zuerst 1574 von Astorga, dann 1580 von Jaen. Hier starb er, nachdem er seine Heerde durch überaus tugendhaftes Leben erbaut, im J. 1595. Außer anderen juridischen Werken, die zu Burgos 1573 und 1575 und zu Astorga 1577, dann gesammelt zu Antwerpen 1616 erschienen, machte er sich bemerkbar durch seine Schrift De redditibus ecclesiasticis ad Pium V. gegen den berühmten Martin Azpilcueta, gewöhnlich Navarrus genannt (s. d. Art.), worin er nachzuweisen sucht, daß die Cleriker nicht durch die Gerechtigkeit, wie jener Gelehrte behauptete, sondern nur infolge der Liebe und Barmherzigkeit gehalten seien, das, was ihnen nach Abzug der Kosten für ihren standesgemäßen Unterhalt übrig bleibe, unter die Armen zu vertheilen. (Vgl. N. Antonio, Bibl. hisp. nova I, 476.)

6. Johannes Palafox y Mendoza, s. d. Art. Palafox.

7. Petrus Salazar de Mendoza, emsiger Geschichtsforscher, gebürtig von Toledo, Kammerherr und in canonistischen Fragen Rathgeber des Cardinals und Erzbischofs Quiroga von Toledo, der ihn auch zum Generalvicar und Domherrn ernannte, starb 1629 im Alter von 80 Jahren. Er verlegte sich besonders auf die Durchforschung von Urkunden, welche sich auf adelige Familien beziehen. Seinem Fleiße verdanken wir unter Anderem: Cronica del Cardenal Don Juan Parera, Arzobispo de Toledo, Toledo 1603; El Glorioso Doctor S. Ildefonso, Arzobispo de Toledo, ib. 1618; Cronica del Gran Card. de España D. Pedro Gonzalez de Mendoza, Arzobispo de Toledo, Patriarca de Alexandria, ib. 1625. (N. Antonio, Bibl. hisp. nova II, 235.)

8. Petrus Gonzalez de Mendoza stammte aus einer hochadeligen Familie (1428), der Spanien viele große Männer verdankt. Heinrich IV., König von Castilien, betraute ihn mit den wichtigsten Staatsgeschäften und Aemtern und erwarb ihm 1473 den Purpur. Im J. 1474 wurde er Erzbischof von Sevilla und 1482 Erzbischof von Toledo. Ferdinand dem Katholischen leistete er wesentliche Dienste im Kriege gegen die Mauren, der mit der Eroberung von Granada und deren Vertreibung aus Spanien endete, zeichnete sich selbst in verschiedenen Schlachten aus und versah auch das ehrenvolle Amt eines Kanzlers von Castilien und Leon. Er starb den 11. Januar 1495. Man pflegte ihn gewöhnlich den Cardinal von Spanien zu nennen.

9. Petrus Hurtado de Mendoza, gelehrter Jesuit, geb. zu Valmaseda, durch 30 Jahre theils zu Valladolid, theils zu Salamanca Professor der scholastischen Theologie, verband mit tiefem Wissen eine zarte Frömmigkeit und Reinheit des Gewissens, so daß er täglich vor dem

Schlafengehen beichtete. Er ſtarb den 10. November 1651. Außer einer Philosophia universa, die zu Lyon 1624 bereits in ſechster Auflage erſchien, verfaßte er Disputationes de Deo homine sive de incarnatione Filii Dei, Antv. 1634, und Scholasticae et morales disputationes de tribus virtutibus theologicis, 2 voll., Salm. 1631. [Hurter S. J.]

Menelaus heißt im zweiten Machabäerbuch ein unrechtmäßiger Hoherprieſter zu Jeruſalem, welcher unter Antiochus Epiphanes (um 172 v. Chr.) das Amt für das Verſprechen einer großen Geldſumme von dem ſyriſchen König erlangte. Dasſelbe bekleidete damals Jaſon, der es ebenfalls für vieles Geld von Antiochus Epiphanes an ſich gebracht hatte und nun die verdiente Strafe erhielt. Nach Joſephus war Menelaus ein jüngerer Bruder des rechtmäßigen Hohenprieſters Onias, den der ältere Bruder Jaſon vertrieben hatte; nach dem zweiten Machabäerbuch aber (4, 23) war er ein Bruder des Benjaminiten Simon, der als Tempelvorſteher den König Seleucus zur Plünderung des Tempelſchatzes eingeladen hatte (3, 4 ff.). Da Menelaus das verſprochene Geld nicht einlieferte, ward er des angemaßten Amtes wieder entſetzt und mußte ſeinem Bruder Lyſimachus weichen, brachte aber vorher eine Menge goldener Gefäße aus dem Tempelſchatz bei Seite und ſetzte mit Hilfe derſelben eine nichtswürdige Thätigkeit fort. Den ſyriſchen Statthalter Andronicus von Tarſus beſtach er, um durch denſelben mit dem König ausgeſöhnt zu werden; und als Onias ſeinen Raub offenbarte, veranlaßte er Andronicus, ihn umzubringen. Seinen Bruder Lyſimachus leitete er zu der nämlichen Unredlichkeit gegen den Tempelſchatz an, welche er ſelbſt geübt hatte. Im Unwillen darüber erregte das Volk einen Aufſtand, bei welchem Lyſimachus getödtet wurde. Menelaus wurde hierauf verklagt, wußte aber durch Beſtechung ſeine Freiſprechung zu erlangen und konnte ſich nun vermittelſt des geraubten Goldes wieder als Hoherprieſter in Jeruſalem behaupten. Als ſolcher führte er auch Antiochus Epiphanes in das Heiligthum des Tempels und war ihm behilflich, den Schatz desſelben zu plündern (5, 15). Als Judas die heilige Stadt wieder genommen hatte, ward ſeiner Stellung natürlich ein Ende gemacht, und Menelaus verſchwindet aus der Geſchichte bis zum Heranzug des Antiochus Eupator gegen die Juden (13, 1). Zu dieſem geſellte er ſich, um ſeine Ränke weiter zu ſpinnen (13, 3), ward aber durchſchaut und mußte eines elenden Todes ſterben (13, 5. 6). — Ob der 2 Mach. 11, 29 erwähnte Menelaus dieſelbe oder eine andere Perſönlichkeit iſt, kann nicht ermittelt werden. [Kaulen.]

Menezes, Alexius, O. S. Aug., geb. zu Liſſabon 1556, war Hofprediger und Erzbiſchof von Goa, Primas von Oſtindien und mehrmals Vicekönig von Portugal. Seine hohe Stellung benutzte er zur Bekehrung der Schismatiker und Ungläubigen. So ſchickte er nach Aethiopien den Jeſuiten Silvius und nach Perſien Auguſtiner-Miſſionare. Er ſelbſt reiste nach den malabariſchen Inſeln, um die Irrgläubigen und die Schismatiker daſelbſt wieder mit der katholiſchen Kirche zu vereinigen. Er hielt zu dieſem Zwecke Synoden in Diampur und Goa und gründete viele Pfarreien. Sein Wirken war von größtem Segen begleitet, weil er ſelbſt mit dem beſten Beiſpiele voranging. Auch errichtete er in Goa mehrere Klöſter theils für Büßerinnen, theils für arme Jungfrauen. Nach Europa 1611 zurückgerufen, wurde er zum Erzbiſchof von Braga in Portugal ernannt und vom König Philipp III. zum oberſten Rathe und Erzkanzler berufen. Er ſtarb am 3. Mai 1617 und hinterließ 1. das Leben einiger berühmten Auguſtiner von Portugal; 2. das Leben des heiligmäßigen P. Ludwig von Montoja O. S. Aug.; 3. die Geſchichte der Synode von Diampur. (Vgl. Ossinger, Bibl. August. 80 sq.) [Keller O. S. Aug.]

Menius, Juſtus (Joſt Menig), ein Theologe der Augsburger Confeſſion, wurde im J. 1494 (nach Anderen erſt 1499) zu Fulda geboren. Nachdem er in Erfurt, wo er ſich dem Kreiſe der Humaniſten K. Mutian und Eoban Heſſus anſchloß, 1516 Magiſter geworden war, ging er nach Wittenberg, erhielt 1523 die Stelle eine Diacons zu Mühlberg bei Gotha, wurde 1525 Pfarrer in Erfurt, 1529 Pfarrer und Superintendent in Eiſenach und 1546 auch Superintendent für Gotha. Im J. 1527 nahm er mit Melanchthon und Anderen die Kirchenviſitation in Thüringen vor und hatte 1536 Antheil an der Concordie der oberländiſchen Theologen mit den ſächſiſchen. In der Frage des Leipziger Interims ſtand er auf der Seite derjenigen Theologen, welche ſich gegen dasſelbe erklärten. Bald darauf wurde er in die Oſiandriſchen Streitigkeiten verwickelt. So gab er die drei Cenſuren der fürſtlich-ſächſiſchen Theologen auf das Bekenntniß und eine eigene Schrift gegen „die alchymiſtiſche Theologie“ Oſianders (ſ. d. Art.) heraus. Im J. 1553 wurde er vom Kurfürſten Johann Friedrich von Sachſen mit einigen anderen Theologen nach Königsberg geſchickt, um die genannten Religionsſtreitigkeiten auszugleichen und die Oſiandriſten zu bekehren. Da aber dieſe ſächſiſchen Theologen, wie Planck ſagt, „ein wahres Ketzergericht anſtellten und ſich herausnahmen, was ſich bis jetzt ſelbſt noch nicht der Papſt herausgenommen hatte“, ſo hatten ihre Bemühungen nicht nur keinen Erfolg, ſondern die Verwirrung wurde durch dieſelben nur noch vergrößert. Nach ſeiner Rückkehr gerieth Menius mit Amsdorf (ſ. d. Art.) in Streit, welcher ihn, da er der Verdammung Majors (ſ. d. Art.) als eines Ketzers nicht beitreten wollte, bei ſeinem Herzoge als einen Majoriſten denuncirte, der in allen ſeinen Predigten die Nothwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit vortrage. Nachdem er ſich die unwürdigſten Proceduren hatte gefallen laſſen müſſen, wurde er vom Amte ſuspendirt; man verbot ihm, die Kanzel zu betreten, und nahm ihm, wie ſchon früher, aber-

mals ein Handgelübde ab, daß er vor Ausgang der Untersuchung nicht entfliehen wolle. Er wurde nun vor eine Synode nach Eisenach citirt, wo er, nachdem er sich zuvor auf genügende Weise über seine Orthodoxie erklärt und nachdem Alles für ihn einen günstigen Ausgang nehmen zu wollen geschienen hatte, dennoch auf Amsdorfs Bemühen hin einen Aufsatz unterschreiben mußte, welcher auf die kränkendste Weise so abgefaßt war, daß die Unterschrift die Form eines Widerrufs bekommen sollte. Da nun Amsdorf auch nachher immer noch gegen ihn bei dem Hofe intriguirte, so verließ Menius im J. 1557 Gotha und begab sich nach Leipzig; hier erhielt er auf Melanchthons Empfehlung eine Predigerstelle, starb aber schon im folgenden Jahre (11. August 1558). Von seinen Schriften waren mehrere gegen Flacius und Osiander gerichtet, z. B. die „Verantwortung auf M. Flacii Illyrici giftige und unwahrhafte Verläumdung und Lästerung", 1557; „Bericht der bittern Wahrheit auf die unerfindlichen Auflagen des M. Flacii Illyrici und des Herrn Niclas von Amsdorf", 1558; „Von der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, wider die neue alchymistische Schrift Osianders", 1552. Andere Schriften sind: Comment. in lib. Samuelis et Acta Apostolorum, 1531; Vom exorcismo, daß er bei Taufe wol mag gebraucht werden, 1552; Vom Geiste der Wiedertäufer, 1544 u. a. Zu erwähnen ist noch seine Schrift Von der Bereitung zum seligen Sterben und seine Predigt Von der Seligkeit (1556), da gerade sie ihm besondere Verfolgungen zuzogen. Amsdorf führte als Beweis der Heterodoxie ihres Verfassers aus ihnen folgende Sätze an: Menius sage, „daß diejenigen, welche selig werden wollen, immerdar büßen und ihr Leben in steter Buße hinbringen müssen; daß der heilige Geist in den Gläubigen anfahe Gerechtigkeit und Leben, was zwar, so lange wir in dem sündigen Fleische wandeln, schwach und unvollkommen, aber doch zur Seligkeit vonnöthen sei und künftig nach der Auferstehung vollendet werde; daß denjenigen, so ohne alle Gesetz und Werke allein durch den Glauben an Christum selig werden, doch vonnöthen sei, sich vorzusehen und zu hüten, daß sie die Seligkeit, so ihnen ohne alles Verdienst aus Gnade widerfahren ist, durch öffentliche Sünde wider Gott und ihr Gewissen nicht wiederum verlieren, sondern sie vielmehr in reinem Herzen, gutem Gewissen und ungefärbtem Glauben erhalten und darin bestehen und bleiben mögen". (Vgl. Salig, Historie der Augsburger Confession III, Halle 1735, 46 ff. 378 ff.; Planck, Gesch. des protest. Lehrbegriffes IV, Leipz. 1790, 345 ff. 398 ff. 512 ff.; G. L. Schmidt, Justus Menius, der Reformator Thüringens, 2 Bde., Gotha 1867.) [J. N. Brischar.]

Mennas, der hl., Patriarch von Constantinopel, stammte aus Alexandrien und war Vorsteher des Klosters und Pilgerhauses zum hl. Samson in Constantinopel, als der Monophysit Anthimus I., welcher die Patriarchalwürde an sich gerissen hatte, von dem in der Stadt eben anwesenden Papste Agapet abgesetzt wurde. Die Wahl des Kaisers Justinian fiel nun auf Mennas, und Papst Agapet ertheilte dem Gewählten am 13. März 536 die bischöfliche Weihe. Mennas war der erste unter den orientalischen Patriarchen, welcher von einem römischen Papste zum Bischofe consecrirt worden war. Dieß alles berichtete Agapet denjenigen Bischöfen, welche mit dem abgesetzten Anthimus in Verbindung standen, und ertheilte der tiefen Wissenschaft, dem unbescholtenen Lebenswandel und dem unermüdeten Eifer des neuen Patriarchen großes Lob (Mansi VIII, 921; Migne, PP. lat. LXVI, 48; vgl. Baron. Annal. ad ann. 536, n. 17 sq.; Pagi, Critica ad ann. 536, n. 5). Ruhig verwaltete der fromme und rastlos thätige Mennas die Kirche von Constantinopel, bis beim Wiedererwachen des Dreikapitelstreites (s. d. Art.) der drängende Sturm auch ihn mit sich fortriß. Der monophysitisch gesinnte und rachsüchtige Theodorus Askidas, Bischof von Cäsarea in Cappadocien, wußte den Kaiser Justinian zu bewegen, daß er gegen die drei Kapitel zuerst das sog. theologische Edict (544) und später das neue Edict (551) veröffentlichte und beiden durch Gewaltthätigkeit Geltung zu verschaffen suchte. Der bedrohte Mennas unterzeichnete die Edicte; Papst Vigilius aber, der zwar dem ersten mit der Clausel „ganz ohne Beeinträchtigung des Concils von Chalcedon, und damit der Streit dadurch endlich beigelegt werde", beigetreten war, verweigerte später standhaft dem drängenden Kaiser gegenüber die Billigung der Edicte, setzte den Bischof Theodorus Askidas ab und schloß den Patriarchen Mennas und die gleichgesinnten Bischöfe von der Kirchengemeinschaft aus (14. August 551; Baron. Annal. ad ann. 551, n. 6 sq.). Jetzt fand Mennas Gelegenheit, seine Liebe zum Frieden und seine kirchliche Gesinnung zu zeigen und durch Anerkennung des päpstlichen Urtheilsspruches wieder gut zu machen, was er früher durch Schwäche gefehlt hatte. Er unterwarf sich unbedingt dem römischen Stuhle und erklärte mit mehreren Bischöfen schriftlich, daß sie die vier allgemeinen Concilien, auf denen die Päpste durch ihre Legaten oder Vicarien den Vorsitz geführt hätten, und die Anordnungen des römischen Stuhles, welche den Glauben beträfen und die Synoden bestätigten, annähmen und die kaiserlichen Decrete mißbilligten (Mansi IX, 62). Mennas erlebte nur noch wenige ruhige Tage; er starb im August des Jahres 552, nachdem er 16 Jahre und 6 Monate die Kirche von Constantinopel regiert hatte. Sowohl die Lateiner im Martyrologium am 25. als auch die Griechen im Menologium am 24. August verehren ihn als Heiligen. (Vgl. Boll. Acta SS., Aug. V, 164 sq.) [G. Tinkhauser.]

Menno, Simonis (Simonsz), das Haupt der nach ihm Mennoniten genannten Partei unter den Wiedertäufern (s. d. Art.), wurde 1492 (al. 1505) zu Witmarsum, einem Dorfe bei Franeker

in Friesland, geboren. Mit einer ziemlich dürftigen allgemein wissenschaftlichen und theologischen Bildung trat er in den geistlichen Stand und wurde im J. 1516 (1524) Kaplan zu Pingjum und um 1531 Pfarrer zu Witmarsum. Unfähig, in der allgemeinen religiösen Bewegung die Selbständigkeit des Urtheils zu bewahren, ließ er, wie so viele Andere, sich von ihr fortreißen. Er fing an, die Gegenwart Christi im heiligen Abendmahle zu bezweifeln, obwohl er, wie er in seinem „Ausgang aus dem Papstthum" naiv gesteht, damals in der heiligen Schrift noch sehr wenig bewandert war. Jetzt erst las er fleißiger in ihr, daneben auch in Luthers, Butzers und Anderer Schriften und fand bald, „daß wir betrogen wären durch Götzendienst (hl. Messe), falsche Taufe und Abendmahl". Er predigte gegen diese Entstellungen des reinen Wortes, blieb aber gleichwohl noch in seiner Kirche. Als die Wiedertäufer in Münster (1533) zu wüthen anfingen, sah er in dem ganzen Unwesen nicht so fast Irrthümer, als vielmehr einen der guten Sache schädlichen Fanatismus. Nach gewaltsamer Unterdrückung der Unruhen in Münster (1535) wandten sich theils einige dabei Betheiligte, wie Obbe (Ubbo) Philipsz und David Jorisz, theils solche, welche von Anfang gegen das Unwesen in Münster gewesen waren, an Menno als an einen „evangelischen Prediger, der schon Vielen die päpstlichen Greuel enthüllt habe" (Ausgang aus dem Papstthume 55), und drangen in ihn, an die Spitze der gemäßigten Wiedertäufer zu treten. Dieß führte 1536 seinen öffentlichen „Ausgang aus dem Papstthum" herbei. Obbe Philipsz ertheilte ihm auf's Neue die Taufe. Mit der größten Hingebung und unter vielen persönlichen Gefahren widmete er sich nun durch Schriften und Predigten den Taufgesinnten in Friesland, Gröningen, Geldern, Holland, Brabant, Holstein und Westpreußen und wurde daher von ihnen als Lehrer und Oberhaupt anerkannt. Da aber Menno selbst zu wenig theologisch gebildet und die Taufgesinnten für weitere dogmatische Entwicklung zu wenig befähigt waren, so kam es außer der Aufnahme einiger katholischen Dogmen aus dem frühern Standpunkte Menno's zu nichts Anderem, als zu einer Milderung der fanatischen Wiedertäuferei in einen idealisirend-mystischen Separatismus, der jedoch, wie ohne festen dogmatischen Haltpunkt, so auch ohne wahrhaft vereinigende Kraft war und ein Zerfallen in mehrere Parteien schon bei Lebzeiten Menno's nicht verhindern konnte. — Menno lehrte, die Sünde Adams erbe sich fort, ihre Folge sei der Tod; der Einzelne aber werde nur wegen seiner eigenen Sünden, nicht infolge der Erbsünde verdammt. Er legte ein großes Gewicht auf die Freiheit, deren Bedeutung daher auch in seiner Rechtfertigungslehre zur Geltung kommt, wenn er diese nicht bloß durch Glauben, sondern auch durch Gehorsam zu Stande kommen und den Glauben in guten Werken (besonders in Ertheilung von gutem Rath, Almosenspendung und Krankenbesuch) als Zeugnissen und Früchten des Glaubens thätig sein läßt. Der rechtfertigende Glaube wandele das Herz um und mache aus einem Ungerechten einen wahrhaft Gerechten. Nur zwei Sacramente, die Taufe, jedoch nur für Erwachsene, die glauben und bußfertig sein können, und das Abendmahl, habe Christus eingesetzt. Den Kindern habe er das Himmelreich ohne Taufe verheißen. Die Sacramente seien äußere, sinnliche Handlungen, welche die ununterbrochen von Christus ausgehende heiligende Kraft nur anzeigen und versinnbilden, nicht aber mittheilen. Als nothwendige Cerimonie erschien ihm die Fußwaschung reisender Brüder. Die Kirche sei die Fortpflanzung des Reiches Christi; sie habe Aelteste und Lehrer des Worts, die durch die Händeauflegung der Aeltesten confirmirt werden. Im weitern Sinne gehören zur Kirche, zum Bunde Gottes, alle Erlösten. Bußfertige seien in die Kirchengemeinschaft wieder aufzunehmen. Der Obrigkeit, die von Gott ist, habe jeder Ehre und Gehorsam in allem, was nicht dem Worte Gottes zuwider ist, zu leisten. Krieg und Eide seien den Christen unbedingt verboten. Diese Lehren hat Menno in dem i. J. 1539 herausgegebenen „Fundamentbuche vom rechten christlichen Glauben" (dessen Hauptinhalt bei Schyn, Historiae Mennonitarum plenior deductio 141—145) dargelegt. Sie fanden aber von Anfang an unter den Taufgesinnten selbst Gegner. Batenburg und sein Anhang redeten noch immer von Ergreifung des Schwertes Eliä, Ausrottung der Gottlosen und Errichtung eines neuen Reiches der Gläubigen, während David Jorisz (s. d. Art. Joristen), zwischen ihm und Menno vermittelnd, meinte, es werde dereinst die Zeit kommen, wo alle Fürsten der Erde ihre Kronen freiwillig niederlegen, bis dahin aber seien sie zu dulden, und die Gläubigen hätten ihnen zu gehorchen. Andere Differenzen entstanden über Menno's Lehre von der Menschwerdung des Sohnes und über das Verbot der Ehescheidung; diese konnten von Menno im J. 1547 auf der Versammlung zu Emden nur vorübergehend ausgeglichen werden und veranlaßten ihn zur Herausgabe mehrerer kleineren Schriften (Schyn l. c. 162). Eine dauernde Spaltung führten die hierauf entstandenen Streitigkeiten über die Gültigkeit des Kirchenbannes herbei, denn sie hingen mit der Anerkennung oder Verwerfung der frühern fanatischen Richtung zusammen. Menno sprach sich in zwei Sendschreiben (Schyn 152. 157) für Beibehaltung des Bannes in schwereren Fällen, jedoch erst nach dreimaliger Ermahnung, übrigens auch für Wiederaufnahme der Bußfertigen aus, konnte aber die Lostrennung der „harten Banners" (Blaminger und Westfriesen) von der mildern Partei (Deutsche und Ostfriesen) nicht verhüten; ja im J. 1557, als die Sache auf einer zahlreichen Versammlung zu Straßburg wieder angeregt worden war, ließ sich der schwache Menno durch Dietrich Philipsz zu der strengern Ansicht fortreißen wonach auch auf geringere Vergehen die Strafe des

Bannes gesetzt war; die Gemeinschaft mit den Mennoniten in Mähren, in der Schweiz, in Schwaben und im Breisgau wurde (1559) ganz aufgehoben. Diese sahen auch in den bestellten Vermahnern und in Anderem eine Rückkehr zum Papstthum. Menno überlebte diese Spaltung nicht lange; er starb im J. 1559 (1561) zu Oldesloe im Holsteinischen auf dem Landgute eines Edelmannes, der dem auch von vielen Taufgesinnten verfolgten Manne eine Zufluchtsstätte gegeben hatte. Seine und seiner Anhänger Lage war auch dadurch stets eine sehr bedrohte, weil man die Vorstellung von den münsterischen Greueln immer noch auf die Taufgesinnten überzutragen pflegte, wie denn noch in der Concordienformel die Wiedertäufer neben Schwenkfeldianern und Arianern als Ketzer bezeichnet und als solche in Mähren, Preußen und in der Schweiz hingerichtet wurden. Mehrere Schriften Menno's (Schyn l. c. 170—172), namentlich der „Ausgang aus dem Papstthum", waren der Widerlegung jener sich stets wiederholenden Beschuldigung gewidmet, und noch der Mennonite Schyn widmet diesem Gegenstande in der Historia Mennonitarum, Amstelod. 1723, 131 sqq., ein eigenes Kapitel, in welchem er die Mennoniten wegen ihrer Verwerfung der Kindertaufe nur als die durch die Waldenser (?) vermittelte Fortsetzung der ersten Christen bezeichnet.

Die schon erwähnten Differenzen der Taufgesinnten fixirten sich in dem Gegensatze von Feinen oder Vlamingern und Westfriesen und Groben oder Waterländern und Ostfriesen. Jene hielten streng an der alten Ordnung und wurden, weil sie die gänzliche Untertauchung (Onderdompeling) für nöthig hielten, auch Dompelers genannt, während sich diese mancherlei Milderungen erlaubten. Welche Pedanterie sich durch das Ganze hindurchzog, zeigte sich gerade in dem Momente recht augenscheinlich, als beide Theile zweien ihrer Lehrer, Johann Willems und Liebbert Gerrits (Gerardi), eine Entscheidung durch Compromiß übertragen hatten (1567). Der Ausspruch lautete dahin, beide Theile sollten auf die Kniee fallen, sich um Verzeihung bitten und dann in brüderlicher Liebe und Eintracht leben. Die Waterländer knieten zuerst, bekannten ihre Schuld, baten um Verzeihung und standen wieder auf. Als aber nun auch die Vlaminger niedergekniet waren und wieder aufstehen wollten, erklärte Willems, ihr Ausspruch gehe dahin, daß die Vlaminger nicht von selbst aufstehen, sondern mit der Hand aufgerichtet werden sollten. Dieß deuteten die Letzteren dahin, als sollten sie künftig zu keinem Amte in der Gemeinde gewählt werden, widerriefen daher ihre Abbitte und verwarfen den ganzen Compromiß. Die Trennung war größer als zuvor. Allmälig stellte sich aber doch wieder das Bedürfniß nach festerer Vereinigung heraus und führte zur Abfassung von symbolischen Schriften hin. Das erste Glaubensbekenntniß ist das waterländische, von Johann de Ries und Liebbert Gerrits im J. 1580 verfaßt. Diesem folgte das von Outerman, Mennonitenlehrer zu Harlem, im J. 1626 verfaßte, das 19 andere Lehrer unterschrieben. Es wurde den Generalstaaten überreicht und verschaffte den Mennoniten in den Niederlanden Gewissensfreiheit. Nachdem einmal das Einheitsgefühl durch diese Symbole erstarkt war, bewirkte es in weiterer Ausdehnung auch die Vereinigung der bisher getrennten Parteien. Von der Amsterdamer Gemeinde ging die Anregung aus: ob denn, so fragten sie in einem Circularschreiben (1627), das sichere Kennzeichen der Kinder Gottes, der in Liebe thätige Glaube, den Vlamingern oder Waterländern abgesprochen werden könne? durch welche Worte der heiligen Schrift es verboten sei, daß beide Theile Frieden machten? Diesem Schreiben folgte 1629 die sogen. Präsentation, durch welche alle zerstreuten Kinder Gottes ernstlich zur Einigkeit aufgefordert wurden. Diese Schreiben der Amsterdamer Mennoniten erhielten den Namen Oelzweig des Friedens und wurden auf einer Versammlung zu Amsterdam (1630) von den vereinigten Friesen und Deutschen angenommen. So entstand die dritte symbolische Schrift, zu welcher bald darauf (1632) als die Frucht einer Dordrechter Synode die vierte kam, durch welche sich die Parteien noch mehr einigten. Den Schluß bildet die im Jahre 1664 zu Leyden abgehaltene große Versammlung von Lehrern und Diaconen der vereinigten Vlaminger, Friesen und Deutschen, welche die seit 1626 erschienenen Bekenntnißschriften als symbolische Bücher anerkannten. Ihre Verschiedenheit ist unbedeutend, weil sie nur den Zweck hatten, die Differenzen über Bann und Kirchenzucht mehr durch Umgehung oder gegenseitiges Nachgeben als durch bestimmte Begriffe aufzuheben (vgl. Schyn l. c. 78—115). Aber eben diese Principlosigkeit führte alsbald zu neuen Gegensätzen, als es sich um die Aufrechthaltung der Symbole handelte. Dem Wesen eines kirchlichen Symbols entgegen meinten einige, daß jeder, welche dogmatischen Ansichten er auch habe, wenn er nur die heilige Schrift annehme und fromm lebe, in die Gemeinschaft aufgenommen werden könne; es waren dieses die remonstrantisch Gesinnten, von ihrem Haupte, einem Arzte zu Amsterdam, auch Galenisten genannt; ihre Gegner hießen von ihrem Anführer, dem Arzte Apostool in Amsterdam, die Apostoolen. Jene hatten zugleich eine socinianische Lehre von Gott und Christus, und für diese gerade sollte Raum geschafft werden, während die Apostoolen an der Lehre Menno's über Trinität und Menschwerdung streng festhielten. Die Obrigkeit, an welche sich beide Theile wendeten, entschied mehr zu Gunsten der letzteren. Gleichwohl blieben die Galenisten im Besitze des reichen Kirchenvermögens, weil sie sich bereit erklärten, die Apostoolen stets als Brüder anzusehen, was zu erwiedern diesen das Gewissen verbot. Sie trennten sich, 600—700 an der Zahl, und bildeten eine eigene Gemeinde. Alle Versuche zur Wiedervereinigung (1684) waren fruchtlos. Später benutzten die reformirten Theo-

logen in den Generalstaaten diesen Zwiespalt zu wiederholten Angriffen auf die von ihnen stets als Ketzer angesehenen Taufgesinnten (in den Jahren 1722, 1738, 1741); die Sache kam vor die Staaten, welche die Untersuchung über die Rechtgläubigkeit der Taufgesinnten in Anspruch nahmen und, wie natürlich, im Sinne des calvinischen Lehrbegriffs entschieden. — Der Gottesdienst der Taufgesinnten ist von allem äußern Schmuck entblößt und besteht in Gebet, Gesang, Predigt und Katechisationen. Zur Taufe ist zweimal im Jahre der achte Tag vor dem heiligen Abendmahle eingesetzt. Wenn die Täuflinge geprüft sind, und die Gemeinde, der sie vorgestellt worden, gegen ihre Aufnahme nichts zu erinnern hat, so werden von einem der Aeltesten (diese allein sind zur Verwaltung der Sacramente befugt) zwei Predigten gehalten, in welche das vollständige Glaubensbekenntniß aufgenommen ist. Hierauf wird von den Täuflingen vor der Gemeinde das Glaubensbekenntniß abgefragt und unter Aussprechung der Taufformel dreimal etwas Wasser aus einem steinernen Kruge auf das Haupt des Täuflings gegossen, mit dem Wunsche, daß Christus selbst den Getauften mit dem heiligen Geiste und mit Feuer taufen möge. Der Aelteste küßt die Neugetauften und nennt sie lieber Bruder oder liebe Schwester. Die Feier des Abendmahls hat große Aehnlichkeit mit der von Zwingli angeordneten. Die Fußwaschung ist jetzt abgeschafft. — Die Hauptsitze der Mennoniten sind noch jetzt die Niederlande, wo sie 127 Gemeinden haben. In Holstein und Preußen wurden sie am frühesten geduldet. Im J. 1827 sind sie in Preußen vom Eide als Zeugen ꝛc. entbunden worden, wenn beglaubigte Zeugnisse über ihren untadelhaften Wandel beigebracht sind. In Südrußland haben sie seit 1803 mehrere Colonien angelegt, deßgleichen in Ungarn, Siebenbürgen und der Moldau. In Deutschland finden sie sich besonders im Elsaß, in der bayrischen Pfalz, am Niederrhein und in Litauen; in Frankreich zu Nancy, Toul und in der Franche-Comté; in der Schweiz in den Kantonen Bern, Basel und Neufchâtel. Am zahlreichsten sind sie in den Vereinigten Staaten (etwa 175 000) und in Canada (etwa 25 000). (Vgl. Opera Mennonis, Amst. 1646; H. Schyn, Historia Christianorum, qui Mennonitae appellantur, ib. 1723 (aus dem Holländischen übersetzt), und Historiae Mennonitarum plenior deductio, ib. 1729; Stark, Geschichte der Taufe und der Taufgesinnten, Leipzig 1789; Hunzinger, Das Religions-, Kirchen- und Schulwesen der Mennoniten, Speier 1830; Blaupot ten Cate, Geschiedenis der Doopsgezinden, 3 voll., Amsterdam 1839—1847.) [Scharpff.]

Menochius, Stephan, S. J., Exeget, war der Sohn des berühmten Rechtsgelehrten Jacob Menochius (gest. 1607). Er wurde geboren zu Padua 1576, trat mit 17 Jahren in die Gesellschaft Jesu und ward Professor der Exegese und der Moral. Außerdem versah er im Orden die wichtigsten Aemter, denn er wurde nicht nur Oberer verschiedener Collegien, sondern auch Provinzial und Assistent beim General für Italien. Er starb hochbetagt zu Rom am 4. Februar 1655. Nicht ohne Nutzen ist seine Brevis explicatio sensus literalis s. Scripturae ex optimis quibusque auctoribus per epitomen collecta seu commentarii totius Scripturae, Colon. 1630, welche ihrer Klarheit und Bündigkeit wegen selbst von Grotius sehr geschätzt und eben deßhalb oft wieder aufgelegt wurde. Leider sind aber die späteren Auflagen so fehlerhaft, daß kaum eine sich findet, in der Tournemine nicht 20 Fehler auf beinahe jeder Seite nachweisen konnte. Deßwegen besorgte Tournemine eine neue, welche wegen ihrer reichhaltigen Zugaben ein wahrer Thesaurus biblicus geworden ist; in ihr sind alle Hilfswissenschaften zu einer gründlichen Auslegung der heiligen Schrift durch die bis damals erschienenen gediegensten Abhandlungen vertreten. Sie erschien zu Paris 1719 in 2 Foliobänden, Venedig 1722, Alost und Gent 1825—1829 in 15 Octavbänden. Erwähnung verdienen ferner: Hieropoliticum sive institutiones politicae e s. Scripturis depromptae, LL. III, Lugd. 1625; Colon. 1626, verbesserte und vermehrte Ausgabe; Institutiones oeconomicae ex ss. literis depromptae, LL. II, Lugd. 1627, in vermehrter Auflage italienisch Venez. 1656; De republica Hebraeorum LL. VIII, Paris. 1648, ein gelehrtes, aber seltenes Werk, nicht ohne Bedeutung für die biblische Archäologie; Historia sacra della vita, attioni, doctrina, miracoli, passioni, morte, risurettione e salita al Cielo del N. Redentore, Salvatore G. C., 2 voll., Roma 1633; Historia Sacra degli Atti degli Apostoli, ib. 1654. (Vgl. de Backer II, 1248; Hurter, Nomencl. liter., ed. 2, I, 442.) [Hurter S. J.]

Menologium heißt in der griechischen Kirche die Legende (λόγος, Erzählung), welche, nach Monaten (μήν) und Tagen geordnet, das Leben derjenigen Heiligen enthält, die liturgisch in einem ganzen Officium gefeiert oder doch commemorirt werden. Weil das Kirchenjahr bei den Griechen, entsprechend dem Anfang der Indictionen, mit dem 1. September beginnt, so ist auch im Menologium das initium indictionis auf diesen Tag verlegt. Von dem Menaion unterscheidet sich das Menologium dadurch, daß es nur das Leben und die Leiden der Heiligen, nicht aber auch die Wechseltheile ihres Officiums enthält; von dem Synaxarium ist es dadurch unterschieden, daß es nur Heiligenlegenden aufnimmt. Der Text der handschriftlichen und gedruckten Menologien wechselt ähnlich nach Zeit, Ort und Verfasser, wie im Abendlande der Inhalt der Legenden. Gedruckte Ausgaben wurden besorgt zu Paris 1573 von Anton Contius nach einem zu Venedig 1535 erschienenen Exemplare; ferner 1592 von G. Genebrard und 1604 von Heinrich Canisius, Professor in Ingolstadt, nach einer lateinischen Uebersetzung

des Cardinals Sirletus (Antiqq. lectiones V). Maximus Margunius, Biſchof der Inſel Cythera, überſetzte das Menologium in die neugriechiſche Sprache und ließ es 1592 unter dem Titel Συναξάρια zu Venedig drucken. Dieſe Ausgabe fand Verbreitung und wurde nach dem Tode des Margunius 1629 von Anton Pinelius zu Venedig nachgedruckt. Gottfried Siber brachte das Menologium ſelbſt in Verſe und veröffentlichte es 1727 zu Leipzig. Von allen Handſchriften beſaß diejenige am meiſten Anſehen, welche nach Baronius (ad a. 886, n. 14) von Kaiſer Baſilius Macedo oder, nach Leo Allatius und Ughellus, von Baſilius Porphyrogenitus gegen Ende des 10. Jahrhunderts angeordnet und von den Malern Pantaleon, Simeon, Mich. Blachernita, Georgius, Menas, Simeon Blachernita, Michael Parvus und Neſtor mit 430 Miniaturgemälden ausgeſchmückt wurde. Wenn auch dieſe Gemälde unſerem Kunſtgeſchmack nicht mehr entſprechen, ſo ſind ſie dennoch für die Geſchichte der Martyrien, der liturgiſchen Gewänder und ſelbſt für die Kunſtgeſchichte von hohem Werthe. Der Originalcodex kam in 2 Bänden von Conſtantinopel in den Beſitz des Mailänder Herzogs Ludovico Sforza, und durch den Cardinal Sfondrato gelangte der erſte Theil, welcher die Heiligen von September bis Februar enthielt, unter Paul V. in die vaticaniſche Bibliothek. Der zweite Theil mit den Legenden von März bis Auguſt wurde für verloren gehalten, bis der nachmalige Papſt Clemens XI. denſelben in der Bibliothek des Kloſters Grotta Ferrata entdeckte, ihn als 17jähriger Jüngling abſchrieb und größtentheils in's Lateiniſche überſetzte. Dieſe Entdeckung benutzten die Herausgeber der Acta Sanctorum und ließen das Menologium für März (1668), April und Mai in griechiſchem Urtexte je dem erſten Bande dieſer Monate in ihrer Ausgabe vordrucken. Gleichzeitig benutzte Petrus Arcudius den erſten Theil des baſilianiſchen Codex in der Vaticana zur Ueberſetzung in das Lateiniſche und veröffentlichte ſeine etwas oberflächliche Arbeit in Italia sacra, ed. Ughellus VI. Durch dieſe Publicationen wurde der Wunſch nach dem Beſitze des ganzen Menologiums in griechiſcher und lateiniſcher Sprache immer lebhafter und kam unter den Pontificaten Clemens' XI., Innocenz' XIII. und Benedicts XIII. durch den Cardinalpresbyter Annibale zur Ausführung, indem mit außerordentlichen Opfern die griechiſchen Typen und die zahlreichen Kupferſtiche hergeſtellt wurden (ſ. d. Art. Acta Sanctorum; Nachdruck bei Migne, PP. gr. CXVII). An wiſſenſchaftlichem Werthe wird dieſe Sammlung übertroffen von dem unter ruſſiſchem Titel veröffentlichten Calendarium orientale completum, 2 voll., Moscav. 1875. 1876, deſſen Herausgeber, Archimandrit Sergius, nicht weniger als 500 griechiſche und ſlaviſche Handſchriften verglich. (Vgl. Menologium Graecorum, op. Annibalis, Urbini 1727, in praefat.; Zaccaria, Bibl. rit. II, 89.) [Andreas Schmid.]

Menot, Michael, O. Min., Profeſſor der Theologie an der Pariſer Akademie und angeſehener Prediger, lebte in der erſten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Er ſchrieb zwei Quadrageſimalen, das erſte über die Epiſteln der Faſtenzeit, welches zu Paris gedruckt iſt mit dem Titel Fratris Michaelis Menoti, zelantissimi praedicatoris ac s. theologiae professoris Ord. Min., perpulcra epistolarum quadragesimalium expositio secundum ferias et dominicas declamatarum in famosissimo ac devotissimo Conventu Fratrum Minorum Parisiensium an. D. 1517. Vorhergeht ein Tractatus de foedere et pace ineunda media poenitentia. Ein zweites Quadrageſimale mit dem Titel Aureum opus Evangeliorum in Parisiorum Academia declamatorum ... iſt zu Paris 1519 ſehr corrupt gedruckt, beſſer 1530 bei Jean Petit. Sbaraglea (Suppl. ad Script. O. M.) neigt dahin, ihm das Buch Le miroir des Dames zuzuſchreiben, welches auf Bitten der Königin Johanna von einem Franciscaner geſchrieben iſt. [Jg. Jeiler O. S. Fr.]

Menſalgut (bona mensae, de mensa) heißt im Kirchenrechte derjenige Theil des Kirchengutes, welcher zum Unterhalte kirchlicher Perſonen oder zu Werken der Liebe beſtimmt iſt. 1. Mensa capitularis und mensa episcopalis. So lange an den Stiftskirchen das gemeinſchaftliche Leben (vita canonica) währte, wurde der Lebensunterhalt ſowohl des Biſchofs als der Capitularen aus dem gemeinſamen Stiftsgute beſtritten. Als aber ſeit dem 10. und 11. Jahrhundert das canoniſche Leben ſich auflöste und die Canoniker eigene Wohnungen bezogen, ſpäter auch den gemeinſamen Tiſch aufgaben und jeder ſeinen geſonderten Haushalt führte, da wurde eine Theilung des vorhin gemeinſchaftlichen Tafelgutes dergeſtalt beliebt, daß der Biſchof ſeinen eigenen Antheil (das biſchöfliche Tafelgut) und das Capitel den ſeinigen (das Capitelgut) erhielt. Der für die Stiftscanoniker ausgeworfene Antheil wurde ſofort wieder nach der Zahl der letzteren und mit Rückſichtnahme auf die ordnungsmäßige Abſtufung der Dignitäten, Perſonate und einfachen Canonicate in einzelne Portionen (praebendae) ausgeſchieden. Die Verwaltung des Capitelsvermögens führte gewöhnlich der Propſt; die Adminiſtration des biſchöflichen Menſalgutes beſorgte ein eigener Hausbeamter (vicedominus, Vizdom), der von dem Biſchof beſtellt wurde (Carol. M. Capit. I. a. 802, c. 13; Lothar. I. Capit. a. 824, c. 9). Veräußerungen an den Stiftsgütern forderten zu ihrer Gültigkeit nicht nur den Conſens des Biſchofs, ſondern auch ſämmtlicher Capitularen (c. 1. 2. 3. 8, X 3, 10; c. 2 in VI 3, 9). Biſchöfliche Tafelgüter konnten nur mit päpſtlicher Bewilligung veräußert werden (c. 8, X 3, 13), eine Vorſchrift, die auch jetzt noch, wo ein Biſchofſtuhl in liegenden Gütern dotirt iſt, geſetzliche Geltung hat, da dieſe Verpflichtung in den Subjectionseid (ſ. Biſchof), den die Erzbiſchöfe und Biſchöfe dem apoſtoliſchen Stuhl zu leiſten

haben, aufgenommen ist. Ueber die Gestaltung der Dotationen der Metropolitan- und Domstiftskirchen in neuester Zeit seit der Wiedererrichtung der bischöflichen Stühle und Capitel in Deutschland s. d. Art. Dotation der Kirchenämter.

2. Mensa pauperum. Wie es schon in den ersten Zeiten der Christenheit eine Hauptangelegenheit der Kirche war, für die Armen der Gemeinde zu sorgen, und wie die Pflege derselben einem eigenen ordo clericorum, den Diaconen, übertragen war, so wurde späterhin, als die eigentlich gemeinsame Ausspeisung derselben (mensa pauperum) außer Uebung kam und das Vermögen der Kirche immer verschiedenartiger und ansehnlicher wurde, ein bestimmter (gewöhnlich der vierte) Theil der Einkünfte zu Armenspenden ausgeschieden. Um aber bei der Vertheilung dieses Almosens festere Anhaltspunkte zur Beurtheilung der Dürftigkeit und Würdigkeit der einzelnen Familien oder Individuen zu gewinnen, wurden an den Hauptkirchen eigene Verzeichnisse (Armenmatrikel) gehalten, worin der Stand, die Armutsverhältnisse und die Moralität der Unterstützungsbedürftigen gewissenhaft verzeichnet waren. Da die Kirche von jeher die Armen als ihre besonderen Pflegebefohlenen betrachtete, so schärften nicht nur allgemeine und Particular-Concilien die Pflicht der Wohlthätigkeit den Gläubigen überhaupt und vorzüglich den Geistlichen ein, sondern auch Päpste und Bischöfe ermahnten dringendst dazu und gingen mit ihrem Beispiele voran. Bei der Ausbildung der Capitelverfassung an den Dom- und Collegiatkirchen ging das Amt der Armenpflege an die Capitel über, und regelmäßig wurde von dem bischöflichen Tafelgute und den Capitelsfonds ein bestimmter Theil für die verschiedenen, in der Regel sehr ergiebig ausgestatteten Wohlthätigkeitsanstalten zurückgelegt und dieser Vermögenstheil nach seiner Bestimmung fortwährend der Armentisch (mensa pauperum) genannt. An den Stiftskirchen hatte gewöhnlich der Propst auch diese Vermögensmasse zu administriren; an den Pfarrkirchen wurden ein oder mehrere Gemeindeglieder unter Respicienz und Controle des Pfarrers als Armenpfleger aufgestellt, die dem Bischof alljährlich auf dessen Visitationsreisen Rechnung stellten. Dabei bestand die Einregistrirung in die Armenmatrikel noch lange Zeit fort. In den neuesten Zeiten zog man die Wohlthätigkeitsanstalten größtentheils zum Ressort der Staats- und Gemeindeverwaltung, und die Theilnahme, welche die Pfarrer als ständige Mitglieder oder Vorsitzende an den Local-Armenpflegschaften noch haben, kommt ihnen regelmäßig nur in der Eigenschaft von Civilstandesbeamten zu. (Vgl. d. Art. Armenpflege, christliche.) [Permaneder.]

Mensch, ein irdisches, sinnenfälliges, vernunftbegabtes Wesen. Seine Natur constituirt sich durch eine irdische, organische Leiblichkeit und durch einen mit der Leiblichkeit verbundenen, vernünftigen Geist. So ist der Mensch das Bindeglied zwischen der sinnenfälligen (materiellen) und der übersinnlichen (geistigen) Welt; er steht zwischen beiden in der Mitte und vereinigt das Geistige und Leibliche in seinem Einen Wesen. — I. Betrachtet man den Menschen zunächst nach seiner leiblichen Seite, so erweist sich der menschliche Leib als ein lebendiger Organismus. Als solcher besteht er aus vielen und verschiedenen Einzelorganen und Organsystemen, von denen keines unabhängig für sich dasteht, von denen vielmehr jedes seinen Bestand und seine Wirksamkeit nur in dem Ganzen und durch das Ganze hat, und die in dieser ihrer Ganzheit dazu bestimmt sind, Träger des organischen Lebens zu sein. Es ist das Knochensystem, welches dem menschlichen Körper seine feste Stütze gibt und zugleich das Gehäuse bildet, in welchem die übrigen Organe eingeschlossen sind. Innerhalb desselben fungiren die Blutorgane: das Herz, die Adern, die Lunge, durch welche das Blut in Umlauf gebracht wird — das Blut, aus welchem der ganze Körper sich nährt und das somit das eigentliche Lebenselement des letztern bildet. Im Dienste des Blutes und der Blutorgane steht wiederum das Nähr- und Ausscheide-Organsystem, dessen Zweck es ist, das Blut selbst zu nähren und zu ergänzen, sowie die für selbes unbrauchbaren oder unbrauchbar gewordenen Bestandtheile auszuscheiden. An die Lungen schließen sich dann die Stimm- und Sprachorgane an, und über das Ganze setzt sich das Nervensystem auf, welches im Gehirn seinen Mittelpunkt hat. Peripherisch zum Gehirn verhalten sich die Sinnenorgane und die Muskeln, insofern die sensorischen und motorischen Nerven in selbe auslaufen. Durch sie tritt der Mensch in Communication mit der äußeren Welt.

Seinem Leibe nach steht somit der Mensch mit dem Thiere auf gleicher Linie, denn auch das Thier existirt als lebendiger, animalischer Organismus. Dennoch aber weist schon die leibliche Conformation des Menschen entschieden darauf hin, daß dieser nicht einfach als ein thierisches Wesen betrachtet werden könne, sondern daß er vielmehr, in der Ganzheit seiner Natur betrachtet, einer höhern, über die des Thieres hinausgehenden Wesensordnung angehört. Am nächsten steht dem Menschen, was die leibliche Conformation anbelangt, in der thierischen Ordnung der Affe. Aber es ist ein himmelweiter Unterschied zwischen dem Affen und dem Menschen selbst in der Conformation des Leibes. Dieß erweist sich schon daraus, daß der Mensch von Natur aus zur aufrechten Haltung und zum aufrechten Gange bestimmt ist, der Affe dagegen nicht. Die Hüftbeine sind nämlich bei ihm viel länger, zugleich aber auch viel schmächtiger, als beim Menschen. Ueberdieß sind sie flach, so daß ihre Wände fast in Einer Ebene mit dem Kreuzbein liegen, während sie beim Menschen nicht bloß auswärts, sondern auch vorwärts gebogen sind und hierdurch einen Halbring bilden, der in der aufrechten Haltung zur Unterstützung des Rumpfes wesentliche Dienste leistet. Diese Beschaffenheit des Beckens weist deutlich darauf hin, daß, wie der

Mensch zum aufrechten Gange, so der Affe zum vierfüßigen mit gesenktem Körper bestimmt ist. Ferner unterscheidet sich der Fuß des Affen von dem des Menschen wesentlich dadurch, daß er nur an seinem hintern Theile mit demselben, am vordern aber mit der Hand übereinkommt; die größere Länge und Beweglichkeit der Zehen- und Mittelfußknochen dient zwar trefflich zum Klettern, nicht aber zum aufrechten Gange, während dieser beim Menschen durch die breiten Füße mit ihren kurzen, steifen Zehen vollständig gesichert ist. Zudem setzen sich beim Affen der zweiköpfige Schenkelmuskel, der Schneidermuskel, der schlanke und halbsehnige Muskel so tief am Unterschenkel an, daß er immer in den Knieen zusammengesunken, also zur völlig aufrechten Stellung unfähig ist. Was ferner die vorderen Gliedmaßen des Affen betrifft, so haben diese zwar einige Aehnlichkeit mit denen des Menschen, aber sie sind doch andererseits wieder toto coelo von diesen verschieden. So sind die seitlichen Bewegungen des Vorderarmes, welche durch die Drehung der Speiche und der an ihr befestigten Hand um das Ellbogenbein bewirkt werden, bei dem Affen weit beschränkter; er vermag nicht, die Hohlhand ganz nach vorn zu kehren und den Daumen ganz nach außen zu halten, was der menschlichen Hand schon einen großen Vorzug vor der seinigen gibt. Aus der Muskelanordnung ergibt sich dann weiter, daß die selbständige Beweglichkeit der Finger beim Affen ungleich beschränkter ist als beim Menschen, und Beugung und Streckung stets gemeinschaftlich vollführt werden müssen, da mehrere in der menschlichen Hand vorhandene kleine Beuge- und Streckmuskeln einzelner Finger ganz fehlen, andere mit einander verschmolzen sind, so daß, wenn der Affe allerdings an den Vordergliedmaßen eine wahre Hand besitzt, diese an Beweglichkeit doch der menschlichen weit nachsteht und also auch in ihren Leistungen weit beschränkter ist. Beim Klettern dient sie ihm als ein vorzügliches Werkzeug; sie wäre aber durchaus unvermögend, die vielen wunderbaren Arbeiten der menschlichen Hand zu verrichten und auszuführen, auch wenn der Affe sonst dazu befähigt wäre. Am meisten aber tritt die Superiorität des Menschen vor dem Affentypus hervor in der Schädelbildung und im Gesicht. Der menschliche Schädel zeichnet sich vor dem Schädel auch der menschenähnlichsten Affen im erwachsenen Zustande durch seine weit bedeutendere Entwicklung des Hirnantheils und das Zurücksinken der Kiefertheile aus. Das Gesicht bildet nur den geringern Anhang des Schädeltheiles, während bei den Thieren, auch beim Affen, das gerade Gegentheil stattfindet. Der Hirntheil ist beim Menschen viel höher gewölbt, die Stirn steiler; die Kiefern sind nicht schnauzenförmig vorgezogen, und während der Gesichtswinkel bei dem Menschen zwischen 70° und 80° schwankt, beträgt er bei dem erwachsenen Orang nur 30° und bei dem Schimpanse höchstens 35°. Der Muskelapparat des Gesichtes besteht ferner beim Menschen aus vielen, selbständig beweglichen Muskeln, wodurch diese zu einem schnellen und getreuen Reflex der innern psychischen Regungen und Thätigkeiten höchst befähigt sind. Beim Affen dagegen kommen außer den Schließern des Auges und des Mundes hauptsächlich nur zwei starke Muskelpartien vor, welche das Zähnefletschen bewirken; von ihnen hält sich bloß ein Muskel getrennt, dessen Bestimmung es ist, den Mund zu spitzen. So vermag der Affe bloß Grimassen zu schneiden, die sein Mienenspiel so widerlich machen, während dagegen die edelsten Gefühle, die mannigfaltigsten Gemüthsbewegungen sich in dem ausdrucksvollen Antlitz des Menschen abspiegeln. Demnach ist das Haupt des Menschen ungleich edler, schöner und gewissermaßen idealer gestaltet, als der Kopf des Thieres, zunächst des Affen. Beim Menschen ist, wie gesagt, der Schädelbogen weit gewölbt; dadurch rücken die Kinnladen unter die Stirne zurück; die Nase erhebt sich aus der horizontalen Lage, die sie bei den Thieren hat, zur senkrechten; die Augen erhalten neben der Nase vollen Raum an der vordern Fläche des breiten Schädels; die Kiefer treten unter die Nase zurück und concentriren sich zu schöner Mundbildung; das Ganze wird überwölbt durch die breite, hochansteigende Stirne. Der Blick des Auges ist nicht mehr stumpf, blöde und geistlos wie der des Thieres; aus dem Auge des Menschen leuchtet vielmehr der Adel eines höhern Lebens hervor.

Aus allem dem ist ersichtlich, daß der Mensch, auch wenn man ihn bloß nach seiner leiblichen Seite, nach seiner leiblichen Conformation betrachtet, eine superiore Stellung über dem Thiergeschlechte einnimmt und eine höhere Wesensordnung signalisirt. Das Gleiche ergibt sich, wenn man das äußere Verhalten des Menschen zu der umgebenden Natur in's Auge faßt. In ihr erscheint der Mensch mit dem Charakter einer gewissen Universalität. Die verschiedenen Thierarten sind stets auf eine bestimmte Art der Ernährung angewiesen und mit dem darauf bezüglichen Instincte versehen, sowohl was die Wahl der Nahrungsmittel als die Art und Weise ihrer Erwerbung betrifft. Ebenso sind sie bezüglich ihres Standquartiers meistens auf bestimmte Gegenden oder wenigstens auf bestimmte Zonen beschränkt, namentlich solange der Mensch deren Verbreitung nicht fördert. Der Mensch dagegen kann für's Erste an jede Art von Nahrung sich gewöhnen und mit jeder sich begnügen, sowie er auch die Mittel und Wege findet, jegliche Nahrung sich zu verschaffen. Für's Zweite besitzt er eine erstaunliche Acclimatisationsfähigkeit. Er erträgt, wie kaum ein anderes Wesen, Hitze, Kälte, Trockenheit und Nässe, die Luft der Hochgebirge und der Niederungen. Selbst in Ländern, wo größere Thiere fast gänzlich vermißt werden, wie in Neuholland, findet sich der Mensch und kann dort leben. — Der Mensch beutet ferner die ganze Natur für seine Zwecke aus. Ja, es waltet sogar in ihm ein eigenthümlicher Drang, die Natur in jeder Hinsicht auszubeuten. Für das Thier haben

die meisten Dinge gar keinen Werth. Es bedarf vorzüglich nur der Nahrung, und diese liefert ihm entweder das Fleisch anderer Thiere oder die Pflanzenwelt. Der Mensch dagegen macht von allem, was die Natur bietet, den ausgedehntesten Gebrauch. Was immer das Thier an sich hat, Fleisch, Knochen, Haut u. s. w., dessen Kräfte und Instincte verwendet er nach Umständen für seine Zwecke. Und so gibt es auch in der Pflanze nichts, was nicht irgendwie und irgendwo im menschlichen Haushalte eine Rolle zu spielen hätte. Ebenso benutzt der Mensch die Stoffe der unbelebten Natur für sich, sowohl jene, welche auf der Oberfläche der Erde dem Auge sich darbieten, als jene, die in ihrem Schoße verborgen sind, wie das Erz in der Felsader, das Steinsalz und verschiedenes Andere. Was nur immer die Natur an Stoffen und Kräften erschließt, das muß dem Menschen zu Diensten stehen.

Der Mensch macht endlich von den Naturdingen Gebrauch in einer Weise, wie solche an gar keinem Thiere beobachtet wird. Das Thier nimmt die Gaben der Natur, wie sie sind; es weiß nichts von gekochten Speisen und künstlich bereiteten Getränken; es weiß nichts vom Gebrauche des Feuers; es fertigt sich keine Instrumente, um mittelst dieser etwas, was es bedarf, für seinen Gebrauch herzurichten. Der Mensch dagegen bereitet sich seine Speise künstlich, weiß sich geistige Getränke sammt anderen Genußmitteln für seinen Gebrauch herzurichten und bedient sich, selbst wenn er bis zur Stufe der Wildheit herabgesunken ist, des Feuers für seine Zwecke. Er nimmt nicht nur die Gaben der Natur, sondern er zwingt letztere, sie ihm zu liefern. Er ackert, säet und pflanzt; er lichtet Wälder und trocknet Sümpfe aus; er zähmt die Thiere für seinen Gebrauch; er bekleidet sich, um sich gegen die widrigen Einflüsse des Klimas zu schützen, und weiß der Natur jene Stoffe abzuringen, welche für seine Bekleidung dienen können, insofern er selbe für diesen Zweck herrichtet und umformt. Er bereitet sich Werkzeuge, die geeignet sind, ihm in der Arbeit zu dienen oder selbe zu erleichtern. Er besitzt zwar nicht die Stärke des Löwen und die Schnelligkeit des Pferdes, aber er weiß solche Mittel zu erfinden und sich zu schaffen, durch welche er die Stärke des Löwen und die Schnelligkeit des Pferdes weit überholt. Und eine solche Weise des Gebrauches der Naturdinge findet sich nicht etwa bloß bei civilisirten Völkern, sondern auch bei den Wilden zeigt sie sich, wenn auch nicht in gleichem Umfange und in gleicher Vollkommenheit. — Aus dem Gesagten ergibt sich der Schluß, daß im Menschengeschlechte eine höhere Wesensordnung zu Tage tritt, an welche das Thiergeschlecht nicht hinanreicht.

II. Um aber den Menschen nach seiner ganzen Größe und nach der vollen Würde seiner Natur kennen zu lernen, muß sich der betrachtende Blick auf sein Inneres richten, auf die geistige Seite seines Wesens. Drei Lebenskreise nämlich sind im Menschen zu unterscheiden: der organisch leibliche, der die Functionen des vegetativen Lebens in sich schließt; der sensitive oder animalische, in welchem die sinnliche Empfindung und Wahrnehmung, das sinnliche Begehren und die willkürliche Bewegung beschlossen sind, und endlich der intellective Lebenskreis, der das Denken und das freie Wollen umfaßt. Und hier muß nun die Frage entstehen, welcher Art das Princip sei, das in diesem dreifachen Lebenskreise sich wirksam erweist.

Da tritt nun die materialistische Doctrin hervor mit der Behauptung, der Mensch sei ein rein materielles Wesen. Ein übermaterielles Princip, eine Seele, die verschieden sei vom Leibe, sei in ihm nicht anzunehmen. Der Leib lebe aus sich und durch sich allein. Was man Seele nenne, sei in concreto nichts weiter als das Gehirn. Dadurch nämlich, daß die Materie im Prozesse ihrer Entwicklung zu jener organischen Conformation sich erhoben, wie selbe im Gehirn und Nervensystem repräsentirt ist, werde sie befähigt zu jenen Thätigkeiten, welche wir als die psychischen bezeichnen. Alle psychischen Thätigkeiten seien daher nichts weiter als organische Thätigkeiten des Gehirns und des Nervensystems, also durchaus materieller Natur. — Manche von den Vertretern dieser materialistischen Doctrin gefallen sich darin, diesen Grundgedanken in möglichst roher Gestalt zum Ausdruck zu bringen. So bezeichnet Moleschott den Gedanken als eine Phosphorescenz des Gehirns; Vogt nennt ihn eine Secretion des Gehirns, die auf gleiche Linie zu stellen sei mit der Absonderung der Galle aus der Leber, des Urins aus den Nieren; nach Büchner ist der Gedanke „der Effect vieler mit Eigenschaften und Kräften begabter Stoffe", und es ist daher das Gehirn als Denkmaschine mit einer Dampfmaschine zu vergleichen, bei welcher der Effect, welchen sie hervorbringt, allerdings nicht derselbe ist mit dem Dampfe, den sie ausstößt, aber doch immerhin nur ein materieller Effect ist und bleibt. Die Schwierigkeit, welche die Frage darbietet, wie es denn überhaupt möglich sei, daß aus der Materie heraus ein psychisches Leben sich entwickle, glaubt Häckel damit lösen zu können, daß er die Atome, aus welchen bekanntlich alle Materie bestehen soll, selbst mit psychischen Kräften, wenn auch in sehr depotenzirter Form, ausstattet (Plastidulen). Dadurch, meint er, sei es ermöglicht, daß durch mannigfaltige Combination solcher mit psychischen Kräften ausgestatteten Atome Wesen entstehen, denen ein ausgebildetes psychisches Leben zukommt, das aber doch im Wesen gar nichts Anderes sei als mechanische Bewegung.

Daß diese materialistische Doctrin unmöglich wahr sein könne, liegt auf der Hand. Ist nämlich das Denken nichts weiter als eine materielle Function des Gehirns, dann kann auch der Gedanke nur ein materielles Product sein. Dieß behaupten auch die Vertreter des Materialismus. Aber das ist unmöglich, denn der wesentliche Charakter des intellectiven Gedankens ist die Allge-

meinheit. Der Mensch bildet in seinem Denken allgemeine Begriffe, und aus diesen ergeben sich dann allgemeine Principien. Ein rein materielles Product kann aber unmöglich den Charakter der Allgemeinheit haben; das ist an sich evident. Ebenso kann auch das Wollen nicht eine rein materielle Function sein; denn Wollen heißt sich selbst bestimmen. Ein rein materielles Wesen kann aber nie sich selbst zu einer Thätigkeit bestimmen; denn es ist zu seiner Thätigkeit stets a priori bestimmt durch seine Natur, respective durch das Naturgesetz, das in dieser begründet ist. Dieses allein bestimmt den Charakter und die Richtung seiner Thätigkeit; es schließt somit alle Selbstbestimmung von vornherein aus.

Man sagt allerdings, die Entwicklung des intellectiven Lebens halte im Menschen gleichen Schritt mit der Entwicklung des Gehirns; eine Störung des Gehirnlebens führe auch eine Störung der Denkfunctionen mit sich; die allmälige Abnahme des Gehirnlebens habe auch die allmälige Abnahme der intellectiven Functionen zur Folge u. s. w.; daraus müsse man doch offenbar schließen, daß das Gehirn selbst das Princip des intellectiven Lebens im Menschen sei. Allein dieser Schluß ist unrichtig. Aus den gegebenen Prämissen kann nämlich nur so viel geschlossen werden, daß das Gehirn in einer gewissen Weise mitwirkend sich verhalte zu den intellectiven Lebensfunctionen, und das stellt niemand in Abrede. Das Gehirn ist nämlich das Centralorgan des sensitiven Lebens; das Denken ist aber von dem sinnlichen Erkennen insofern abhängig, als die intellective Erkenntniß sich nur bilden kann auf der Grundlage der sinnlichen, da die allgemeinen Begriffe nur vom Sinnlichen abstrahirt werden können. Diese Abhängigkeit des intellectiven Denkens von der sinnlichen Erkenntnißthätigkeit bringt es nun mit sich, daß die Entwicklung der Denkkraft mit der Entwicklung der sinnlichen Erkenntnißkraft gleichen Schritt hält, und da diese letztere wiederum von der Entwicklung des Gehirns abhängig ist, mittelbar auch mit der Entwicklung des letztern. Ebenso bringt es jene Abhängigkeit mit sich, daß, wenn durch eine krankhafte Affection des Gehirns die sinnliche Erkenntnißthätigkeit irgendwie gestört wird, diese Störung sich auch auf das Denken hinüberverpflanzt, und so im Uebrigen. Das allein ist somit aus den gegebenen Prämissen zu schließen. Wer mehr schließt, der beweist zu viel und darum nichts; denn es würde dann folgen, daß jede Instrumentalursache zugleich Principalursache wäre.

Eine Folge der materialistischen Auffassungsweise des Menschenwesens ist es, daß die materialistische Doctrin auch die Descendenztheorie auf den Menschen anwendet und behauptet, der Mensch stamme vom Thiergeschlechte, zunächst vom Affen ab. Stufenweise seien die höheren Arten der Lebewesen, sei es durch heterogene Zeugung, sei es durch Transmutation, aus den niederen entstanden; dieser Prozeß habe sich fortgesetzt bis herauf zur Affenspecies, und aus dieser habe sich dann endlich die Menschenspecies herausgebildet. Die Art und Weise, wie solches geschah, wird beispielsweise in folgender drastisch-erlustigenden Weise beschrieben. Im Laufe der Zeit ward es manchen von den altweltlichen Affen passender, weniger auf Bäumen und mehr auf dem Boden zu leben, sei es, daß in der Weise jener Geschöpfe, sich einen Unterhalt zu verschaffen, oder in den Verhältnissen des Geburtslandes ein Wechsel eintrat. Vielleicht wechselte das Klima; es wehte kalt statt heiß; oder es wuchsen weniger Bäume; oder solche Früchte, die da wuchsen, waren für den Geschmack jener Affen nicht lockend genug. Sie stiegen also von den Bäumen auf den Boden herab. Damit mußte nun aber nothwendig ihr Körperbau sich ändern, um den neuen Bedingungen ihres Daseins zu entsprechen. Da sie nämlich, um auf dem Boden leben zu können, genöthigt waren, sich gegen feindliche Raubthiere zu vertheidigen, so mußten sie fähig werden, Waffen anzufertigen, Steine und Speere mit wirklichem Zwecke, d. h. nach einem von ihnen selbst in's Auge genommenen Ziele zu schleudern, sich mit Steinen oder Keulen zu vertheidigen, ihre Beute anzugreifen oder auf andere Weise ihre Nahrung zu erlangen. Demgemäß wurde es für sie in Rücksicht auf diesen Zweck vortheilhaft, eine aufrechte Haltung zu gewinnen und somit zweifüßig zu werden. Beide Arme und der ganze obere Theil des Körpers mußten nämlich zu dem gedachten Zwecke frei werden, und dazu war erforderlich, daß sie fest auf ihren Füßen standen. So nahmen denn jene Affen die aufrechte Haltung an; ihre Füße wurden abgeflacht und die große Zehe eigenthümlich verändert, obwohl dieses den Verlust der Kraft des Ergreifens nach sich zog. Die Hände, jetzt weniger zu solch rauher Arbeit, wie Baumklettern, benutzt, erlangten eine größere Feinheit und Ausbildung und wurden zu Menschenhänden. Das Becken wurde breiter, das Rückgrat eigenthümlich gebogen und der Kopf in veränderter Lage befestigt. Das Gehirn nahm an Größe zu, und infolgedessen entwickelte sich vernünftige Geisteskraft. Diese Affen verloren die Haare und endlich auch den Schwanz, da sie ihn nicht mehr zum Anhängen an Bäume oder zum Fühlen brauchten. Und so entstand aus dem Affe durch eine Reihe unfühlbarer Abänderungen endlich der Mensch.

Man darf solche Dinge nur lesen, um sich unmittelbar darüber klar zu sein, daß man es hier mit einem bloßen Phantasiespiel zu thun habe. Wenn es sich um die thatsächlichen Beweise für die Abstammung des Menschen von dem Affen handelt, so steht es mit selben nicht am besten. Man beruft sich beispielsweise darauf, daß unsere Vorfahren ursprünglich im Zustande thierähnlicher Roheit und Wildheit sich befanden, was augenscheinlich darauf hinweise, daß die Menschen sich ursprünglich aus der Thierheit heraus entwickelt hätten. Allein diese „Thatsache" steht keineswegs geschichtlich fest; denn es mehren sich auf allen Ge-

bieten der Forschung von Tag zu Tag die Beweise dafür, daß in der vorhistorischen Zeit das Menschengeschlecht eine hohe Culturstufe eingenommen hat, von welcher es herabgesunken ist, daß also die Wildheit nicht der ursprüngliche Zustand des Menschen war, sondern erst geworden ist. Man beruft sich ferner darauf, daß der menschliche Embryo in seiner Entwicklung progressiv durch Zustände hindurchgehe, die im Allgemeinen einem Fische, einem Amphibium, einem Vogel und den niederen Säugethieren gleichen, und schließt daraus, daß der Mensch auch ursprünglich erst das letzte Resultat in der aufsteigenden Linie der Arten gewesen sei. Aber wie es sich auch immer mit der vorausgestellten Prämisse verhalten möge (sie wird von der Physiologie keineswegs in dieser Allgemeinheit zugestanden), so sieht man doch auf den ersten Blick, daß der daraus gezogene Schluß so lange als ein bloß willkürlicher betrachtet werden muß, als nicht durch positive Thatsachen bestätigt ist, daß ursprünglich die Menschenentwicklung durch Fisch, Amphibium, Vogel und Säugethier hindurchgegangen sei. Und solche positive Thatsachen lassen sich eben nicht finden. Man sucht außerdem in den Gebirgsschichten der Urwelt nach fossilen Menschenschädeln, indem man hofft, in diesen einen allmäligen Uebergang vom Affen zum Menschen zu entdecken. Aber man hat solche Schädel bis jetzt nicht gefunden, und alle solche angeblichen Funde haben sich nachträglich als Täuschungen herausgestellt. Man beruft sich endlich auf die sog. Mikrokephalen und meint, in der Mikrokephalie sei ein Rückfall in's Affenthum zu erblicken. Aber die neuesten Untersuchungen haben herausgestellt, daß das Gehirn der Mikrokephalen auch nicht im Entferntesten einem Affengehirne ähnlich, vielmehr durchaus anders beschaffen ist, daß also die Mikrokephalie nur einen pathologischen Charakter haben kann. Aehnlich verhält es sich auch mit den anderen „Beweisen", welche für die thierische Abstammung des Menschen beigebracht werden.

III. Die materialistische Doctrin von dem Wesen des Menschen ist in jeder Beziehung unhaltbar. Der Mensch ist nicht ein bloß materielles Wesen; es lebt in ihm ein Geist. Er besteht aus Leib und Seele, so zwar, daß diese Menschenseele als eine vom Leibe wesentlich verschiedene, immaterielle und geistige Substanz zu betrachten ist. Es ist das nicht bloß eine Wahrheit des Glaubens, sondern es läßt sich die Immaterialität und Geistigkeit der Menschenseele auch philosophisch zur Evidenz erweisen. Es ist hier nicht geboten, dieses ausführlich darzuthun, aber einige Andeutungen mögen doch gegeben werden. Die Immaterialität und Geistigkeit der Menschenseele ergibt sich: a. Aus dem Denken. Das Denken ist für's Erste eine überorganische, immaterielle Thätigkeit; denn unsere Erkenntniß ist nicht auf die materiellen, körperlichen Dinge beschränkt; wir können vielmehr mit unserem Denken auch zur Erkenntniß desjenigen uns erheben, was über alle Erfahrung hinausliegt und übersinnlicher, immaterieller Natur ist. Wir erkennen ferner auch die materiellen, körperlichen Dinge nicht bloß nach ihrer materiellen oder körperlichen Erscheinung, sondern wir dringen denkend in deren Inneres ein, wir erkennen deren an sich intelligible Wesenheit und erheben uns dadurch zur Erkenntniß des Allgemeinen. Dieß wäre aber ganz unmöglich, wenn unser Denken, ebenso wie die sinnliche Erkenntnißthätigkeit, wesentlich an ein leibliches Organ gebunden wäre, wenn es nicht eine überorganische, immaterielle Thätigkeit wäre. Für's Zweite ist das Denken eine einfache Thätigkeit, während jede organische, materielle Thätigkeit stets combinirt ist aus mehreren Elementen, welche zur Hervorbringung einer bestimmten Wirkung concurriren. Betrachten wir nur die Begriffsbildung! Der Begriff kommt jedenfalls nur dadurch zu Stande, daß die constitutiven Merkmale der Wesenheit eines Dinges in abstracto zu einem einheitlichen Gedanken zusammengefaßt werden. Dieß wäre aber nicht möglich, wenn das Denken nicht ein durchaus einfacher Act wäre. Wäre er zusammengesetzt, so blieben jene Merkmale immer geschieden von einander; zu einem einheitlichen Gedanken könnten sie nie zusammengehen. Analog verhält es sich mit dem Urtheile. Wenn das Denken im Urtheile einen Begriff von dem andern bejaht oder verneint, so ist solches nur dadurch möglich, daß ein und derselbe Denkact die beiden Begriffe umfaßt, daß also die Denkthätigkeit eine durchaus einfache ist. Das Gleiche gilt vom Schlusse. Ist nun aber das Denken wesentlich eine überorganische und einfache Thätigkeit, so muß auch das Princip, aus welchem diese Thätigkeit hervorgeht, ein immaterielles und einfaches Princip sein; denn jedes Wesen kann nur thätig sein in Kraft und gemäß seiner Natur; von der Natur der Thätigkeit wird also auch auf die Natur des Princips, aus welchem sie hervorgeht, geschlossen werden können und müssen. Es muß also im Menschen ein immaterielles, einfaches Princip — die Seele — existiren.

b. Aus dem Wollen. Das Wollen ist gleichfalls als eine überorganische, immaterielle Thätigkeit zu betrachten. Denn für's Erste, abgesehen davon, daß der Wille nicht, wie das sinnliche Begehren, auf besondere Güter als solche geht, sondern vielmehr auf das Gute im Allgemeinen, strebt der Wille nicht bloß sinnliche, sondern auch übersinnliche, immaterielle Güter an, was ganz unmöglich wäre, wenn das Wollen nur eine organische, materielle Thätigkeit wäre. Für's Zweite ist es Thatsache, daß der Wille gar häufig in Widerspruch tritt mit den Strebungen des sinnlichen Begehrungsvermögens, daß er Anderes, ja Entgegengesetztes von dem will, was das sinnliche Begehrungsvermögen anstrebt. Wäre aber das Wollen eine organische, materielle Thätigkeit, so könnte diese Erscheinung gar nicht vorkommen. Denn dann würde der Wille mit dem sinnlichen Begehrungsvermögen in Eins zusammenfallen, und

ein und dieselbe Thätigkeit kann mit sich selbst nicht in Widerspruch treten. Für's Dritte endlich ist das Wollen des Menschen ein freies. Wir bestimmen uns selbst nach eigener Wahl für dieses oder jenes; der Wille ist freies Selbstbestimmungsvermögen. Aber eine solche Freiheit des Willens wäre undenkbar, wenn das Wollen eine organische, materielle Thätigkeit wäre, wie das oben schon nachgewiesen worden. Ist nun aber das Wollen eine überorganische, immaterielle Thätigkeit, so müssen wir hieraus den nämlichen Schluß ziehen. Wir müssen schließen, daß das Princip, aus welchem diese Thätigkeit hervorgeht, ein immaterielles, geistiges Princip, daß also im Menschen eine immaterielle, geistige Seele anzuerkennen ist.

c. Aus dem Selbstbewußtsein. Schon als Thatsache genommen ist das Selbstbewußtsein ein eclatanter Beweis für die Existenz einer immateriellen, geistigen Seele im Menschen. Das Selbstbewußtsein ist nämlich dadurch bedingt, daß wir denkend auf uns reflectiren, unser eigenes Selbst zum Gegenstande unserer Erkenntniß machen. Wäre aber das Erkennen eine bloß materielle Function des Gehirns, dann wäre eine solche Reflexion des Denkens auf sich unmöglich. Denn jede materielle Function erzielt immer eine Wirkung, die außer ihr gelegen ist; nie aber kann sie direct in sich selbst reflectiren. Gerade dieses also, daß wir ein Selbstbewußtsein haben, beweist, daß das Denken eine immaterielle, überorganische Thätigkeit sei, und daß wir also für sie ein immaterielles, geistiges Princip in uns annehmen müssen — die Seele. Zudem gewährleistet uns das Selbstbewußtsein unsere fortwährende persönliche Identität. Wir sind uns bewußt, daß wir jetzt ganz dieselbe Person sind, die wir ehedem gewesen, daß in Bezug auf unsere Persönlichkeit als solche nie die mindeste Aenderung eintritt. Nun steht es aber physiologisch fest, daß unser Leib in steter substantieller Veränderung begriffen ist, daß also letzterer seinen materiellen Bestandtheilen nach durchaus nicht mehr derselbe ist, der er vor einiger Zeit gewesen. Wäre also der Mensch nichts weiter als ein materielles Wesen im Sinne der materialistischen Doctrin, so könnte von einer persönlichen Identität gar nicht die Rede sein und könnte daher auch ein Bewußtsein von unserer persönlichen Identität in uns gar nicht auftreten. Die persönliche Identität, wie sie uns durch das Selbstbewußtsein gewährleistet ist, kann also ihren Grund nur darin haben, daß in uns ein höheres Princip lebt, welches einer substantiellen Verwandlung nicht fähig ist und daher bei aller körperlichen Verwandlung stets dasselbe bleibt. Dieß kann es wiederum nur unter der Bedingung sein, daß es eine einfache, immaterielle und geistige Substanz ist. Eine solche müssen wir also im Menschen nothwendig annehmen, und wir nennen sie eben Seele.

IV. Es steht also fest, daß der Mensch nicht ein rein materielles Wesen ist, sondern daß in ihm ein Geist, verschieden vom Leibe, lebt. Gerade darauf beruhen nun die hohen Prärogative, welche der Mensch vor dem Thiere voraus hat, und die der Materialismus aus seinen Principien unmöglich zu erklären vermag. Das erste ist die religiöse Anlage. Der Mensch kann zur Erkenntniß Gottes als des Urgrundes aller Dinge sich erheben und zu ihm in ein religiöses Verhältniß treten, ihn lieben, verehren und anbeten. Was auch die materialistische Doctrin von dieser religiösen Anlage, von der Religion überhaupt halten mag, so viel ist sicher, daß eine religiöse Anlage im Menschen schlechterdings unerklärlich wäre, wenn seine Natur als eine rein thierische zu betrachten sein würde. Im Thiere findet sich keine Spur davon. Umsonst sucht Darwin die Anfänge der religiösen Anlage schon im Thiere zu finden. „Wir sehen", sagt er, „auch im Hunde eine Annäherung zu dem religiösen Gemüthszustande, und zwar in seiner tiefen Liebe zu seinem Herrn, begleitet von vollständiger Unterwerfung, etwas Furcht und vielleicht anderen Gefühlen. Man kann sagen, daß der Hund seinen Herrn als einen Gott ansehe." Da hätten wir also in der That eine „Hundereligion"! Aber wie soll man sich das zurechtlegen? Zur Religion gehört doch eine Erkenntniß Gottes und eine bewußte Verehrung und Anbetung desselben. Erkennt denn aber der Hund den Herrn als seinen Gott, und ist es eine bewußte Verehrung, die er ihm darbringt? Mit solchen Phantasien sollte man doch nicht in die Oeffentlichkeit treten.

Das zweite ist die sittliche Anlage des Menschen. Alle Wesen dieser sichtbaren Welt sind beherrscht durch das Gesetz der Natur. Das Thier folgt seinem Instinct; durch diesen ist all seine Thätigkeit ein für allemal und unabänderlich geregelt. Im Menschen dagegen kündigt sich ein Gesetz an, welches sittliche Forderungen an ihn stellt; nicht das Naturgesetz, sondern das sittliche Gewissen nimmt das Recht für sich in Anspruch, ihn in seinem Thun und Lassen zu leiten. Diese sittliche Anlage wäre wiederum eine ganz unerklärbare Erscheinung, wenn der Mensch mit dem Thiere dem Wesen nach auf gleicher Linie stände; denn dann müßte auch seine Thätigkeit ausschließlich auf die durch den Instinct geregelte Befriedigung seiner Sinnlichkeit gerichtet sein, während doch das in seinem Innern sich ankündigende sittliche Gesetz ihn verpflichtet, nicht willenlos der Sinnlichkeit sich hinzugeben, sondern letztere mit starker Hand unter das Machtgebot der Vernunft zu beugen. Nur unter der Voraussetzung, daß der Mensch nicht reines Thier ist, sondern durch ein höheres, geistiges Princip, das in ihm lebt, über die Thierheit sich erhebt, läßt sich dieser hohe Vorzug des Menschen, der in der sittlichen Anlage gegeben ist, erklären. Allerdings meint Darwin, die sittliche Anlage, der moralische Sinn und das Gewissen könne auch aus dem Thierleben sich herausentwickeln. „Ist nämlich", so sagt er, „ein Thier mit gut ausgebildeten socialen Instincten begabt, so müssen es für's Erste jene socialen Instincte dazu

führen, Vergnügen an der Gesellschaft seiner Gefährten zu finden, Sympathie mit ihnen zu fühlen und ihnen verschiedene Dienste zu leisten. Das wären schon die Anfänge der Sittlichkeit. Für's Zweite, sobald die Geisteskräfte dieses Thieres hoch genug entwickelt wären, müßte jenes Gefühl der Nichtbefriedigung, das aus einem unbefriedigten Instinct resultirt, entstehen, so oft es sich herausstellen würde, daß in einem gegebenen Falle der sociale Instinct irgend einem andern Instincte nachgegeben hätte, der zur Zeit stärker gewesen. Das wären die ersten Anfänge der Gewissensunruhe, der Gewissensbisse. Für's Dritte, nachdem jenes Thier mit seinen Artgefährten den Gebrauch der Sprache erlangt hätte, so daß nun die Wünsche der Mitglieder derselben Gemeinde bestimmt ausgedrückt werden könnten, würde die öffentliche Meinung, wie jedes Mitglied für das öffentliche Wohl zu handeln hätte, naturgemäß in großer Ausdehnung die Führerin des Handelns werden. Damit wäre auch eine gewisse Norm der Sittlichkeit für jene Thiere gewonnen: die öffentliche Meinung. Die Gewöhnung würde dann das Uebrige thun." Das ist nun eine ganz hübsche Construction der Thiermoral. Nur schade, daß Darwin kein einziges Thier und keine einzige Thierart aufweisen kann, welche diesen Prozeß der Moralbildung durchgemacht hätte oder gegenwärtig durchmachte. Daß eine Moral, welche bloß die öffentliche Meinung zum Regulator hätte und bloß im Ueberwiegen der socialen über die übrigen Instincte bestände, gar keine Moral wäre, bleibt dabei ganz außer Betracht. Zur Moral gehören Gesetz und Pflicht, und diese setzen wiederum die Freiheit des Willens voraus; davon ist aber hier gar nicht die Rede. Darum läßt sich auch von einer „Gewissensunruhe" nicht sprechen, weil diese nur da sich finden kann, wo ein Wesen seine Handlungen, über welche es Unruhe empfindet, in seiner freien Gewalt gehabt hat, so daß es selbe thun oder unterlassen konnte.

Ein weiteres Prärogativ des Menschen ist die Sprache. Kein Thier spricht. Es ist fähig gewisser Naturlaute, mit denen es seinen Empfindungen Ausdruck zu geben vermag, und die dann in anderen Thieren, welche sie hören, wohl entsprechende Empfindungen hervorrufen können; aber einer articulirten Sprache ist das Thier nicht fähig. Denn die Sprache ist Ausdruck des Gedankens; sie setzt also die Vernunft und das Denken wesentlich voraus und ist ohne diese Voraussetzung nicht denkbar. Wäre daher der Mensch mit dem Thiere auf gleicher Linie, wäre er reines Naturwesen ohne Geist als denkendes Princip, so wäre dieses Prärogativ der Sprache bei ihm wiederum unerklärbar. Auch hier hat man sich alle Mühe gegeben, die Sprache aus dem Thierleben herauszuentwickeln. So sagt Darwin: „Da die Affen im Naturzustande zu ihren Gefährten Signal-Gefahrschreie äußern, so erscheint es überhaupt nicht unglaublich, daß ein ungewöhnlich kluges, affenähnliches Thier gedacht haben sollte, das Knurren eines Raubthiers nachzuahmen, um seinen Gefährten dadurch die Natur der erwarteten Gefahr anzuzeigen. Dieß würde ein erster Schritt zur Sprachenbildung gewesen sein. Wurde dann die Stimme mehr und mehr gebraucht, so mußten die Stimmorgane mehr und mehr gestärkt und vervollkommnet werden nach dem Princip der ererbten Gebrauchswirkungen, und dieses mußte wiederum auf die Kraft der Sprache zurückwirken. Die Entwicklung der Sprache mußte dann aber nothwendig auch die weitere Entwicklung der Geisteskraft zur Folge haben, so daß also das eine von dem andern unterstützt wurde." Das wäre soweit alles gut, wenn man nur wüßte, woher denn das Thier den Gedanken schöpfte, der doch jedenfalls im Worte zum Ausdruck kommt. Jenes kluge, affenähnliche Thier müßte doch zuerst auf den Gedanken gekommen sein, das Knurren des Raubthieres nachzuahmen, und zwar zu dem Zwecke, seinen Gefährten ein Signal zu geben. Wie ist es denn nun zu diesem Gedanken gekommen? Das war doch ein Denken, weil darin die Beziehung zu einem bestimmten Zwecke involvirt ist. Aber woher dieses Denken, wenn es doch ein bloßes Thier war? Solange diese Frage nicht beantwortet ist, muß die ganze Ableitung der Sprache aus dem Thierleben als ein bloßes Phantasiestück betrachtet werden. Denn die Sprache setzt das Denken wesentlich voraus, und darum bildet sie ein ausschließliches Prärogativ des Menschen, weil nur der Mensch in Kraft des vernünftigen Geistes, der in ihm lebt, denkfähig ist.

Zu den Vorzügen des Menschen gehört ferner seine unbegrenzte Vervollkommnungsfähigkeit. Auch diese beruht wiederum darauf, daß der Mensch nicht ein reines Naturwesen ist, sondern daß ein vernünftiger Geist in ihm lebt. Das Thier bleibt stets unverrückt auf derjenigen Stufe der Vollkommenheit stehen, auf welche die Natur es gestellt hat; es lernt nicht. Zwar können manche Thiere durch die Geschicklichkeit und Sorgfalt des Menschen, oder dadurch, daß sie mit dem Menschen in andauernde Berührung kommen, einigermaßen gezähmt, abgerichtet und in ihrem Instinct modificirt werden. Aber sobald der Mensch von ihm sich zurückzieht, fällt es sogleich in seinen ehemaligen Zustand zurück und „verlernt" alles wieder, was ihm vorher äußerlich beigebracht worden. Aus und durch sich selbst vervollkommnet es sich niemals. Seine Kunstfertigkeit bleibt, wenn das Thier sich allein überlassen ist, stets auf dem gleichen Niveau. Die Bienen z. B. haben von jeher ihre Waben nicht anders gebaut, als wie sie selbe jetzt bauen, und keine Biene bringt es dahin, sie besser zu bauen als die andere. Der Mensch dagegen ist vervollkommnungsfähig in jeder Beziehung. Diese Vervollkommnungsfähigkeit ist angelegt in seiner Natur; der Mensch vervollkommnet sich von Innen heraus, nicht etwa durch bloße äußere Zwangsanwendung. Es liegt in ihm auch ein natürlicher Drang, sich nach den

edenen Beziehungen seiner Thätigkeit hin mehr zu vervollkommnen. Außerdem ist Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen un- keine Schranke gesetzt, als er stets fortschrei- [illegible] auf der Linie der Selbstvervollkommnung. [illegible] müssen wir schließen, daß in der Natur [illegible] ein Princip dieser Vervollkomm- [illegible] liegen müsse, das dem Thiere man- Dieses Princip kann aber kein anderes sein [illegible] Geist. Ohne diesen würde der [illegible] vervollkommnungsfähig sein [illegible]

[illegible]

nicht ein bloßes [illegible] sein, was stattfinden würde, wenn Leib und Seele in ihm nicht zu einer einheitlichen Natur verbunden wären. Verhält es sich aber also, dann kann die Art und Weise, wie die Seele mit dem Leibe im Menschen vereinigt ist, nicht derart aufgefaßt werden, daß die Seele bloß im Leibe wohne, der Leib aber ein für sich lebendes [illegible] Wesen sei [illegible], daß man als Princip seines [illegible] und Lebens eine eigene, von der vernünftigen verschiedene Leibseele annimmt [illegible]

[illegible]

einen Lebensprincip; nur übt die Seele diese Lebensthätigkeiten aus durch verschiedene Kräfte; die vegetativen durch vegetative, die sensitiven durch sensitive und die intellectiven durch intellective Kräfte, die ihr immanent sind und aus ihrem Wesen hervorfließen. In solcher Weise ist also der Mensch, obgleich aus Leib und Seele bestehend, doch ein durchaus einheitliches Wesen, und gerade als solches steht er an der Spitze der sichtbaren Welt.

VI. Daraus ergibt sich nun von selbst, was von der ursprünglichen Entstehung des Menschen zu halten sei. Aus dem Thiergeschlechte kann der Mensch nicht abstammen, weil der vernünftige Geist in ihm eine solche Entstehungsweise absolut abweist. Die Seele als immaterielle und einfache Substanz konnte nur von Gott geschaffen sein. Eine Entwicklung derselben aus der Materie ist absolut undenkbar. Was dagegen den Leib betrifft, so konnte auch er nicht auf dem Wege der Descendenz aus einem Thierleibe sich entwickeln; denn abgesehen davon, daß die Descendenztheorie überhaupt eine Hypothese ist, die sich nicht begründen läßt, würde man unter der gedachten Voraussetzung die Frage, wie es denn komme, daß der menschliche Leib so genau und bis in's kleinste Detail hinein für die Seele organisirt ist, gar nicht beantworten können. Vielmehr ist anzunehmen, daß auch der Leib ursprünglich von Gott aus der Materie gebildet und für die Seele organisirt worden sei. Man kommt somit wissenschaftlich auf das gleiche Resultat, wie die Offenbarung es lehrt: Formavit Dominus Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae, et factus est homo in animam viventem (Gen. 2, 7). Der in solcher Weise entstandene Mensch ist dann in den Prozeß der Fortpflanzung eingegangen; aus dem ersten Menschen sind die Völker entstanden, die allmälig über die ganze Erde sich ausbreiteten (vgl. den Art. Einheit des Menschengeschlechtes).

VII. Obgleich nun aber der Mensch ein einheitliches Wesen ist, das aus Leib und Seele besteht, so ist seine Existenz und sein Leben nach der intellectiven, geistigen Seite hin doch nicht auf diese irdische Zeitlichkeit beschränkt, sondern reicht darüber hinaus. Denn der Mensch ist seiner Seele nach unsterblich, und zwar von Natur aus, d. h. die Natur der Seele bringt es mit sich, daß sie nicht zugleich mit dem Leibe das Dasein verliert, sondern unsterblich ist. Corruptibel, sterblich kann nämlich nur ein solches Wesen sein, welches aus Materie und Form zusammengesetzt ist, und die Corruption besteht hier darin, daß ein solches Wesen seine substantielle Form verliert und infolgedessen seine materiellen Bestandtheile aus ihrer durch die Form bedingten Verbindung sich lösen und in andere Formen übergehen. Besteht dagegen ein Wesen nicht aus Materie und Form, ist es eine immaterielle, einfache Substanz, so ist eine solche Corruption bei ihm undenkbar. Die menschliche Seele ist aber eine solche immaterielle, einfache Substanz — eine forma subsistens —, folglich kann sie der Corruption und Auflösung nicht unterliegen; sie ist ihrer Natur nach incorruptibel und stirbt nicht mit dem Leibe.

Die Menschenseele ist jedoch nicht bloß incorruptibel in dem Sinne, daß sie nach ihrer Trennung vom Leibe ihre Existenz beibehält, sondern sie ist auch unsterblich in dem Sinne, daß sie nach dem Tode des Leibes als selbstbewußtes, erkennendes und wollendes Wesen fortlebt. Allerdings, die vegetativen und sensitiven Lebensfunctionen kann die Seele nur in Verbindung und einheitlich mit den dazu geordneten Organen des Leibes ausüben. Wenn sie daher vom Leibe getrennt ist, so müssen diese Lebensfunctionen aufhören; sie können nur mehr der Potenz nach in der Seele bleiben. Was dagegen die intellectiven Lebensfunctionen, das Denken und Wollen betrifft, so sind diese, wie wir wissen, nicht an leibliche Organe gebunden, sondern müssen als überorganische, rein immaterielle Lebensthätigkeiten betrachtet werden. Sind sie aber dieses, dann können sie von der Seele auch dann noch ausgeübt werden, wenn sie vom Leibe getrennt ist. Solange die Seele als forma substantialis mit dem Leibe vereinigt ist, ist sie allerdings in ihren intellectiven Lebensfunctionen von den sensitiven insofern abhängig, als das intellective Leben ohne vorausgehende Bethätigung und Entwicklung des sensitiven nicht zur Bethätigung und Entwicklung gelangen kann, weil die Seele in ihrer intellectiven Erkenntniß von der sinnlichen abhängig ist. Hier ist es also ganz naturgemäß, daß, wenn die sensitiven Lebensfunctionen sistirt sind, wie im Schlafe, oder wenn eine Störung in den Organen des sensitiven Lebens, namentlich im Gehirne, eintritt, dieses nicht ohne Einfluß auf das intellective Leben bleiben kann, daß also auch das intellective Leben sistirt, resp. gestört wird, und sogar ein Schwinden des Selbstbewußtseins eintreten kann. Ist aber die Seele vom Leibe getrennt, dann hat diese Abhängigkeit des intellectiven vom sensitiven Leben aufgehört; ihr intellectives Leben steht dann parallel, d. h. auf ganz gleicher Stufe mit dem Leben der übrigen formae separatae, der Engel, und ist daher als ein continuirlich selbstbewußtes zu denken. Das ist die Unsterblichkeit der Menschenseele.

Allerdings ist hierzu die Forterhaltung der Seele von Seiten Gottes vorausgesetzt; denn ohne diese göttliche Erhaltung würde Alles, auch die Menschenseele, wieder in's Nichts zurücksinken. Aber an dieser göttlichen Erhaltung ist nicht zu zweifeln, wie aus dem Folgenden erhellen wird. Wie nämlich der Mensch nicht ein rein materielles Wesen ist, sondern ein höherer, von Oben kommender Geist in ihm lebt, so fällt auch seine Endbestimmung nicht in diese Zeitlichkeit herein, sondern vielmehr in ein jenseitiges, überzeitliches Leben. Die Endbestimmung des Menschen ist nämlich die Glückseligkeit, und zwar nicht eine unvollkommene, sondern die vollkommene Glückseligkeit. Denn diese ist es, auf welche alles Thun und Lassen des Menschen

hienieden von Natur aus hingerichtet ist. Der Glückseligkeitstrieb im Menschen ist unwiderstehlich; jeder Mensch sucht glücklich zu werden, und was er thut oder unterläßt, thut und unterläßt er nur zu dem Zwecke, um glücklich zu werden. Es muß somit für den Menschen ein höchstes Gut geben, durch dessen Erreichung er vollkommen glücklich wird. Dieses sein höchstes Gut kann aber nicht in diese Zeitlichkeit hereinfallen; denn kein irdisches Gut, ja keine noch so große Summe irdischer Güter kann ihn vollkommen glücklich machen. Ja er ist oft um so unglücklicher, je größer die Summe zeitlicher Güter ist, welche er besitzt. Zudem muß die vollkommene Glückseligkeit als solche perennirend sein; denn die Aussicht auf ihren einstigen Verlust würde den Menschen wieder tief unglücklich machen. Das irdische Leben aber endet mit dem Tode und mit dem daran geknüpften Verluste aller irdischen Güter. Das höchste Gut des Menschen muß also über diese Zeitlichkeit hinausliegen; es kann nur Gott sein. In der vollkommenen Erkenntniß und Liebe Gottes allein, sofern sie ewig dauernd ist, kann diejenige vollkommene Glückseligkeit liegen, zu welcher der Mensch als zu seiner Enddestimmung von Natur aus hingeordnet ist. Der Mensch hat somit dieses Endziel seines Daseins erst im jenseitigen Leben, in welches er nach dem Tode des Leibes eintritt, zu gewärtigen. Sein gegenwärtiges Leben hat nur der Vorbereitung für das jenseitige Leben zu dienen. Der Mensch muß hienieden innerhalb des Berufskreises, in welchen Gottes Vorsehung ihn einsetzt, gewissenhaft alle ihm von Gott auferlegten Pflichten erfüllen, damit er dadurch sein Endziel im jenseitigen Leben erreiche. Auch muß er diese ewige Glückseligkeit in Gott erreichen können, sonst wäre der Mensch allein unter allen Geschöpfen Gottes von Natur aus von Gott auf ein Ziel hingerichtet worden, das für ihn unerreichbar ist, was mit der unendlichen Liebe Gottes streitet; denn der Mensch wäre in dieser Voraussetzung das unglücklichste Geschöpf, das die Erde trägt. Es muß also auch die Seele ewig von Gott erhalten werden. So ist denn der Mensch in der That, wie der Katechismus sagt, das vornehmste Geschöpf Gottes auf Erden. Nicht bloß zeichnet er sich durch den Geist, der in ihm lebt, vor allen anderen Wesen dieser Welt aus, sondern sein Dasein und Leben ist auch nicht auf diese Zeitlichkeit allein beschränkt, wie solches bei den übrigen Wesen stattfindet, sondern er wird erst in einem jenseitigen Leben zu seiner ganzen Vollkommenheit sich erheben. Um diese zu erreichen, dazu sollen ihm alle übrigen Geschöpfe der sichtbaren Welt als Mittel dienen.

VIII. Bisher haben wir ausschließlich im Gebiete der natürlichen Ordnung uns bewegt. Aber der Mensch steht thatsächlich nicht in der bloß natürlichen, sondern in der übernatürlichen Ordnung, und wenn wir ihn von diesem Gesichtspunkte aus betrachten, so erscheint er uns noch weit größer, als er es in der natürlichen Ordnung an sich schon ist. Das Christenthum lehrt, daß der erste Mensch von Gott mit der heiligmachenden Gnade ausgestattet und dadurch in ein übernatürliches Verhältniß zu ihm gesetzt worden ist. Durch die heiligmachende Gnade wurde seine Natur über sich selbst erhoben, und seine Endbestimmung war nun nicht bloß die natürliche Glückseligkeit, wie sie in der natürlichen Erkenntniß und Liebe Gottes begründet ist, sondern vielmehr die übernatürliche Glückseligkeit, welche in der übernatürlichen Anschauung Gottes (visio Dei per essentiam) und der daraus hervorgehenden übernatürlichen Liebe besteht. Mit diesem übernatürlichen Leben verbanden sich in ihm die vollkommene Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft, so daß eine Auflehnung der erstern gegen die letztere ausgeschlossen war, ferner die Leidenslosigkeit und die Unsterblichkeit auch des Leibes. Der Mensch sollte aber in der Gnade erst befestigt werden, wenn er die Prüfung, welche Gott ihm auflegte, bestanden hätte, damit die ewige übernatürliche Glückseligkeit für ihn nicht bloß Gnade, sondern auch Verdienst wäre. Diese Prüfung bestand darin, daß Gott ihm ein positives Gesetz auflegte, von dessen Beobachtung es abhängen sollte, ob er in seinem ursprünglichen Zustande bleiben oder aber des letztern verlustig gehen sollte. Der Mensch hat jedoch diese Prüfung nicht bestanden. Er hat das Gesetz Gottes übertreten, er hat gesündigt, und infolge der Schuld, welche er dadurch incurrirte, ist er aller seiner früheren Vorzüge verlustig gegangen. Da er aber der Repräsentant seines ganzes Geschlechtes war, so ist Schuld und Strafe seiner Gesetzesübertretung auch auf alle seine Nachkommen übergegangen — die Erbsünde.

Das ist der Grund davon, daß der Mensch ungeachtet der hohen Würde seiner Natur doch in seinem intellectuellen und sittlichen Leben so tief sinken kann, wie Geschichte und tägliche Erfahrung es so häufig bezeugen. Durch die Sünde wurde seine Erkenntniß getrübt und sein Wille geschwächt, und so kommt es, daß die Menschen einerseits von der Wahrheit abirren und andererseits von dem Sittengesetze in so weitem Umfange sich emancipiren können. Bezeugt ja die Geschichte, daß die Menschen ehedem die Erkenntniß des wahren Gottes fast ganz verloren hatten und zum absurdesten Götzendienst herabsanken, und daß sie ferner, was ihr intellectuelles und sittliches Leben betrifft, theilweise bis zur Stufe der Wildheit degenerirten. Die tägliche Erfahrung legt ein kaum minder betrübendes Zeugniß ab von der intellectuellen und sittlichen Entartung so vieler Menschen. Ebenso liegt in der Sünde der Grund davon, daß das physische Uebel in so breiten Strömen über die Menschen sich ergoß, daß der Schmerz an die Fußsohlen des Menschen sich hängt und nicht von ihm losläßt, so lange er hienieden weilt. Es ist die Sünde, dieses moralische Uebel, welche auch das physische Uebel als Strafe in die Welt gebracht hat, so daß es wie ein Gespenst den

Menschen überall verfolgt und ihm seine Krallen in das Fleisch schlägt, oft gerade in dem Augenblicke, wo er es am wenigsten vermuthet. Das sind die Schattenseiten des menschlichen Daseins. Sie beruhen thatsächlich nicht in seiner Natur, sondern in der Sünde. Aber der Mensch sollte nicht immer und ewig unter dem Drucke der Schuld stehen. Die Schuld sollte nach dem Rathschlusse Gottes getilgt und der Mensch wieder mit Gott versöhnt werden. Darum stieg der Sohn Gottes vom Himmel nieder auf die Erde und nahm Knechtsgestalt an, um in seiner menschlichen Natur und nach derselben Gott genugzuthun für die Schuld des Menschen, indem er sein Leben zum Versöhnungsopfer für die Menschen hingab. Was durch die Sünde zerstört worden, das sollte wieder aufgerichtet, der Mensch sollte in die übernatürliche Ordnung wieder zurückgeführt, der Zugang zu seinem ewigen übernatürlichen Endziel sollte ihm wieder eröffnet werden.

In Christo, dem Gottmenschen, ist die menschliche Natur in einer Weise geadelt worden, welche alle unsere Begriffe übersteigt. Es läßt sich nichts Höheres denken als die hypostatische Union einer geschöpflichen Natur mit dem Sohne Gottes. Keiner geschaffenen Natur ist eine solche Auszeichnung je zu Theil geworden; die Engel, obgleich ihrer Natur nach weit erhaben über uns, sind davon ausgeschlossen. Das ist das mysterium magnum, auf das man gleichfalls das Wort des Apostels anwenden kann: „Es hat es kein Auge gesehen, kein Ohr gehört, und es ist in keines Menschen Herz gekommen", was Gott Großes gethan, da er die menschliche Natur zur hypostatischen Union mit der zweiten Person in der Gottheit emporhob.

Aber ebendeßhalb ist auch durch Christum die menschliche Natur, wie sie in uns Christen sich repräsentirt, zu ihrer ehemaligen Größe und Würde wieder erhoben worden. Der Mensch ist als Christ nicht mehr auf seine Natur allein gestellt; aus dem Opfer Christi fließt jene heiligmachende Gnade, wodurch die Schuld des Menschen getilgt und die menschliche Natur wieder über sich selbst emporgehoben wird. Der Mensch wandelt nicht mehr in der Finsterniß und im Schatten des Todes, sondern im Lichte der göttlichen Wahrheit und Gnade. Durch diese wird er dem mystischen Leibe Christi eingegliedert; er schöpft daraus ein übernatürliches Leben und wird zum Abbilde Christi, des Gottmenschen, selbst. Allerdings, jene unbedingte Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft, wie sie im ersten Menschen vor der Sünde obwaltete, ist im erlösten Menschen nicht wiedergekehrt. Die Begierlichkeit, obgleich der Reat des Bösen von ihr genommen wurde, ist geblieben, und in Kraft dieser ist auch der erlöste Mensch „zum Bösen geneigt von Jugend auf". Aber diese Begierlichkeit kann und soll dem Menschen dazu dienen, durch steten Kampf in der sittlichen Tugend und Vollkommenheit immer weiter zu schreiten, so daß der Glanz der Sittlichkeit, der ihn umgibt, nur um so intensiver wird. Den Kopf der Schlange, sagen die Kirchenväter, hat Christus zertreten, den Schweif (die Begierlichkeit) dagegen hat er zurückgelassen, damit wir durch den Kampf mit den Begierden im Guten gestählt würden. Die Tugend, welche wir uns dadurch erringen, ist nicht etwas Unfruchtbares; ihr wohnt der Charakter des Verdienstes bei; die himmlische Herrlichkeit, welche der Mensch hierfür zu gewärtigen hat, wird um so größer sein, je größer das Maß der Verdienste ist, welche er durch jenen Kampf mit der Begierlichkeit und durch den dadurch bedingten Fortschritt in der Tugend und sittlichen Vollkommenheit sich erworben.

Ebenso ist die Leidenslosigkeit und die leibliche Unsterblichkeit, wie sie dem ersten Menschen vor der Sünde zu Theil geworden, im erlösten Menschen nicht wiedergekehrt. Auch nach der Erlösung ist Leiden und Trübsal, ist der Schmerz der Antheil des Menschen hienieden; auch jetzt noch muß er durch die dunklen Pforten des Todes hindurchgehen, um zum Lichte zu gelangen. Aber Schmerz und Tod können und sollen für ihn wiederum nur Mittel sein zur Erlangung der ewigen Krone. Christi Leiden und Tod waren das Opfer, das er brachte, um nicht bloß genugzuthun für die Schuld des Menschen, sondern um auch für sich selbst nach seiner menschlichen Natur die Verherrlichung in Gott zu verdienen. Auch die Leiden, der Schmerz und der Tod, welche wir Menschen auf uns nehmen müssen, können und sollen Opfer sein, die wir Gott bringen, um dadurch die ewige Herrlichkeit zu gewinnen. Sie werden es dadurch, daß wir sie mit dem Opfer Christi verbinden, sie aus Liebe zu Gott auf uns nehmen, sie standhaft ertragen und ihnen dadurch den Opfercharakter aufprägen. Darin liegt auch jene himmlische Tröstung, die uns in Leid und Schmerz nicht kleinmüthig werden läßt, sondern vielmehr sogar himmlische Freudigkeit in Leid und Trübsal unserem Herzen einflößt. Wenn die pessimistische Philosophie der Neuzeit für den Schmerz des Lebens keinen Trost hat und dem Menschen nur anheimgeben kann, das „Elend des Daseins" als ein blindes Verhängniß über sich ergehen zu lassen, ohne dadurch aus der Fassung zu kommen, so findet dagegen der Christ im Schmerze eine Gnade von Gott, durch welche er eine um so größere Seligkeit im Jenseits sich erwerben kann, und schöpft aus diesem Gedanken vollen Trost für das „Elend des Daseins".

Das also ist der Mensch geworden durch die Erlösung. Der Mensch als Christ ist in noch weit höherem Grade das bevorzugte Geschöpf Gottes, als er es schon seiner Natur nach ist. Wenn er auch seinem Leibe nach dem Tode verfällt und seiner die Verwesung wartet, so hat er doch die göttliche Verheißung, daß er auch diesem seinem Leibe nach nicht ewig im Tode bleiben werde. Einst wird der Tag kommen, da auch der Leib wieder auferstehen und mit der Seele sich wieder vereinigen wird, um im verklärten Zustande an der ewigen Herrlichkeit der Seele theilzunehmen. Nicht die

Seele allein hat das Gute hienieden gethan und gegen das Böse gekämpft, sondern der Mensch als solcher; auch der Leib hat daran theilgenommen; was Wunder also, wenn auch der Leib dereinst an der ewigen Herrlichkeit theilnimmt, die dem Menschen für das Ringen nach Tugend verheißen worden! Gott ist nichts unmöglich. Er kann auch die zerstreuten Theile des Leibes wieder sammeln und sie zum Verherrlichungsleibe zusammenfügen, wie er ehedem den Leib des Menschen aus der Erde gebildet hat. So hat der Mensch, an die Spitze der sichtbaren Schöpfung gestellt, zugleich nach seinem ganzen Sein, nach Leib und Seele, die Aussicht auf ein höheres, ewiges Leben, in welchem er erst zu seiner ganzen Vollendung gelangen soll. [Stöckl.]

Menschwerdung (incarnatio), s. Christus. Von religiösen Genossenschaften unter dem Titel der Menschwerdung sind zu nennen: 1. Eine Congregation von Cistercienserinnen; s. d. Art. Cistercienserorden III, 386. — 2. Frauen des Fleisch gewordenen Wortes (Religieuses du Verbe incarné), gestiftet 1625 zu Lyon zur Verehrung des heiligsten Sacramentes von Johanna Maria Chézard de Matel (gest. 1670), von Urban VIII. 1633 bestätigt. Vor der Revolution besaß der Orden Häuser zu Avignon, Grenoble, Lyon, Roquemaure und Anduze. Jetzt zerfällt die Genossenschaft in zwei Abtheilungen, von denen die eine Clausur beobachtet und Mädchen erzieht (Soeurs hospitalières ou auxiliaires du deuxième ordre du Verbe incarné), die andere Kranke außerhalb des Hauses verpflegt. Sie besitzt Häuser in den Diöcesen Bourges, Limoges, Lyon u. a. (Vgl. Hélyot-Migne III, 874 s., IV, 1544 s. 1563; Keller, Les congrég. relig. en France 120. 224. 226. 246. 266.) [Beissel S. J.]

Menses papales bilden einen Theil der päpstlichen Reservate. Unter den Vorbehalten bezüglich der Besetzung von erledigten Kirchenämtern kommt auch eine Bestimmung vor, welche in das zwischen Papst Martin V. und der deutschen Nation 1418 zu Konstanz abgeschlossene Concordat aufgenommen worden war, daß außer jenen Kirchenämtern, deren Verleihung schon durch besondere Reservate dem päpstlichen Stuhle zustände, auch die Collation aller übrigen Pfründen (die Laienpatronats- und niederen Seelsorgspfründen ausgenommen) zwischen dem Papste und dem ordentlichen Verleiher nach Monaten wechseln sollte. Nur die Dignitäten an den Dom- und Collegiatstiftern sollten auch forthin durch canonische Wahlen besetzt werden (Concord. Constant. a. 1418, § 9). Man nannte diese Uebereinkunft die Alternativa mensium. Hiernach war der Papst berechtigt, die in den ungeraden Monaten (1. 3. 5. 7. 9. 11., d. i. Januar, März, Mai, Juli, September, November) vacant werdenden Beneficien zu verleihen, und so entstand der Begriff der päpstlichen Monate. Dieses Recht des römischen Stuhles wurde zwar durch die Basler Synode beanstandet, aber durch das spätere Wiener (vulgo Aschaffenburger) Concordat bestätigt (Concord. Vindob. 17. Febr. 1448). Von diesem Rechte der Alternativa mensium sind ausdrücklich die höheren Dignitäten der Dom- und Collegiatstifte, und nach der schon bestehenden Praxis die Seelsorgsämter und Laienpatronatsbeneficien ausgenommen. Durch die neuesten Concordate, wodurch die päpstlichen Reservate überhaupt bedeutend alterirt wurden, ist auch mit der Alternativa mensium eine wesentliche Veränderung, wie anderwärts, so in Deutschland vorgegangen, und ihre Anwendung ist nicht nur ausschließlich auf die einfachen Canonicate der Metropolitan- und Domcapitel beschränkt, sondern größtentheils ganz aufgegeben worden. Nur in Preußen besetzt der Papst nebst den Dompropsteien die in den obigen Monaten vacanten Canonicate (Bulle De salute animarum, bei Weiss, Corp. jur. can. hod. 84), jedoch nur in der Weise, daß er dem vom Könige designirten Propst oder Canonicus, wenn die Gesandtschaft das Idoneitätszeugniß desselben vorgelegt hat, die Pfründe verleiht, ohne dabei eines Designationsrechtes des Königs zu erwähnen; in Bayern ist die Besetzung der in den Papalmonaten erledigten Canonicate, seit 1841 auch die Ernennung des Propstes, dem König überlassen (Concord. Bavar. Art. X, bei Weiss l. c. 122); in Hannover und in der oberrheinischen Kirchenprovinz ist die päpstliche Alternative ganz aufgegeben (Bullen Impensa RR. PP. sollicitudo und Ad dominici gregis custodiam, bei Weiss 205. 169) und in Oesterreich schon vorlängst durch Kaiser Joseph II. beseitigt (k. k. allerhöchste Entschließung vom 7. Oct. 1782). (Vgl. d. Art. Concordate.) [Permaneder.]

Mensing (auch Mensingk), Johannes, O. Pr., ein entschiedener Gegner des Lutherthums, von Geburt ein Sachse, trat 1497 in den Dominicanerorden, wirkte nach Erlangung des Doctorgrades als Lector der Theologie in Ulm, wo er zum J. 1514 genannt wird, kehrte dann, nachdem die lutherische Bewegung ausgebrochen war, nach Sachsen zurück und weilte im Dominicanerconvente (bei den Paulinern) zu Leipzig. Um das Jahr 1526 bestellte ihn die Fürstin Margaretha von Anhalt, welche für ihre Söhne Johannes, Georg und Joachim die Regentschaft führte, zum Hofprediger in Dessau. Er unterstützte die Fürstin in ihren Bemühungen, die religiösen Neuerungen von ihrem Lande fern zu halten, und verfaßte für die Prinzen die schöne Schrift: Grundtliche vnterrichte: Was eyn frommer Christen von der heyligen Kirchen, von der Vetern lere, vnd heyligen schrifft halten sol. Aus Göttlichen schrifften getzogen vnd beweret, 42 Blätter, 28. Febr. 1528. Leider wurden nach dem Tode der Fürstin (1530) die Söhne der Kirche untreu. Mensing wohnte als Theologe 1530 dem Augsburger Reichstage bei und erlangte von Kaiser Karl V. die Erneuerung des Schutzbriefes, welchen Karl IV. 1355 und 1359 den Dominicanern in Deutschland ausgestellt hatte. Er nahm dann seinen Aufenthalt in Frankfurt a. O., wurde (vor 1538)

Weihbischof von Halberstadt und erschien als solcher 1541 auf dem Wormser Religionsgespräch. Sein Todesjahr läßt sich nicht genau bestimmen; Eisengrein (Catalog. testium veritatis, Diling. 1565) nennt ihn noch zum Jahre 1547. — Mensings reiches theologisches Wissen, das in seinen Schriften durch reinen Stil und glückliche Handhabung der deutschen Sprache unterstützt wurde, machte ihn zu einem bedeutenden Polemiker, dessen Werth freilich heute zu wenig gewürdigt ist. Seine ersten polemischen Schriften wenden sich gegen Luthers Angriffe auf die heilige Messe. Es sind: De sacerdotio ecclesiae Christi catholicae oratio ad clerum Parthenopolitanum adversus Lutheri libellum de abroganda missa und Examen scripturarum et quae adversus Sacerdotium Ecclesiae libello de abroganda Missa per M. Lutherum sunt adducta oratio secunda, s. l. 1527 (vermehrte Ausgabe Köln 1532, wiederum durch Theodor Mensing Köln 1681); dann die deutschen Schriften: Von dem Testament Christi vnsers Herren vnd Seligmachers, dem hochlöblichen Adell ym land tzu Sachsen sampt allen Christglewbigen Deutscher Nation tzu gutt geschrieben vnd außgangen, beweret mit Götlicher schrifft, tröstlich tzu lesen, 6 Bogen 1526, und Von dem opffer Christi yn der Messe: Allen Christglawbigen Deutscher Nation not tzu wissen, denen tzu Magdeburck ynn sonderheyt tzu gut geschrieben vnn außgangen. Beweret mit Götlicher schrifft, $8\frac{1}{2}$ Bogen, 1526. Luther ging auf diese Schriften nicht ein, sondern höhnte nur 1528 in seinem Berichte von beider Gestalt (Walch X, 1635) ihren Verfasser als den armen rauchenden Brand, der vom Feuer zu Bern übergeblieben (Anspielung auf den 1509 an vier Dominicanern in Bern wegen eines religiösen Betruges vollzogenen Feuertod); dagegen schrieben gegen Mensing der lutherisch gewordene Propst Wydensehe von Halberstadt und der apostasirte Barfüßer Fritzehans in Magdeburg; ihnen diente Mensing mit einer Replica Auff das wutige vnd vnchristliche schandbuchlyn Eberhardts Wydensehe ... vnd Hans Fritzehans ... die heylige Messe belangende, $13\frac{1}{4}$ Bogen, 1526, worauf wieder Antwort und Gegenantwort erfolgten. Direct gegen Luther richtete sich die 12 Bogen starke Schrift Von der Concomitantien: vnnd ob Hiesus Christus vnßer herre ym Sacrament seyns waren heyligen leibs vnd bluts volkommen sey, Frankf. 1529. Das Jahr 1528 brachte drei Polemiken gegen Nic. Amsdorf in Magdeburg: Vom Glawben vnd guten Werken, was die vermögen zur rechtfertigung und seligkeit, Christliche vnderrichtung der prediger der Ertzbischöfflichen Kirche zu Magdeburgk, was sie dorvon gelert haben, 1528; Bescheidt: Ob der Glaube alleyn on alle gute wercke dem menschen genug sey zur seligkeyt, 46 Blätter, Leipzig 1528; und Errettunge des Christlichen bescheydts: den Glauben vnd gute werk belangende, 8 Bogen, 1528. Als dann Mensing 1530 im Gefolge des Kurfürsten Joachim von Brandenburg auf dem Augsburger Reichstage erschien, verfaßte er zugleich mit Wimpina, Redorffer und Elgersma: Gegen die bekanntnus M. Luthers ... Kurtze vnd Christenlich vnderricht, Augsspurg 1530; dieser Schrift folgte dann Antapologie Erst teyl, des anderen artickels Lutherscher confession, sampt der krafftlosen vnd vngegrundeten Philippi Melanchtonis Apologiä, die Erbsunde vnd etliche ander seyner falschen lehrstuck belangend, Confutation, 62 Blätter, Frankf. a. O. 1533, und Vom vordienste vnd rechtfertigungen: des glaubens: lieben, vnd guter werck, vnd vielen dozu dienstlich lehrstucken. Vnd auff den Drytten vnd Vierden artickel Lutherischer confession, Sampt Ph. Melanthonis Apologia vnsers gegenworths Ander teyll, 144 Blätter, vollendet 1535. Dazwischen fällt noch: Vormeldunge der vnwarheit Luterscher clage, die zu eyner beschönunge yres vngehorsams: yre gewissen evangelin vnd gottes wort (als wölte sie die heylige keyserliche Majestat do von drengen) furwenden, mit antzeygunge wie die weltliche öberkeit yn sachen die religion belangen, eyn auffsehn haben soll, Frankfurt 1532. (Vgl. Echard, Bibl. Praed. II, 84; Salig, Historie der Augsspurg. Confession I, 239 ff.; J. Chr. Beckmann, Historie des Fürstenth. Anhalt, Zerbst 1710, Thl. 6, Kap. 7, § 5 u. Thl. 7, Kap. 3; [Strobel] Liter. Museum I, Altdorf 1777, 324 ff.; A. G. Schmidt, Anhalt. Schriftst.-Lexikon, Bernburg 1830, 253 ff.) [Streber.]

Merari, im A. T. 1. der oft genannte dritte Sohn Levi's, der Stammvater der levitischen Abtheilung der Merariten (Gen. 46, 11. Num. 4, 33). — 2. Der Vater der Judith aus dem Stamme Simeon (Jud. 8, 1).

Mercator, s. Marius Mercator.

Mercedarier (S. Mariae de Mercede), s. Nolascus.

Mercier oder **Le Mercier** (Mercerus), Jean, protestantischer Hebraist und Exeget, war zu Anfang des 16. Jahrhunderts in der französischen Stadt Uzès bei Nimes geboren und starb daselbst 1570. Er hatte zuerst in Avignon und Toulouse die Rechte studirt, fühlte sich aber unwiderstehlich zum Sprachstudium hingezogen; nachdem er deßhalb eine Zeitlang eifrig das Griechische betrieben hatte, verlegte er sich ganz auf das Studium des Hebräischen und der diesem zunächst stehenden Sprachen, des Chaldäischen, des Syrischen und des Rabbinischen. Zu diesem Zweck begab er sich nach Paris und ward erst der eifrigste Schüler des berühmten Franz Vatable, dann 1546 dessen Nachfolger am Collége royal. Er galt für den größten Kenner des Hebräischen zu seiner Zeit und war in seine Studien immer so vertieft, daß er für die äußere Welt ganz unbrauchbar wurde. Dieselbe kam gleichwohl an ihn heran, als die Hugenottenkriege ausbrachen. Er flüchtete sich nach Venedig und blieb dort bis zum Frieden zu St. Germain; als er dann wieder nach Paris reisen wollte, ward er in seiner Heimat von der Pest ergriffen und starb. Außer einer Ausgabe des chaldäischen Tar-

gum Jonathan (Paris 1557 und 1559) hat man von ihm lateinische Commentare zu allen protocanonischen Büchern des A. T. und zum Evangelium Matthäus, unter denen die Erklärung des Buches Job als der vollkommenste gilt. Sie sind alle durch äußerste Nüchternheit und ausschließliche Erörterung des grammatischen Sinnes gekennzeichnet. Eine Reihe bloß grammatischer oder lexikalischer Arbeiten von ihm verzeichnet die Biogr. génér. XXXV, 14. (Vgl. Diestel, Gesch. des A. T. in der christl. Kirche, Jena 1869, 799.) [Kaulen.]

Mercorus, Julius, O. Pr., geb. zu Cremona in Oberitalien, war ein tüchtiger Philosoph und ein ausgezeichneter Theologe, dabei in den weltlichen Wissenschaften wohl erfahren. Nachdem er längere Zeit in verschiedenen Studienanstalten seines Ordens gewirkt, ward er zum Gehilfen des Generalcommissars der Inquisition, P. Vincenz Preto, nach Rom berufen, dann als Inquisitor zuerst nach Mantua, später nach Pavia und Mailand gesandt. In diesem schwierigen Amte erwarb er sich durch seinen klugen Eifer die Achtung aller, die mit ihm in Berührung kamen. Er starb zu Mailand im J. 1669. In der theologischen Welt ist er bekannt durch sein Werk Basis totius theologiae moralis, hoc est, praxis opinionum limitata adversus nimis emollientes, aut plus aequo exasperantes jugum Christi, Mantuae 1658. Par. 1659. Bruxellis 1663; in demselben vertrat er in ebenso entschiedener als gewandter Weise den Probabiliorismus. Der Jesuit Terillus, obgleich sein Gegner, urtheilt über diese Schrift: Mercori auctoritatem multi facio; solus ex omnibus praeter Fagnanum, quaestionem hanc a fundamentis examinavit, summaque cum modestia, solide et absque passionis impetu librum suum composuit (Fundam. totius theol. mor. q. 22, n. 34). Von verschiedenen Seiten angegriffen, veröffentlichte Mercorus zu seiner Vertheidigung: Solutiones trium nodorum in opere de opinionum praxi limitanda agentium juxta censuram D. N. [Nicolii] de N. doctoris parisiensis, Ticini 1663, und Apocrisis pro doctrina de probabilitate Prosperi Fagnani adv. apologiam Joa. Caramuelis, ib. 1664. (Vgl. Echard et Quétif, Script. ord. Praed. II, 629; Hurter, Nomenclator I, 244.) [Urbany C. SS. R.]

Mercurius, s. Trismegistus.

Merici, Angela, s. Ursulinerinnen.

Meritum, s. Verdienst.

Merlo-Horstius, Jacob, ascetischer Schriftsteller, wurde am 24. Juli 1597 zu Horst im ehemaligen Herzogthum Geldern geboren. Nach dem frühen Tode seines Vaters kam er nach Köln und erlangte hier schon 1616 den Magistergrad. Im J. 1619 empfing er die Priesterweihe und im folgenden Jahre die kleine und arme Pfarrei Maria im Pesch (in pasculo), mit welcher eine Vicarie am Dome verbunden war. Als Seelsorger wirkte er überaus segensreich sowohl durch seine lehrreichen und salbungsvollen Predigten als durch seine ascetischen Schriften. Vor Allem lag ihm am Herzen, die Verehrung des hl. Altarssacramentes überall zu verbreiten. Gegen sich war er äußerst strenge und übte völlige Armut und große Bußwerke. Als er einen verlassenen Kranken Tag und Nacht gepflegt hatte, wurde er von dessen Krankheit ergriffen und starb eines heiligen Todes am 21. April 1644. Von seinen Schriften Enchiridion officii divini, 1623; Monita sapientiae christianae ad mores et vitae spiritualis officia omnemque pietatis cultum utilia, 1629; Fasciculus myrrhae et thuris, 1630; Paradisus animae lectissimis omnigenae pietatis deliciis amoenus, 1630 [einem herrlichen Gebetbuch]; Viaticum quotidianum christiani hominis, 1633; Aphorismi Eucharistici i. e. piae et sacrae celebrationis et communionis monita, 1638, sind noch im 19. Jahrhundert neue Ausgaben und auch deutsche Uebersetzungen veranstaltet worden (vgl. Thesaurus librorum rei catholicae, Würzburg 1850, 535). Die Septem tubae orbis christiani ad reformationem ecclesiasticae disciplinae, 1635, enthalten ascetische Abhandlungen von Bernardus, Gregor dem Großen, Chrysostomus, Prosper, Salvian, Petrus Damiani und Blesensis. Außerdem lieferte Merlo eine Gesammtausgabe des hl. Bernardus, Köln 1641, und der meisten Schriften des sel. Thomas von Kempen, ebd. 1643. (Vgl. H. Crombach S. J., Idea sacerdotum seu vita Jacobi Merlo-Horstii parochi, Colon. 1655; Hartzheim, Biblioth. Coloniensis, Col. 1747, 148 sq.) [Streber.]

Merodach oder **Berodach** (מְרֹדַךְ, בְּרֹאדַךְ, בראדך, babyl. Maruduk), im A. T. der ursprüngliche Localgott von Babel, dessen Verehrung seit dem Aufschwunge dieser Stadt immer allgemeiner im babylonischen Reiche wurde und später auch in Assyrien Eingang fand. Er galt, gleich dem hellenischen Zeus, als „der Vater der Götter und der Menschen" und wird deßwegen Jer. 50, 2 neben Bel, dem in ähnlicher Weise promovirten Localgott von Nippur, als Repräsentant der babylonischen Macht angeführt. Nach Merodach nannten sich babylonische Fürsten und Große, da in Babylonien und Assyrien überhaupt die Eigennamen mit den Götternamen zusammengesetzt wurden. Schon um 1320 v. Chr. erscheint auf den Inschriften ein König Marudukbaliddin, von dem nur der Name bekannt ist. Aus späterer Zeit, da Babylonien den Assyrern gehorchte, nennen die keilschriftlichen Urkunden einen babylonischen Fürsten Marudukbaliddin, der das alte nationale Reich wieder herzustellen suchte und sich wirklich unter Sargon zwölf Jahre (721—710), unter Sennacherib nochmals neun Monate in Babylonien behauptete. Diesen Usurpator nennt die heilige Schrift in augenscheinlicher Uebereinstimmung Merodach-Baladan (Is. 39, 1), wie auch 4 Kön. 20, 12 herzustellen ist. Derselbe schickte eine Gesandtschaft an Ezechias nach Jerusalem, ange

nehmen. Trotz aller Bemühungen vermochte derselbe nicht, Merula zur Wahrheit zurückzuführen; darauf ließ er ihn im J. 1556 noch weiter nach Belgien hinein in die Abtei Lieſſies bringen, wo der tüchtige, auch als Ascet geſchätzte Abt Ludwig von Blois und ſeine Genoſſen den hartnäckigen Greis zu bekehren trachteten. Da Alles vergeblich war, brachte man Merula am 4. Juni 1557 nach Mons (Bergen) im Hennegau, und die Inquiſitoren ſtellten durch Unterredungen noch einen letzten Verſuch an. Merula hielt indeß an ſeinen Irrthümern feſt, und ſo ſahen ſie ſich genöthigt, ihn als Irrlehrer zu verurtheilen. Er wurde degradirt, dem weltlichen Arm übergeben und nach den beſtehenden Geſetzen zum Scheiterhaufen verurtheilt. Die Hinrichtung war für den 24. Juni beſtimmt, wurde indeß noch bis zum 27. Juli hinausgeſchoben. An dieſem Tage wurde Merula wirklich zum Richtplatze geführt, das Urtheil kam indeß nicht zur Ausführung. Da nämlich vor der Vollſtreckung Merula auf ſeinen Wunſch noch die Erlaubniß erhielt, eine Weile zum Gebet niederzuknieen, ſtarb er dort auf dem Richtplatz eines plötzlichen Todes; wahrſcheinlich hatte ihn infolge der Schwäche und Aufregung ein Schlagfluß getroffen. Die Leiche wurde nach einigen Stunden verbrannt. — Das Leben und das Geſchick Merula's wurde von verſchiedenen proteſtantiſchen Auctoren geſchildert, und er ſelbſt unter bitteren Ausfällen auf die Inquiſitoren als ein Bekenner der Wahrheit gefeiert. Indeſſen trifft, wie aus dem Geſagten hervorgeht, die Inquiſitoren kein Vorwurf; ſie hatten alles Mögliche gethan, um den Greis vor einer Strafe zu bewahren, die ihn nach den beſtehenden Geſetzen treffen mußte. Gedruckte Schriften hatte Merula nicht herausgegeben; in Manuſcript hinterließ er eine Menge Briefe, Predigten, ascetiſche und theologiſche Abhandlungen, z. B. Omnes posse tractare et loqui de verbo Dei; De non invocandis Sanctis etc. Dieſelben werden aufgezählt in der ſog. Historia tragica, welche Paul Merula, Profeſſor der Geſchichte an der Univerſität zu Leyden, im J. 1604 herausgab. (Vgl. P. Merula, Fidelis et succincta commemoratio rerum adversus Angelum Merulam tragice gestarum ab Inquisitoribus, Lugduni Batavorum 1604; van der Aa, Biogr. Woordenboek der Nederlanden VIII, 2, 205.) [B. Jungmann.]

Merz, zwei Augsburger Theologen. 1. Aloys Merz S. J., Controverspriediger, wurde am 27. Februar 1727 zu Donsdorf in Schwaben geboren, ſtudirte in Augsburg und München, trat hierauf 1744 in die Geſellſchaft Jeſu und erhielt 1763 die Domkanzel in Augsburg, welche er 22 Jahre lang mit großem Lobe verſah. Ein Augenleiden, welches zuletzt Erblindung herbeiführte, nöthigte ihn 1785, ſich zurückzuziehen. Er ſtarb am 8. October 1792. Merz war ein ſchlagfertiger Polemiker und vertheidigte ſowohl in Predigten wie in kleinen Streitſchriften die katholiſche Lehre nicht weniger gegen lutheriſche Angriffe als gegen die ſog. Aufklärung und die joſephiniſche Zeitſtrömung. Die meiſten Controverspredigten von 1764 bis 1784 wurden alsbald dem Drucke übergeben und erwuchſen zu einer Sammelausgabe von 4 Bänden, Augsburg 1785 (Neudruck als Sämmtliche Controverspredigten, Köln 1811). Daneben redigirte er die Neueſte Sammlung jener Schriften, die von einigen Jahren her über verſchiedene wichtige Gegenſtände zur Steuer der Wahrheit im Drucke erſchienen ſind, 40 Bde., Augsb. 1783—1788. Viele der Aufſätze kamen aus ſeiner Feder. (Vgl. de Backer, Les écrivains de la Comp. de Jésus s. v.; Baader, Lex. baier. Schriftſt. I, 2, Augsb. 1824, 26 ff.; eine Liſte und Analyſe ſeiner Predigten und Aufſätze in der citirten Neueſten Sammlung XX, 1785, Stück 5; vgl. noch das Regiſter in Bd. XL.)

2. Philipp Paul Merz, aus Augsburg gebürtig, ſtudirte in Jena und Straßburg proteſtantiſche Theologie und trat, nachdem er Magiſter geworden war, als Predigtamtscandidat in Kehl und Straßburg auf. Als er Weislingers Friß Vogel, oder ſtirb (1722) zu widerlegen ſich anſchickte, brachten ihn ſeine Studien zur katholiſchen Kirche. In Augsburg legte er am 12. Auguſt 1725 das Glaubensbekenntniß ab, ſtudirte dann katholiſche Theologie, wurde Prieſter und Pfarrer in Schwabſoyen, dann in Augsburg. Er ſtarb an letzterem Orte am 15. October 1754. Er verfaßte Thesaurus biblicus i. e. dicta et exempla biblica seu concordantiae reales, Aug. Vind. et Graecii 1733, dem als zweiter Theil ein Onomasticum biblicum seu index ac dictionarium historico-etymologicum, Aug. Vind. 1738, folgte. Das hauptſächlich als Handbuch für Prediger beſtimmte Werk erhielt viele Auflagen (editio tertia italica, Cremonae 1824). Ein anderes Werk, Quodlibet catecheticum, d. i. Vollkommener und vollſtändiger Chriſtenlehrer, aus mehr dann 20 der berühmteſten Chriſtenlehrer zuſammengetragen, erſchien in 5 Bänden zu Augsburg 1752. Auf die Angriffe, die gegen ſeine Perſon infolge der Converſion geſchahen, ſchrieb er Wie man in den Wald ſchreyt, ſo widerhalts, Dilingen 1732. Für ſeine Pfarrkinder verfaßte er eine Erklärung der Meßcerimonien, Augsburg 1751. (Vgl. Veith, Bibl. Augustana, Aug. 1793, Alphab. X, 175 sqq.; Räß, Convertiten IX, 415 ff.) [Streber.]

Meſa (מֵישַׁע), im A. T. ein König von Moab zur Zeit Achabs und ſeiner beiden Nachfolger, der dem König von Israel tributpflichtig war (4 Kön. 3, 4). Als Achab gefallen war, benutzte er die Schwäche des Ochozias, um den Tribut zu weigern; nachdem aber Joram den Thron beſtiegen hatte, war es eine von deſſen erſten Sorgen, den Moabiter zu demüthigen. Er verbündete ſich daher mit Joſaphat von Juda, gegen den Meſa bereits früher einen erfolgloſen Angriff gemacht hatte (2 Par. 20), und die vereinigten Heere zogen um das todte Meer herum zum Einfall in Moab. Unterwegs ſtieß auch der König von Edom mit ſeinen

reitkräften zu den Verbündeten. Die Moabiter
zen sich zu einem unüberlegten Angriff verleiten,
olge dessen sie eine große Niederlage erlitten.
esa flüchtete sich nach seiner festen Hauptstadt
-Moab und ward sogleich eingeschlossen. Mit
n Muth der Verzweiflung versuchte er nun mit
0 Mann einen Ausfall, um sich an dem König
n Edom zu rächen; da er aber auch von diesem
tig zurückgewiesen wurde, opferte er auf der
adtmauer seinen erstgeborenen Sohn, den Thron-
ger, seinem Götzen Camos. Diese Greuelthat
chte einen solchen Eindruck auf die Belagerer,
ß sie die Belagerung aufhoben und wieder in
e Länder zogen (4 Kön. 3, 27).

In neuerer Zeit hat der Name Mesa's durch
en archäologischen Fund eine unerwartete Be-
tung gewonnen. Noch unter Ochozias hatte
esa seinen Abfall von den Israeliten durch eine
nksäule zu Dibon gefeiert. Da dieselbe aus
warzem Basalt angefertigt war, konnte sie sich,
r wenig beschädigt, an der alten Stelle bis auf
sere Tage erhalten. Im J. 1868 ward sie von
n deutschen Missionar Klein bei dem heutigen
bân zuerst wieder aufgefunden, und dieser setzte
leich das preußische Consulat davon in Kennt-
s. Die Bemühungen desselben, in den Besitz
Denkmals zu gelangen, hatten keinen Erfolg,
m im J. 1869 erhielt der französische Drago-
n Clermont-Ganneau durch Araber Nachricht
n dem Stein und zugleich einen unvollkomme-
n Papierabklatsch der darauf angebrachten In-
rift. Dieß veranlaßte auch ihn zu Bemühungen,
in den Besitz des Steins zu setzen; dieselben
ten aber vorerst nur den Erfolg, daß die Araber
Gegend, um den vorauszusehenden Plackereien
ch die Türken zu entgehen, den Stein zer-
ugen. Das harte Material widerstand indeß
ßeren Zerstörungsversuchen, und es erhielten
bedeutende Stücke, welche, obgleich auch dem
lischen Residenten, Capitän Warren, Papier-
ucke von denselben gebracht wurden, dennoch
und nach in französischen Besitz übergingen
o jetzt im Louvre vereinigt sind. Mit Hilfe des
en, von dem unversehrten Denkmal genomme-
n Papierabklatsches ist es möglich geworden, aus
sen Fragmenten so ziemlich den gesammten Text
Inschrift zusammenzustellen, kritisch zu bear-
ten und zu erklären. Die erste Veröffentlichung
es Facsimile's geschah durch den Grafen de Vogüé
der Schrift Lettre à M. le Comte de Vogüé
r Ch. Clermont-Ganneau, Paris 1870. Sehr
d darnach erschien in Deutschland das Oster-
gramm von Schlottmann, Die Siegessäule
esa's, Königs der Moabiter, Halle 1870, zu-
ich mit einem Bericht von Petermann, Ueber
Auffindung der moabitischen Inschrift des Kö-
s Mesa, und Nachträgen von Schlottmann in
Zeitschrift der Deutschen morgenl. Ges. XXIV,
70, 253. 438. 640, und weiter eine Trans-
iption in den Theol. Stud. und Krit. 1871,
6. Seitdem ist die Literatur über diesen merk-
würdigen Fund außerordentlich angewachsen, ohne gerade viel Neues mehr gebracht zu haben. Die letzten Erklärungen der Mesa-Inschrift sind von Nöldeke, Kiel 1876, und von Smend und Socin, Freiburg 1886, erschienen; ferner gehört dazu von Clermont-Ganneau der Artikel in der Revue Critique 1875, 37, 166—174, und Examen crit. du Texte im Journ. Asiat. Janv. 1887, 72 à 112; Renan im Journ. des Savants 1887, 158 à 164; Nöldeke im Liter. Centralbl. 8. Januar 1887, 59—61; Driver, Notes on the Hebrew Text etc., Oxford 1890, p. LXXXV; Winckler, Keilinschriftl. Textbuch zum A. T., Berlin 1892, 100 ff.

Der so bekannt gewordene Text verdient die ihm gewordene Aufmerksamkeit zunächst als älteste semitische Inschrift, welche es überhaupt gibt; denn sie stammt aus dem Jahre 896 v. Chr. Als solche gibt sie für die Geschichte der semitischen Schrift die wichtigsten Anhaltspunkte und zugleich, weil in der gemeinsamen Sprache Palästina's abgefaßt, ein Bild von der damaligen Beschaffenheit des Hebräischen, welches zu sehr wichtigen Schlüssen berechtigt (Kaulen, Einl., 3. Aufl., 54). Ebenso wichtig und interessant sind die Belehrungen, welche aus dem nunmehr ermittelten Inhalt der Inschrift zu gewinnen sind. Aus demselben ergeben sich nicht nur willkommene Bestätigungen vieler alttestamentlichen Angaben über Moab, sondern er vereinigt sich auch mit den entsprechenden biblischen Angaben zu einem klaren Geschichtsbilde, welches die letzteren erst vollkommen verstehen und die Zuverlässigkeit der biblischen Geschichte schätzen lehrt. Mesa nennt sich „den Diboniten", weil er Stammfürst von Dibon war, so daß sich daraus der Standort des Denkmals erklärt. Sein Vater Camosgad war durch Amri von Israel als Vasall über ganz Moab eingesetzt worden, und dieß war die Ursache des Tributs von 100 000 Widdern und 100 000 Lämmern, den er jährlich an Israel entrichten mußte. Nach Achabs Tode bestärkten ihn die Propheten seines Gottes Camos in seiner Absicht, von Israel abzufallen; er befestigte daher die moabitischen Orte Baalmaon und Kirjathaim und eroberte die beiden israelitischen Städte Ataroth und Nebo, deren Bewohner er als Opfer für Camos schlachten ließ. Aus Nebo, wo sich eine „Höhe" befand, nahm er die Gefäße Jehova's und weihte sie seinem Gotte. Dieß Alles ist in der kurzen Notiz 4 Kön. 1, 1 angedeutet. Auf die Nachricht hiervon zog Ochozias gegen ihn, setzte sich in der Stadt Jahaz nördlich von Dibon fest und suchte von da aus das Land zu unterwerfen; allein „es vertrieb ihn Camos von seinem Angesichte", ungewiß wie; Ochozias mußte mit Hinterlassung einer Besatzung in Jahaz sich zurückziehen und starb bald, wie 4 Kön. 1, 2 ff. angegeben ist. Nun eroberte Mesa Jahaz und suchte das Land nördlich vom Arnon durch Befestigung seiner Städte zu behaupten. Inzwischen waren aber die Edomiter von Süden her in Moab eingefallen, und er mußte nun diese

vertreiben, um seine Herrschaft zu sichern; daher der Groll gegen Edom, der ihn später zu einem verzweifelten Schritte trieb. Wahrscheinlich führte er diesen Einfall auf den Einfluß des mit Ochozias befreundeten Josaphat zurück und suchte, von seinen Erfolgen geschwellt, diesen durch den 2 Par. 20, 1 erzählten Ueberfall zu bestrafen. Hierzu leisteten die Edomiter nur gezwungene Hilfe (V. 20), so daß sich der V. 23 berichtete Streit im Lager vor Jerusalem leicht begreifen läßt. Seitdem bestand blutiger Haß zwischen Moab und Edom (Amos 2, 1), und es erklärt sich die Bereitwilligkeit, mit welcher Edom sich an Joram's und Josaphats Kriegszug betheiligte. Ueber den Verlauf des Krieges kann natürlich die Inschrift nichts enthalten, und so muß man vorerst darauf verzichten, Licht über die dunkeln Worte 4 Kön. 3, 27 zu erhalten, welche die Vulgata übersetzt: facta est indignatio magna in Israel. [Kaulen.]

Mésenguy, Franz Philipp, ein jansenistisch gesinnter Priester, dessen Schriften in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zu heftigen Controversen Anlaß gaben, wurde am 22. August 1677 zu Beauvais aus geringem Stande geboren. Durch Stipendien aus milden Stiftungen unterstützt, machte er seine Studien zuerst zu Beauvais, dann seit 1694 zu Paris. Um 1700 wurde er Professor der Rhetorik im Colleg seiner Vaterstadt; später lehrte er zu Paris am Collége de Beauvais. Hier ernannte ihn der Rector desselben, Coppin, zu seinem Stellvertreter und übertrug ihm die Katechese für die Zöglinge der Anstalt; dieß ward die Veranlassung, daß er bald mehrere, in das katechetische Fach einschlagende Schriften verfaßte. Er schloß sich dort den jansenistischen Tendenzen an und mußte 1728 das Colleg wegen seiner Opposition gegen die Constitution Unigenitus verlassen. Indeß blieb er zu Paris, erwarb sich als gewandter Schriftsteller einen Namen und starb daselbst im hohen Alter von 86 Jahren am 19. Februar 1763. — Es erschien von Mésenguy zuerst 1728 ein Abriß der Geschichte und Moral des Alten Testaments in einem Bande, eine Schrift, die von dem gelehrten Rollin als ein vorzügliches Handbuch empfohlen wurde. Einige Jahre später veröffentlichte Mésenguy in 10 Bänden einen Abriß der Geschichte des Alten Testaments mit Erklärungen und Erwägungen, sowie eine Ausgabe des Neuen Testaments mit kurzen Anmerkungen. Dann erschien in 6 Bänden anonym sein bekanntestes Werk Exposition de la doctrine chrétienne ou instruction sur les principales vérités de la religion, Utrecht 1744. Das im Geiste des Jansenismus geschriebene Werk enthielt mannigfache Irrthümer, und die Opposition gegen die Bulle Unigenitus trat in ihm mehrfach hervor. So wurde es im J. 1752 im Dictionnaire des livres jansénistes (II, 136—141) scharf kritisirt und die irrigen Lehren hervorgehoben; von der Indexcongregation ward es dann durch ein Decret vom 21. November 1757 verboten. Die jansenistische Partei indeß fuhr fort, das Buch unter den größten Lobeserhebungen anzupreisen und es mehr und mehr zu verbreiten. In Italien machte sich bekanntlich in jener Periode der falschen Aufklärung die Opposition gegen die kirchliche Auctorität und eine sectirerische Tendenz besonders geltend, und so wurde trotz des Verbotes das Werk zu Neapel von mehreren Geistlichen in's Italienische übersetzt. Die Uebersetzung wurde von zwei Dominicanern approbirt, 1758—1760 mit Genehmigung der Regierung gedruckt und fand in Italien eine große Verbreitung. Eine Denunciation der italienischen Uebersetzung an die Inquisition wurde von der neapolitanischen Regierung sehr übel aufgenommen, und als Clemens XIII. die Absicht kundgab, jene Uebersetzung zu verbieten, wurde dagegen Alles in Bewegung gesetzt. Auch unter den angesehenen Prälaten und Cardinälen fand das Buch seine Gönner und Vertheidiger; die Abneigung gegen die Gesellschaft Jesu, welche damals auch in höheren Kreisen sich vielfach geltend machte, war wohl der Hauptgrund für die Begünstigung des Werkes. Das Bedenkliche in dem Buche, hieß es, könne verbessert werden, im Uebrigen sei es für das Volk ein vortreffliches Lehrbuch. Unter den Cardinälen des heiligen Officiums war außer Orsi besonders Passionei, ein offener und heftiger Gegner der Jesuiten, gegen das Verbot. An Passionei richtete auch Mésenguy selber ein Schreiben, um die Verurtheilung zu verhindern. Der Papst bestimmte nun zwölf Theologen, unter denen kein Jesuit war, um das Werk gründlich zu untersuchen, und alle, außer einem Minoriten, urtheilten, es fänden sich in demselben so viele jansenistische Irrthümer, daß eine einfache Verbesserung nicht thunlich, sondern eine Verurtheilung nöthig sei. In der darauf folgenden Sitzung der Cardinäle des heiligen Officiums am 20. August 1760 stimmten deßungeachtet mehrere gegen das Verbot, und der Papst behielt sich die letzte Entscheidung vor. Diese Entscheidung fand darin ihren Abschluß, daß Clemens XIII. durch ein Breve vom 14. Juni 1761 das Buch verbot; zugleich erließ er eine Mahnung an die Bischöfe, keinen andern als den Römischen Katechismus zu gebrauchen. Der Cardinal Passionei sah sich als Secretär der Breven genöthigt, aus kirchlichem Gehorsam, obgleich sehr ungern, das Decret zu unterzeichnen. Man brachte seinen bald darauf nach kurzer Krankheit erfolgten Tod mit dieser Angelegenheit in Verbindung. Die Jansenisten sahen darin eine Strafe Gottes für seine Schwäche; Andere hielten dafür, daß der heftige Verdruß Veranlassung zum Tode des Cardinals gewesen sei. Indeß bei seinem hohen Alter von 79 Jahren war sein Ende durch einen Schlagfluß an und für sich nichts Ungewöhnliches, wenngleich die heftige Gemüthsbewegung dazu mag beigetragen haben. — Eine von dem Dominicaner Patuzzi verbesserte Ausgabe des Werkes erschien noch im J. 1761 zu Venedig und fand keine weitere Beanstandung.

igen aber setzten die der Auctorität des
eindlich gesinnten Höfe von Neapel und
der Veröffentlichung und Ausführung
tlichen Decretes manche Hindernisse ent-
ie jansenistische Partei behauptete, das
i durch die Jesuiten gegen die Absicht der
l der Cardinäle des heiligen Officiums
vorden, und man fuhr fort, das Werk
y's zu loben und zu lesen. — Ein Nach-
Verurtheilung dieses Buches rief nach
leit noch das Vorgehen des Oratorianers
ervor. Dieser feierte 1768 in einer Schrift
is catechismis das Werk Mésenguy's
ausgezeichnetste aller katechetischen Hand-
Als derselbe nun 1782 von der neapoli-
Regierung zum Bischof von Potenza
vurde, verweigerte Pius VI. die Bestäti-
s Serrao die in jener und anderen seiner
enthaltenen Sätze, welche die Rechte und
hen des heiligen Stuhles verletzten, wider-
be. Nach längeren Verhandlungen, bei
rrao sich widerstrebend zeigte, wurde die
nheit in milder Weise dadurch beendet,
ao im Juni 1783 durch ein allgemeines,
legtes Formular seine Unterwerfung unter
rität und Lehrgewalt des Papstes bezeugte,
ine Präconisation am 10. Juli desselben
rfolgte. — Mésenguy selber schrieb ein
justificatif du livre Exposition de
ine chrétienne; wenigstens wurde das-
) seinem Tode als ein Opus posthumum
n Avertissement 1763 vom Abbé Le-
öffentlicht. Außer den genannten Schrif-
ßte Mésenguy noch Entretiens sur la
in einem Bande, einige kleinere Schrif-
zug auf die Bulle Unigenitus, ein Leben
ofs von Beauvais, Nicolaus de Buzenval
1679), und zahlreiche Beiträge zu der Vie
ts in 6 Bänden, die der Abbé Goujet her-
(Vgl. Picot, Mém. II. IV; Cordara,
digk., bei Döllinger, Beitr. z. Kirchengesch.
sch, Index II, 1251.) [B. Jungmann.]

potamien (Μεσοποταμία), ein geogra-
Name, der erst zu Alexanders des Großen
land, ist von der Septuaginta in die hei-
ift eingeführt und von der Vulgata bei-
worden. Der Etymologie nach bezeichnet
t ein zwischen Strömen liegendes Land;
Sprachgebrauch ist hierbei nur an die
ßströme Euphrat und Tigris gedacht wor-
esopotamien mußte demnach der ganze
mplex heißen, welcher, von den Alten mit
ndnhr verglichen, sich südlich vom Tau-
e zwischen Euphrat und Tigris bis zu
sammenfluß erstreckt oder früher bis an
chen Meerbusen erstreckt hat. Diese Fläche
mit zwei verschiedenen Namen benannt,
urch eine an ihrer schmalsten Stelle vom
zum Tigris gezogene Linie in zwei Theile
scheint. Der südliche Theil wird mit der
an den Euphrat anstoßenden Ebene zu-
sammen Irak Arabi genannt und hieß früher Si-
near oder Semnaar (s. d. Art.). Der nördliche
Theil aber heißt jetzt El Dschesireh, „die Insel“,
und dieß ist nach dem ursprünglichen Sprach-
gebrauch das nämliche Land, welches die Classiker
Mesopotamien genannt haben. Zwar ist der letz-
tere Name auch wohl ungenau und nur seiner
Etymologie gemäß gebraucht worden, so daß Irak
Arabi darunter mitverstanden wurde. So wird
Strab. 16, 5 Seleucia, Plin. H. N. 6, 26 (30) Ba-
bylon, Seleucia und das alte Erech zu Mesopota-
mien gerechnet, und im nämlichen Sinne wird
auch in der heiligen Schrift (Apg. 7, 2) das chal-
däische Ur nach Mesopotamien verlegt. Nur irr-
thümlich ist angenommen worden, auch Judith 5, 7
werde das Chaldäerland oder Babylonien zu Meso-
potamien gerechnet; sowohl nach der Vulgata als
nach der Septuaginta wird hier eins vom andern
deutlich unterschieden. (Vgl. Wolff, Das Buch
Judith 137.) Im Allgemeinen ist bei den Alten
die Bedeutung des Namens nur die angegebene,
so daß derselbe von den Uebersetzern des Alten
Testamentes richtig angewendet erscheint. Er steht
nämlich in der Septuaginta und der Vulgata für
die beiden Namen אֲרַם נַהֲרַיִם und פַּדַּן אֲרָם (Gen.
24, 10; 31, 18), welche im Gebrauch dasselbe
bedeuten und den allgemeinen Namen Aram (s. d.
Art.) specialisiren sollen. Die zweite Bezeichnung,
welche „Tiefland von Aram“ im Gegensatz zu dem
bergigen Theil des aramäischen Ländercomplexes
bedeutet, ist indeß von den Uebersetzern manchmal
mißverstanden worden. Der Alexandriner wie der
hl. Hieronymus geben אֲרָם constant mit Συρία
und Syria wieder. Da nun פַּדָּן an der Stelle
Gen. 48, 7, offenbar durch Schreibfehler, allein
für Mesopotamien steht, so haben beide פַּדַּן אֲרָם
wiederholt durch ἡ Μεσοποταμία Συρίας, Meso-
potamia Syriae übersetzt (Gen. 28, 6 u. ö.). Ein
anderes Mißverständniß ist dadurch herbeigeführt
worden, daß mitunter anstatt אֲרַם נַהֲרַיִם bloß
אֲרָם steht; denn deßwegen ist an einzelnen Stellen Sy-
rien statt Mesopotamien gesetzt worden. Den Ueber-
gang bildet Richt. 3, 8. 10 Συρία ποταμῶν, wo-
für in der Vulgata V. 8 Mesopotamia, V. 10
aber Syria steht. So steht auch Gen. 28, 7 in der
Vulgata Syria, wo die LXX Μεσοποταμία Συρίας
hat. Uebereinstimmend geben dann beide Ueber-
setzungen Os. 12, 13 (12) שְׂדֵה אֲרָם, das nur für
פַּדַּן אֲרָם stehen soll, mit πεδίον Συρίας, regio Syriae
wieder. Der umgekehrte Fehler steht Ps. 59 Tit.
in der Vulgata, welche für אֵת אֲרַם נַהֲרַיִם וְאֵת־אֲרַם
צוֹבָה Mesopotamiam Syriae et Sobal setzt,
während die LXX richtig τὴν Μεσοποταμίαν Συ-
ρίας καὶ τὴν Συρίαν Σοβάλ hat und Judith 3, 1
die Vulgata denselben Ausdruck richtig übersetzt:
Syria Mesopotamiae et Syria Sobal. Die Pe-
schittho braucht im Alten Testament die beiden
Namen ארם נהרין und פדן דארם im Ganzen so,
wie der hebräische Text; im Neuen Testament steht
der später allgemein gewordene Name בית נהרין
Apg. 2, 9; 7, 2.

Das so benannte Land ist eine Ebene, welche nur im Nordosten längs des Tigris eine niedere Höhenkette, das heutige Sindschar, den Mons Singaras der Alten, besitzt. Sie ist arm an Wasser und wird nur von zwei Nebenflüssen des Euphrat durchströmt, dem Chaboras oder Habor (s. d. Art.), dem heutigen Khabur mit seinen Zuflüssen, und dem Belias, dem jetzigen Belikhe, welcher nicht in der heiligen Schrift, aber wohl in assyrischer Keilinschrift als Balichu oder Belichi vorkommt. Von Einzelnamen des ganzen Landes wird in der heiligen Schrift und auf assyrischen Denkmalen die Landschaft Gozan (s. d. Art.), bei den Classikern Mygdonia, im Nordosten erwähnt. Bewohner Mesopotamiens waren vorzugsweise die eigentlichen Aramäer, welche auch die assyrischen Inschriften mit diesem Namen anführen, und von deren Sprache schon Gen. 31, 47 ein charakteristisches Denkmal enthält. (S. d. Art. Chaldäische Sprache u. Liter., und vgl. Strabo 2, 31.) Der Boden des Landes vereinigt alle Bedingungen zur größten Fruchtbarkeit in sich, kann diese aber wegen abnormer klimatischer Verhältnisse nur in der kurzen Zeit nach den Frühjahrsregen entwickeln; der sehr große Unterschied zwischen der Winterkälte und der Sommerhitze, sowie die wolkenlose Glut des Himmels während acht oder neun Monaten lassen jetzt nur eine spärliche Vegetation gedeihen (vgl. Kaulen, Katholik 1865, I, 72 ff.). Im Alterthum muß dieß anders gewesen sein; denn noch zur Zeit der Classiker war Mesopotamien reich an Wäldern und an Weidetriften (Dio Cass. 68, 26; Curt. 5, 1, 12), ein Zeichen, daß entweder durch die damaligen natürlichen Verhältnisse oder durch die Cultur bessere klimatische Zustände bewirkt waren. Aber auch früher wird Klima und Bodenertrag in den nördlichen, dem Gebirge benachbarten Landstrichen besser gewesen sein als in den südlichen Steppen. Wenigstens kommen nur aus dem Norden auf ägyptischen und assyrischen Inschriften Namen von Städten vor, welche auf eine weiter geförderte Cultur schließen lassen. In der heiligen Schrift wird schon aus dem nämlichen Theil von Mesopotamien zu uralter Zeit eine Stadt Charran oder Haran genannt (Gen. 11, 31; 24, 10); doch kann dieß zu der Zeit, da sie zuerst erwähnt wird, noch keine Stadt in unserem Sinne gewesen sein, weil eine nomadische Bevölkerung daselbst wohnte. Um 1000 v. Chr. war dieß freilich anders, da nach den assyrischen Inschriften Haran, im Flußgebiet des Habor gelegen, ein Hauptsitz des Mondgottes Sin war. Zu dieser Zeit bestand auch schon Nisibis, das ebenfalls an einem Nebenfluß des Habor lag, sowie Arrapcha, Amid Sangara, das zur Römerzeit Singara hieß, und das 4 Kön. 19, 12 genannte Reseph. Sonst aber scheint Mesopotamien stets arm an Städten geblieben zu sein, und der größte Theil des Landes war von Nomaden durchzogen. So erscheint Mesopotamien auch, da es zuerst in die Geschichte eintritt. Abraham nomadisirte in Haran als Scheikh oder Stammesfürst, und als er mit seinen Leuten und seinen Heerden nach Canaan weiter zog, blieben seine Verwandten im Lande bei ihrer angestammten Beschäftigung. Sowohl die Brautwerbung um Rebecca als die Schicksale Jacobs in Mesopotamien lassen nur auf nomadische Zustände auch im Norden von Mesopotamien schließen. Was über die Thierwelt Mesopotamiens bekannt ist, führt zu demselben Resultat. Schon Gen. 31, 39 ist von dem Verlust der Heerden durch wilde Thiere die Rede; die classischen Schriftsteller führen wilde Esel, Strauße, Gazellen und Löwen als besonders häufig in Mesopotamien vorkommend an, so daß hiernach das Land nur wenig der Cultur einer seßhaften Bevölkerung unterzogen worden sein kann. Zwar ist Richt. 3, 8 von Chusan Rasathaim als einem König von Mesopotamien die Rede; allein dieser ist nicht als Herrscher über das ganze Land zu denken, sondern als ein kleiner Fürst, der im Nordwesten in der Nähe des Belias über einige Stämme herrschte. Solcher „Könige" werden aus der Gegend südlich vom Taurus schon manche von den ägyptischen Königen der 18. Dynastie genannt, welche sich, jedenfalls mit Unrecht, rühmen, dieselben unterworfen zu haben (Ed. Meyer, Gesch. des Alterthums, Stuttg. 1884, 263). Seit dem 9. Jahrhundert v. Chr. aber steht der ganze Norden von Mesopotamien bis zur Mündung des Khabur unter assyrischem Einfluß. Schon Tiglat-Pilesar I. (um 1100) hatte seine Eroberungen westwärts bis über den Euphrat ausgedehnt (Schrader, Keilinschr. Bibl., Berlin I, 1889, 33); doch gelang es den kleinen Herrschern in der Nähe des Euphrats, sich wieder selbständig zu machen. Asurnasirhabal dehnte (um 875) seinen Siegeslauf vom Tigris westwärts bis zum Khabur aus (a. a. O. 97). Salmanassar II. unternahm 859 einen Feldzug gegen „die Städte am Beliche" (ebend. 133. 171); auf diese Eroberungen pocht der assyrische Feldherr 4 Kön. 19, 12. Seitdem gibt es westlich von Nineveh bis zum Euphrat hin, namentlich auch in der Landschaft Gozan, assyrische Statthalter und tributpflichtige Fürsten. Es wurden wirksame Mittel angewendet, um das nördliche Mesopotamien in Assyrien einzugliedern. Zeugen davon sind noch heute die Schutthügel am untern Khabur, welche die Reste einer Menge von Ortschaften assyrischer Herkunft bedecken, und welche bei dem heutigen Arban eine Reihe assyrischer Kunstwerke neben Ueberresten ägyptischer Cultur geliefert haben (Layard, Discov. chap. VIII). Das nördliche Mesopotamien blieb von jetzt an in den Völkerverkehr durch den Zwischenhandel gezogen, welcher sich von Aegypten über Babel bis zum Tigris erstreckte, während das südliche Steppenland nur spärlichen Nomaden und schweifendem Wilde zum Aufenthalt diente. Welche Schicksale Mesopotamien nach der Zerstörung des assyrischen Reiches hatte, ist aus Mangel neubabylonischer Geschichtsinschriften nicht bekannt. Im Ganzen blieb Mesopotamien immer ein geographischer, kein politischer

ie einzelnen Bestandtheile desselben unter- bylonischer, achämenidischer, macedoni- ucidischer Herrschaft, und später bildete potamien für Jahrhunderte ein Streit- ischen den ihm benachbarten Fürsten und ern, bis Caracalla es 217 endgültig dem Reiche einverleibte. Seit dem letzten vor- n Jahrhundert hatten sich besonders viele Mesopotamien angesiedelt, so daß auch ühzeitig die Nachricht vom Christenthum wurde (Apg. 2, 9; vgl. Jos. Antt. 12, päter soll der hl. Judas Thaddäus seine eit dorthin ausgedehnt haben. Seit dem undert bestand schon eine Reihe von Bis- im nördlichen Mesopotamien (s. Gams, isc. 437); doch fielen dieselben später rophysitismus anheim, und dieser seiner- g dem Schwert der heranstürmenden Ueber den jetzigen Zustand Mesopota- Carsten Niebuhrs Reise nach Arabien II, 06 ff. (Vgl. Oppert, Expéd. scient. p., Par. 1863, 2 vols.; Ritter, Erd- , § 46 ff.) [Kaulen.]

aim (מִצְרַיִם), der hebräische Name für , ist im A. T. von der Septuaginta und ata da beibehalten, wo es sich um die sche Einordnung seiner Bewohner handelt , 6. 13. 1 Par. 1, 8. 11).

op, auch Maschtotz oder Maschthotz der ausgezeichnetste Verbreiter und Be- s Christenthums in Armenien gegen das 4. und in der ersten Hälfte des 5. Jahr- war der Sohn eines gewissen Wardan zu der armenischen Provinz Taron, erwarb in früher Jugend bedeutende Kenntnisse iechischen Literatur und erlernte außerdem yrische und die persische Sprache. Wegen rachkenntnisse und seiner sonstigen Tüch- d Geschäftsgewandtheit wurde er bald von ihmten armenischen Patriarchen Nerses ßen zum Secretär gewählt und behielt diese s zum Tode desselben. Nachher nahm er den des Chiliarchen Aravan beim armeni- ig Weramschapuh eine Secretärsstelle an, h weil manche Erlasse persisch ausgefertigt ußten. Der königliche Dienst gewährte h bei seinem Streben nach höheren Gütern friedigung, und er entsagte bald (395) hmlichkeiten desselben, begab sich in ein nd bewog auch noch viele Andere zu glei- ritte. Jetzt übte er gegen sich die größte litt Hunger und Durst, nährte sich mit , trug ein härenes Gewand, schlief auf de und brachte seine meiste Zeit mit Gebet, ng und Lesung der heiligen Schrift zu. er in solcher Weise eine hohe Stufe christ- enntniß und Tugendübung erreicht hatte, er sich, für die Christianisirung derjenigen t von Armenien und den angrenzenden zu wirken, welche noch theilweise oder ganz enthum ergeben waren. Zu diesem Zwecke begab er sich zuerst in die Landschaft Goghthn oder Golthn zwischen dem Araxes und der Provinz der Siunier und gewann, indem er seine Lehre mit manchen Wundern bekräftigte und namentlich viele Besessene von den bösen Geistern befreite, die ganze Gegend für's Christenthum. Später setzte er sich mit Nerses' Nachfolger, dem Patriarchen Isaac dem Großen, in engere Verbindung, erfand für die armenische Sprache ein Alphabet (im J. 406) und faßte sogleich den Entschluß, zunächst die heilige Schrift und dann auch andere wichtige Schriften, namentlich die Werke griechischer und syrischer Kirchenschriftsteller sowie griechischer Classiker, in die armenische Sprache zu übersetzen (s. d. Art. Armenische Sprache u. Literatur). Mit vieler Mühe theils von Seiten Mesrops und seiner Schüler, theils von Seiten des Patriarchen Isaac, kam es allmälig dahin, daß durch seine neue Erfindung sowohl die biblischen Schriften als auch eine Menge anderer Werke voll christlicher Unterweisung und Anleitung zu einem gottseligen Leben dem armenischen Volke zugänglich gemacht und dadurch zugleich die früheren im Interesse des Heidenthums und Götzendienstes verfaßten Schriften verdrängt wurden. Zugleich bildete Mesrop mehrere Schüler, die nach seiner Entfernung in seinem Geiste fortwirken konnten, und unter Beihilfe des Patriarchen und des Königs wurden viele Schulen zur Unterweisung der Jugend gegründet.

Nachdem in solcher Weise die nöthigen Vorkehrungen getroffen waren, begab sich Mesrop in Begleitung einiger seiner ausgezeichnetsten Schüler auf neue Missionsreisen. Zuerst besuchte er wieder die Landschaft Golthn, um seinem frühern dortigen Werke neuen Bestand zu geben, ging dann in die Provinz der Siunier und ließ nicht ab mit Lehren und Unterweisen, besonders auch der Jugend, bis er ihnen aus ihrer eigenen Mitte einen Bischof geben konnte in der Person eines frommen Priesters, Namens Ananias, der das empfangene Werk weiterführte. Darauf erfand er auch für die den Armeniern benachbarten Georgier, deren Sprache mit der armenischen verwandt war, eine Buchstabenschrift, oder vielmehr er änderte die bereits erfundene so, daß sie auch für die Sprache der Georgier brauchbar wurde, und begab sich dann in ihr Land, um in ähnlicher Weise, wie in Armenien selbst, die noch vorhandenen Reste des Heidenthums und Götzendienstes auszurotten und wahre christliche Erkenntniß unter dem Volke zu verbreiten. Nachdem er diesen Zweck glücklich erreicht hatte, begab er sich wieder in sein Vaterland zurück, stattete dem Patriarchen Isaac über den Erfolg seiner Thätigkeit Bericht ab und „ging dann wieder umher in all' den Ortschaften und Gegenden des armenischen Landes, die er schon früher geordnet und für Christus gewonnen hatte, um zu wecken, zu erneuern, zu befestigen" (Goriun, deutsch von Welte, 22). Nach Beendigung dieser Arbeit beschloß er, auch in Kleinarmenien, das damals unter dem griechischen Kaiser stand, den christlichen Geist neu zu

beleben, und begab sich zu diesem Behufe zunächst nach Constantinopel, um sich vom Kaiser und vom Patriarchen die nöthigen Vollmachten zu einer erfolgreichen Wirksamkeit geben zu lassen. Als er dieselben erhalten hatte, richtete er auf dem neuen Schauplatz seiner Thätigkeit wiederum, wie anderwärts, sein Hauptabsehen auf Gründung von Schulen und Unterweisung der Jugend und wurde dabei von den weltlichen Machthabern des Landes in aller Weise unterstützt. Bald darauf bekam er durch einen albanischen Priester, Namens Benjamin, Veranlassung, auch den (kaukasischen) Albanern den Segen seiner Wirksamkeit zuzuwenden. Nachdem er von jenem Priester die vom Armenischen abweichenden Laute der albanischen Sprache kennen gelernt hatte, machte er seine Buchstabenschrift auch für diese Sprache brauchbar. Dann verließ er Kleinarmenien, nachdem er den Gemeinden zuvor noch tüchtige Vorsteher aus seinen Schülern gegeben hatte, ging nach Großarmenien zum Patriarchen Isaac und zum König Artasches, der inzwischen unter persischem Einfluß seinem Vater Weramschapuh gefolgt war, gab wiederum Nachricht über die Erfolge seiner Thätigkeit, tröstete und stärkte die Zaghaften und Wankenden und begab sich dann in die Hauptstadt von Albanien, dem heutigen Schirman. Hier begannen Arswagh, der König, und Jeremias, der Bischof des Landes, sogleich, als ihnen Mesrop die Buchstabenschrift zeigte, das Lesen zu lernen, und ließen an verschiedenen Orten Schulen zur Unterweisung der Jugend errichten. Jeremias übersetzte die heilige Schrift in's Albanische, und der König gab in einem Edict unter scharfen Drohungen den Befehl, allen Götzendienst aufzugeben, alle auf ihn bezüglichen Einrichtungen zu zerstören und nach den Lehren und Satzungen des Christenthums zu leben. Nachdem so Alles auf erwünschte Weise geordnet und den Kirchen tüchtige Vorsteher gegeben waren, entfernte sich Mesrop wieder, ging über Georgien, wo er den Glaubenseifer neu anfachte, nach Großarmenien zum Patriarchen Isaac zurück und war fortan in Verbindung mit diesem durch Lehre, Schrift und Beispiel zum Segen der armenischen Kirche thätig. Sein Hauptbestreben ging einerseits auf Reinerhaltung der katholischen Lehre, andererseits auf ihre eifrige Bethätigung im Leben. In ersterer Hinsicht war seine Wachsamkeit wie gegen den Götzendienst, so auch gegen jede Irrlehre gerichtet. Während seines Aufenthaltes in Kleinarmenien z. B. ruhte er nicht, bis der Irrlehrer Barbarianus, der durch kein Mittel mehr zur gesunden Lehre zurückzubringen war, sammt seinem Anhange aus dem Lande vertrieben wurde. Als später in Großarmenien ein gewisser Theodius eine Schrift voll Irrlehren verbreitete, traf ihn das gleiche Schicksal. Andererseits suchte Mesrop überall, wo er auf seinen vielen Missionsreisen thätig war, das Anachoreten- und Mönchsleben zu fördern. Goriun sagt dießfalls, nachdem er zuvor gelegentlich manche einzelne Beispiele angeführt: „Wiederum führte er viele und unzählige Schaaren von Mönchen ein und wies ihnen in bebauten und unbebauten Gegenden, auf Ebenen und Bergen, in Höhlen und Zellen ihre Wohnung an. Diesen zeigte er dann von Zeit zu Zeit an sich selbst ihr Vorbild, indem er einige Schüler aus ihren Klöstern nahm, mit ihnen Berge, Höhlen und Grotten bewohnte, wobei sie die tägliche Nahrung mit Speisen und Kräutern ersetzten und sich so in abschwächenden Entbehrungen übten, hinschauend auf den Trost der apostolischen Worte: „Wenn ich schwach bin wegen Christus, dann werde ich stark," und: „Lieber will ich mich rühmen der Schwäche, damit die Kraft Christi in mir wohne" (a. a. O. 35). Als der Patriarch Isaac im J. 440 starb, sollte Mesrop sein Nachfolger werden. Er war jedoch schwer zur Uebernahme eines solchen Amtes zu bewegen und übernahm es auch in der That nicht in definitiver Weise, sondern nur provisorisch, bis ein Patriarch gewählt sein würde, was aber begreiflich während seines Lebens nicht mehr geschah. Er folgte ohnehin seinem Freunde und Vorgänger nur allzu bald nach. Seine rastlose Thätigkeit, verbunden mit der strengsten Askese, erschöpfte endlich seine Kraft, und er starb schon im folgenden Jahre (441) nach einer kurzen Krankheit, umgeben von seinen Schülern, indem er sitzend mit gen Himmel erhobenen Händen alle Zurückbleibenden und sich selbst der Gnade Gottes empfahl und um Beistand für sie flehte. Während dessen zeigte sich über dem Hause, worin er vollendete, ein weitstrahlendes Licht in Form eines Kreuzes, welches nicht etwa schnell wieder verschwand, sondern noch über der Todtenbahre blieb, bis sie in's Grab gesenkt wurde, so daß die ganze versammelte Volksmenge es sah und viele Ungläubige sich taufen ließen. Die unirte armenische Kirche nennt ihn im Canon der heiligen Messe und feiert sein Fest am 19. Februar.

Mesrop wirkte auch für die Nachwelt segensreich durch seine Schriften. Er verfaßte, wie Goriun sich ausdrückt, „viele klare anmuthige Reden, vielartig durch die Erleuchtung und Kraft der prophetischen Schriften, voll von allem Gewürze des wahren evangelischen Glaubens. Verständlich und leicht faßlich für die Unwissenden und an biblischen Dingen Hangenden, waren sie im Stande, sie zu erwecken und anzutreiben und zu befestigen in der Hoffnung auf die gegebenen Verheißungen" (a. a. O. 34). Sie galten lange Zeit als verloren, haben sich aber höchst wahrscheinlich in Bruchstücken in den dem hl. Gregor dem Erleuchter zugeschriebenen und 1737 zu Constantinopel und 1838 zu Venedig herausgegebenen Reden und Lehren erhalten (vgl. Vetter bei Nirschl, Patrologie III, Mainz 1885, 219 ff.; Uebersetzung der Reden von J. M. Schmid, Regensb. 1872). Es werden ihm auch außer der armenischen Uebersetzung des Neuen Testaments und einem armenischen Euchologium noch viele in den armenischen Kirchenbüchern enthaltene Hymnen (vgl. Avedichean, Sulle correzioni fatte ai libri eccl. armen., Venez. 1868, 5) zugeschrieben,

und eben diese Kirchenbücher rühren in ihrer jetzigen Einrichtung wenigstens der Grundlage nach von ihm und dem Patriarchen Isaac her (Quadro della storia letteraria di Armenia estesa da Mons. Placido Jukias Somal, Venez. 1829, 14 sg.; Quadro delle opere di vari autori anticamente tradotte in armeno, Venez. 1825, 7—9). Ausführlicheres findet sich in der Lebensbeschreibung Mesrops von Gorium, Venedig 1833, deutsch von Welte, Tübingen 1841. [Welte.]

Messalianer, auch Massalianer (Μασσαλιανοί), sonst noch unter den Bezeichnungen Euchiten, Euphemiten, Lampetianer vorkommend, erscheinen um die Mitte des 4. Jahrhunderts in Syrien und Armenien als eine mystisch-fanatische Secte, die sich durch eine schwärmerische träge Frömmigkeit, durch einen krankhaften Hang zum Einsiedlerleben und durch eine einseitige, bloß im Gebete das Heil suchende Asceſe auszeichnete. Diese Secte, in manchen Stücken den Audianern (s. d. Art.) ähnlich, vermied es, aus der katholischen Kirche förmlich auszuscheiden, und hielt den Charakter einer offenen Ketzerei durch sorgsame Verheimlichung ihrer Grundsätze von sich ferne. Da bei ihnen eine aftermystische Neigung zur Einsamkeit und zu einem unklaren Zurückziehen des Menschen in sich selbst oder zu einem schiefen Spiritualismus der vorherrschende Zug war, dieser Zug aber auch in späteren Zeiten bei manchen dem gesunden kirchlichen Leben abgewendeten Richtungen sich wiederfand, so ist es erklärlich, warum diese Secte sich mehrere Jahrhunderte lang nacheinander erhalten konnte und zu verschiedenen Zeiten unter veränderter Gestalt immer wieder auftauchte. Noch im 14. Jahrhundert findet man die Spur der Messalianer wieder bei den griechischen Mönchen, die man wegen ihrer träumerischen Beschaulichkeit die „Ruhenden" oder die „Nabelbeschauer" (ὀμφαλόψυχοι) oder auch Euchiten nannte (s. d. Art. Barlaam), welche der Erzbischof von Thessalonich Gregor Palamas gegen die Angriffe des Mönchs Barlaam eifrig vertheidigte. Den Namen Messalianer leitet man gewöhnlich ab von dem syrisch-chaldäischen Worte צלותא, das Betende bedeutet, dem dann im Griechischen εὐχῆται, εὐχόμενοι entspricht. Epiphanius und Theodoret, die Bekämpfer dieser Secte, haben dieselbe näher beschrieben, und das Concil von Ephesus hat sie verurtheilt. Nach dem Berichte des Epiphanius entstanden die Messalianer um die Zeit des Kaisers Constantius; aber schon vorher gab es eine Art heidnischer Messalianer, die an mehrere Götter glaubten, aber nur Einen Gott unter dem Namen des „Allmächtigen" verehrten, daher auch Euphemiten (Lobende) genannt. Sie bauten Bethäuser, die oft den christlichen Kirchen ähnlich waren, wo sie ihre Lobgesänge auf Gott absangen. Das Gemisch von jüdischen und heidnischen Elementen, welches sie, die weder Christen noch Juden waren, in ihrem Cultus zeigten, machte sie gehässig und setzte sie der Verfolgung der Obrigkeit aus. Viele wurden hingerichtet und dann als Martyrer von ihren Mitbrüdern verehrt, weßhalb diese sich Martyrianer nannten. Einige hießen auch Satanianer, weil sie den Satan als einen fürchterlichen Feind anbeteten, um ihn zu besänftigen. Die neueren Messalianer hatten nach Epiphanius mit den älteren zwar die Sitten gemein, waren aber ohne alle Grundsätze, dem Irrthume verfallen und unter sich durch kein dogmatisches Band fest verbunden; um zu ihnen zu gehören, genügte es, zu sagen, daß man an Christus glaube und der Welt entsagt hätte. Sie liebten, gleichgültig gegen irdisches Besitzthum, das vagirende Leben und schliefen auf den Straßen ohne Unterschied des Geschlechts untereinander; sie streckten die Hände zum Bettel aus, das Fasten kannten sie nicht, von der Würde Christi hatten sie ganz unbestimmte Vorstellungen; dagegen war ihnen das Beten Alles in Allem, das Unterbrechen des Gebetes durch Arbeit war Sünde. Wahrscheinlich hatten sie diesen Mißverstand der Sittenlehre Christi von Mani (s. d. Art.) in Persien eingesogen. Noch umständlicher beschreibt Theodoret (Haer. Fab. 4, 11) den Charakter der Messalianer. Nach diesem Historiker hießen sie auch Enthusiasten, Begeisterte, weil sie durch einen bösen Geist angetrieben würden, den sie für den heiligen Geist hielten, dessen Gegenwart sie sinnlich empfinden wollten. Obschon sie sich nicht von der Gemeinschaft der Kirche getrennt sehen wollten, so galt ihnen doch der Gebrauch der Taufe und der Eucharistie als unnütz und wirkungslos; denn das Gebet allein, lehrten sie, tilge die Sünden und besiege den Teufel, den (nach ihrer Meinung) jeder Mensch von Adam ererbe. Durch das Gebet komme der heilige Geist an dessen Stelle, dieser befreie den Leib von aller Leidenschaft und die Seele von der Neigung zum Bösen, weßhalb von da an weder Fasten noch eine besondere Sittenlehre mehr nöthig sei. Ihr vorgeblicher Geistestrieb, ein Product ihrer unsaubern Einbildungskraft, veranlaßte sie oft, plötzlich aufzuspringen und zu tanzen, um so mit den bösen Geistern in einen Kampf sich einzulassen. Auch rühmten sie sich göttlicher Gesichte und Offenbarungen. Allem Anscheine nach waren die Messalianer verunglückte, laxe Mönche, die aus den manichäischen Grundsätzen sich so viel beilegten, als sie zu einem unthätigen und unsaubern Leben zuträglich glaubten. Mehrere Führer standen an ihrer Spitze, vorzüglich ein gewisser Adelphius, von dem sie auch Adelphianer hießen; andere Häupter waren Bischof Eustathius, Dadoes, Sabbas, Hermas und Simeon. Die Messalianer verbreiteten sich allmälig über ganz Syrien, Pamphylien und Lycaonien. Auf Kirchenversammlungen erließ man Strafgesetze wider sie, in deren Folge sie verjagt und ihre Klöster verbrannt wurden. Theodosius der Jüngere begriff sie 428 unter dem gegen Ketzer erlassenen Gesetze; dessenungeachtet erhielten sie sich bis auf spätere Jahrhunderte, und es ist kein Zweifel, daß sie im 12. Jahrhundert in der Secte der Bogomilen (s. d. Art.) wieder auflebten. [Dür.]

Meßapplication, s. Opfer der Messe.

Meßbuch, ſ. Miſſale.

Meßdiener, ſ. Akoluthen.

Meſſe (Missa) iſt die vorwaltende Bezeichnung des euchariſtiſchen Opfers und ſeiner liturgiſchen Feier, ſowie des Formulars, nach welchem dieſe Feier an den einzelnen Tagen verläuft. 1. Missa in der Bedeutung von chriſtlicher Opferfeier kommt vereinzelt bereits im 2. Jahrhundert vor; ſicher bezeugt iſt der Name bei dem hl. Ambroſius (Ep. 20 und Sermo 25) und in der Peregrinatio Silviae gegen Ausgang des 4. Jahrhunderts. Seit Gregor von Tours und dem hl. Gregor dem Großen iſt Missa die ſtehende und allgemein gebräuchliche Bezeichnung für die Feier des heiligen Opfers geworden. Das Wort iſt nicht von אָשָׁא, noch auch von μύησις oder gar von dem deutſchen mëss, ſondern von mittere abzuleiten und als Subſtantivform ſtatt missio, nicht als Participium, wozu ecclesia, concio, hostia ergänzt werden müßte, zu faſſen. Seine nächſte Bedeutung iſt Entlaſſung einer Verſammlung, die auf Grund einer amtlichen Berufung zuſammengetreten iſt und darum, wie die rechtlichen Formen im ſtaatlichen und bürgerlichen Leben des römiſchen Volkes es forderten, auch amtlich, mit einer gewiſſen Feierlichkeit geſchloſſen und aufgehoben werden muß. So wurden von Alters her die Verſammlungen des Senats und der Comitien mit einer eigenen Entlaſſungsformel beendigt. Ein ähnliches Verfahren mußte ſich bei den gottesdienſtlichen Verſammlungen der römiſchen Kirche um ſo mehr geltend machen, da, ſolange die Katechumenatspraxis in Uebung war, die Katechumenen jenen nur bis zur Leſung der heiligen Bücher und bis zu dem daran ſich anſchließenden Lehrvortrag beiwohnen durften; es war daher nothwendig, dieſelben vor Beginn der eigentlichen Opferhandlung durch Zuruf des amtirenden Diacons zu entlaſſen. Durch eine zweite Entlaſſung mußte gleicherweiſe am Schluſſe der heiligen Handlung den Gläubigen die Erlaubniß, ſich zu entfernen, ertheilt werden. Die Bezeichnung Entlaſſung ging dann als Name auf den Theil des Gottesdienſtes, deſſen Abſchluß mit jenem Missa est angekündigt wurde, und von dem Theil weiterhin auf die geſammte heilige Handlung über; ſo gewann das Abstractum Missa, ähnlich den liturgiſchen Namen Collecta, Processio, Statio, einen der Anſchauung des Volkes entſprechenden concreten Gehalt und verlor in der Folge ſeine Grundbedeutung bis dahin, daß es, zumal in der Form der Mehrzahl (Missae), Bezeichnung für den öffentlichen Gottesdienſt überhaupt, für das feierliche Stundengebet und für einzelne Theile desſelben wurde. Neben den Missae matutinae und Missae vespertinae, der Matutin und Veſper, werden bei Caſſian und in der Regel des hl. Benedict ſelbſt die Leſungen des canoniſchen Officiums Meſſen genannt. Da das heilige Opfer das Hauptmoment der Feſtfeier überhaupt bildet, ſo lag es nahe, daß, wie es vom frühen Mittelalter an geſchah, auch der Feſt- und Feiertag ſelbſt mit Missa bezeichnet wurde; da weiterhin zu den Hauptfeſten, zumal zu Kirchweih- und Patrociniumsfeſten, das Volk von allen Seiten zuſammenſtrömte und infolge deſſen an ſolchen Tagen frühzeitig Jahrmärkte angeſetzt wurden, ſo ging der Name Meſſe auf die Abhaltung des Jahrmarktes ſelbſt über; bezeugt iſt Meſſe in dieſer mercantilen Bedeutung ſeit dem 14. Jahrhundert. — Die Erklärung von Missa im Sinne von Zuſendung, Darbringung, Hingebung (transmissio), ſo daß es ſowohl die Emporſendung der Gebete der Gläubigen zu Gott, als auch die Darbringung des durch die Conſecration auf dem Altare gegenwärtig gewordenen, auf denſelben herabgeſandten verklärten Gottmenſchen vor der göttlichen Majeſtät bezeichne, ſowie im Sinne von dimissio (= remissio peccatorum, Nachlaß der Sünden und Sündenſtrafen), iſt etymologiſch und hiſtoriſch nicht wohl begründet. Dasſelbe muß von der Erklärung gelten, welche das Senden auf die Beiträge zu den Agapen oder auf die Vertheilung der Eulogien bezieht, wie auch von derjenigen, welche das Stammwort mittere im Sinne von Verrichten auffaßt, wonach Missa, entſprechend dem λειτουργία, einfachhin die Amtsverrichtung, Amt (althochdeutſch ambaht) bezeichnen ſoll. Neuerdings wurde Missa mit Schilo und Siloe (= missus) in Verbindung gebracht und dahin erklärt, daß damit die Opferfeier als die Handlung bezeichnet würde, in welcher die Opferſendung Chriſti ſich erneuert, den mitopfernden Gläubigen die Entlaſſung von Sünden und Sündenſtrafen gewährt und dieſer Nachlaß am Schluß der Feier durch Ite missa est feierlich angekündigt wird.

2. Die Einſetzung und erſte Feier der heiligen Meſſe wurde von Chriſtus bei dem letzten Paſſahmahl vollzogen, zu deſſen Ritus damals ſicherlich das große Hallel (Pſ. 112—117) gehörte. Die Andeutungen der heiligen Schrift geben keine ſichere Auskunft, ob der Herr Brod und Wein unmittelbar nach einander, oder ſchon im Verlauf des Mahles das Brod und dann am Schluſſe des Hallel den Kelch conſecrirt habe, nachdem er vorher den Jüngern die Weiſung gegeben, daß alle von dem einen conſecrirten Brode eſſen und aus dem einen conſecrirten Kelche trinken ſollten. Jedenfalls ging der zweifachen Conſecration der erſte Theil des Hallel voraus, ſo daß die Feier der heiligen Euchariſtie im Cönaculum durch Lob- und Dankgebet eingeleitet wurde; an die Conſecration ſchloß ſich ſodann das Brodbrechen und die Austheilung beider conſecrirten Subſtanzen an die Jünger (die Communion) an. Die Apoſtel begingen die euchariſtiſche Feier gemäß dem Auftrage des Herrn und im Anſchluß an die von ihm vorgezeichnete Ordnung. Als Beſtandtheile derſelben ſind im Neuen Teſtamente erwähnt: die Schriftleſung und der Lehrvortrag der Apoſtel (Apg. 2, 42; 20, 7. 1 Theſſ. 5, 27. Col. 4, 16. 1 Tim. 4, 13), der Pſalmengeſang (Apg. 2, 46 f. Eph. 5, 19 ff.), Bitt- und Dankgebet (Apg. 2, 42.

1 Tim. 2, 1 ff.), die Darbringung von Brod und Wein (Offertorium), sowie anderer Gaben für das gemeinsame Liebesmahl und zur Unterstützung der Armen (Apg. 2, 46. 1 Cor. 10, 16; 11, 20 ff.; 16, 2), die Consecration unter Danksagung (εὐχαριστία) und Segnung als Gedächtnißfeier des Todes des Herrn, das Brechen des Brodes und die Communion (Apg. 2, 42. 46; 20, 7. 1 Cor. 10, 16 ff.; 11, 20 ff.). Es sind dieß die Hauptbestandtheile der Meßfeier, welche schon in Jerusalem vor der Zerstreuung der Apostel in alle Welt in Gebrauch standen und von allen Aposteln nach ihrer Zerstreuung festgehalten wurden, die darum auch in den verschiedenen Liturgien, welche sich in der Folge ausbildeten, als das aus der Urliturgie überkommene, gemeinschaftliche Erbgut gleichmäßig bewahrt sind. Wie die Entwicklung der Meßfeier von der apostolischen Zeit an bis zu der Ausgestaltung der mannigfaltigen Liturgien im 4. und 5. Jahrhundert sich im Einzelnen vollzog, wird kaum klarzustellen sein. Sicherlich haben schon die Apostel selber in den von ihnen gegründeten und geleiteten Kirchen dieser Feier eine den örtlichen Verhältnissen und dem Charakter des Volkes entsprechende Gestalt gegeben, so daß eine Verschiedenheit schon in der apostolischen Zeit obwalten mußte. Die Weiterbildung, Bereicherung und Ausgestaltung der Meßfeier auf der apostolischen Grundlage ging dann durch die Bischöfe allmälig vor sich. Die Uebung derjenigen Kirchen, welche von Anfang an in größerem Ansehen standen oder frühzeitig zu größerer Bedeutung gelangten, war für die von ihnen ausgegangenen und ihnen unterstellten Kirchen maßgebend; so bildete sich in den Patriarchalsprengeln und durch ganze Kirchenprovinzen ein einheitlicher Gebrauch aus, und es entstanden die verschiedenen Liturgien, welche als althergebrachte und berechtigte in Geltung waren, als der Kirche öffentliche Anerkennung und volle Freiheit gewährt wurde. Diese mannigfaltigen Meßliturgien vereinigen sich nach ihrem Haupttypus nach zu zwei Stämmen, dem der orientalischen und dem der abendländischen Kirche. Die älteste, im achten Buch der apostolischen Constitutionen vollständig erhaltene morgenländische Liturgie ist die schon sehr ausgedehnte clementinische, welche mit dem Berichte Justins über die Feier der Eucharistie im Einklange steht. Ob dieselbe die ursprünglich apostolische Liturgie wiedergibt und während der drei ersten Jahrhunderte in der Kirche allgemein befolgt wurde, so daß sich erst im 4. Jahrhundert aus ihr die Liturgien der einzelnen Kirchenprovinzen entwickelten, muß dahingestellt bleiben. Unter letzteren sind die wichtigeren die des hl. Apostels Jacobus, welche dem Sprengel von Jerusalem eigen war, die von Alexandrien, deren erste Fassung dem hl. Marcus zugeschrieben wird, die der Kirche von Constantinopel, welche durch den hl. Basilius und den hl. Johannes Chrysostomus reformirt wurde und in der griechischen Kirche die weiteste Verbreitung fand, die armenische des hl. Gregor Illuminator, die syro-chaldäische der hll. Addäus (Thaddäus) und Maris. (Vgl. d. Art. Liturgien oben S. 17 ff.) — Im Abendlande behauptete von Alters her die römische Liturgie den Vorrang; neben ihr waren die sog. mozarabische, die gallicanische und die ambrosianische auf engere Gebiete beschränkt. Welche Entwicklung die vom hl. Petrus in Rom gegründete Liturgie durch die ersten Jahrhunderte hin erfahren hat, oder ob auch hier die clementinische Liturgie befolgt und von Papst Damasus durch vollständige Umbildung erst zu der fortan geltenden römischen Liturgie umgestaltet wurde, wird eine wohl nicht zu lösende Frage bleiben. Sicher ist, daß die zur Zeit des Papstes Damasus I. bestehende Meßordnung durch die Päpste Leo I., Gelasius und Vigilius Reformen erfuhr. Sodann hat Papst Gregor der Große, wie sein Biograph, der Diacon Johannes (2, 17), berichtet, „den gelasianischen Meßcodex in Ein Buch zusammengedrängt, wobei er Vieles ausgelassen, Weniges geändert, Einiges für die Erläuterung der evangelischen Lesestücke hinzugethan". Die Präfationen und die auf das Kirchenjahr bezüglichen Zusätze im Canon wurden auf eine geringe Zahl beschränkt; im Canon wurden die Worte diesque nostros etc. und nach demselben das Gebet des Herrn mit dem Embolismus eingefügt. Die römische Liturgie kam in der Gestalt, welche ihr zur Zeit Gregors I. gegeben worden war, allmälig im ganzen Abendlande in Aufnahme; nur in der mailändischen Kirche blieb der ambrosianische und in der Corporis-Christi-Kapelle zu Toledo der mozarabische Ritus bestehen. Die Liturgien der älteren Orden sind trotz kleiner Verschiedenheiten einfach gregorianisch. Nach Gregor dem Großen hat die römische Meßordnung eine beträchtliche Aenderung nicht mehr erfahren; nur das Staffelgebet, das Glaubensbekenntniß, die Stillgebete zur Opferung mit Ausnahme der Secrete, einige die Communion einleitenden und begleitenden Gebete, das Schlußgebet Placeat mit der Ertheilung des Segens und endlich der Prolog des Johannes-Evangeliums sind erst im Verlaufe des Mittelalters in den Ordo aufgenommen worden. Die von dem heiligen Papst Pius V. durchgeführte Reform des Missale (1568) hatte nicht den Zweck, den gregorianischen Ritus abzuändern, sondern ihn unter Berücksichtigung und Erhaltung der jüngeren Zusätze, welche durch allgemeine Aufnahme rechtlich befestigt erschienen, wiederherzustellen. Der Zuwachs an Messen, welche neue Feste mit sich brachten, hat nur die Formulare gemehrt, in der Meßordnung selbst aber keinerlei Aenderung veranlaßt.

3. Die Gebete und Cerimonien, welche bei jeder Meßfeier wiederkehren und kaum einen Wechsel erfahren, hat das Missale in dem Ordo Missae und Canon Missae als ein stehendes Formular zusammengestellt. In dasselbe werden an den einzelnen Tagen und Anlässen die diesen eigenen Gebete und Lesungen eingeschaltet, wie dieß in den

verſchiedenen Theilen des Miſſale vorgeſehen iſt. Dadurch entſteht ein Wechſel in den Meßformularen und in der Meßfeier ſelbſt. Dem Tagesofficium entſprechen die Missae de Tempore, welche ſich nach dem Verlaufe des Kirchenjahres richten, und die Missae de Sanctis, bezw. de Festis, welche den einfallenden Feſten eigen ſind. Diejenigen Meſſen, deren Formular einem beſondern Anliegen (votum) einſchließlich der Fürbitte für die Verſtorbenen Rechnung trägt, nennt die Liturgik Missae votivae, und zwar Missae votivae privatae, wenn es ſich um ein privates, und Missae votivae solemnes, wenn es ſich um ein öffentliches Anliegen handelt. Sofern das heilige Opfer in Gegenwart der pflichtmäßig zum Gottesdienſte verſammelten Gemeinde (daher der Name σύναξις, collecta) und mit deren Theilnahme (durch Geſang der dem Chor zufallenden Theile, vor Alters auch durch Oblation und Communion) gefeiert wird, heißt die Feier Missa publica, bei kirchlichen Corporationen Missa conventualis im Gegenſatz zu der Missa privata (auch Missa quotidiana), welche der Prieſter ohne Geſang und äußere Solemnität, gewiſſermaßen als private Uebung, lieſt. Im Alterthum nahmen die einer Kirche angehörigen Prieſter insgeſammt durch Concelebration mit dem eigentlichen Celebranten an der Feier einer und derſelben Meſſe thätigen Antheil, wie auch die übrigen Cleriker je nach ihrer Weiheſtufe mitbetheiligt waren. Die Concelebration mehrerer Prieſter wurde im Verlaufe des Mittelalters immer ſeltener (vgl. S. Thom. Aq. Summa theol. 3, 82, 2); nach der geltenden Disciplin iſt dieſelbe einzig noch bei der Ertheilung der Prieſter- und der Biſchofsweihe zuläſſig und vorgeſchrieben. Von jener Betheiligung des geſammten Clerus an der Feier des heiligen Opfers hat ſich die Forderung erhalten, daß zur Missa solemnis wenigſtens Diacon und Subdiacon concurriren müſſen und eine größere äußere Solemnität (Geſang, Incenſation, größere Zahl von Altarkerzen) eintritt. Die Meſſe, welche mit Geſang des Prieſters und des Chores, aber ohne Betheiligung von Diacon und Subdiacon gefeiert wird, die Missa cantata, iſt als Erſatz der Missa solemnis zu betrachten und nimmt an einzelnen Vorrechten derſelben theil. Die Celebration der heiligen Meſſe ohne jegliche Aſſiſtenz, die Missa solitaria, unterſagte bereits das Concil von Mainz vom Jahre 813; das Verbot wurde auf verſchiedenen Synoden erneuert und auf einen weitern Umkreis ausgedehnt. Ein viel gerügter Mißbrauch im Mittelalter waren die Missae bifaciatae, trifaciatae etc., welche in der Weiſe gehalten wurden, daß derſelbe Celebrant, um mehrere Intentionen zu perſolviren, zwei oder mehrere Meßformulare unmittelbar nach einander vom Introitus bis zum Canon vollſtändig las, den Canon aber mit der Conſecration nur einmal anſchloß. Die Recitation der ganzen Meſſe ohne Oblation, Conſecration und Communion, die ſog. Missa sicca, ſcheint im Mittelalter eine beliebte Andachtsübung geweſen zu ſein, welche dann als Erſatz für die wirkliche Meßfeier galt, wenn dieſe nicht zu ermöglichen war, wie bei Beerdigungen und Copulationen am Nachmittag (ſ. Durandus, Rat. 4, 1, 33), bei Seefahrten, wo das Schwanken des Schiffes die Celebration nicht zuließ (Missa nautica), dann auch bei öffentlichen Jagden (Missa venatoria). In einzelnen Klöſtern war es den Geiſtlichen als Pflicht auferlegt, nach der Conventualmeſſe die Missa sicca als private Andachtsübung in den Zellen zu halten. — In der abendländiſchen Kirche wird am Charfreitage und in der morgenländiſchen an allen Tagen der Faſtenzeit außer Samstags und Sonntags die Meſſe nicht gefeiert, ſondern nur die von der vorhergehenden Meſſe her aufbewahrte Euchariſtie von dem Celebranten nach einem feierlichen Ritus genoſſen; da dieſer aus einzelnen Theilen der Meßliturgie zuſammengeſetzt und derſelben ähnlich geſtaltet iſt, ſo wird dieſe Feier Missa praesanctificatorum, λειτουργία τῶν προηγιασμένων, genannt; die trullaniſche Synode (692) kennt dieſelbe und ihren Namen als althergekommlich.

4. Die Eintheilung der Meßfeier in Missa catechumenorum und Missa fidelium iſt durch die altchriſtliche Arcandisciplin veranlaßt und damit hiſtoriſch berechtigt. Angedeutet iſt dieſelbe in der Bemerkung des hl. Auguſtinus (Sermo 49, 8): Ecce post sermonem fit missa [= dimissio] catechumenis: manebunt fideles. Dieſe Unterſcheidung findet ſich auch bei den mittelalterlichen Theologen Alexander von Hales, Albert dem Großen und Durandus; letzterer hebt hervor: Missae officium in duas principaliter dividitur partes, videlicet in Missam catechumenorum et Missam fidelium. Missa catechumenorum ab Introitu usque post Offertorium, ... Missa vero fidelium est ab Offertorio usque ad Postcommunionem (Rat. 4, 1, 45 sqq.). Dieſelben ſehen gleichwohl im Allgemeinen von dieſer Theilung wie von der hiſtoriſchen Auffaſſung der Liturgie überhaupt ab und gliedern im Intereſſe der myſtiſchen Deutung die heilige Handlung in vier oder ſieben Hauptabſchnitte und dieſe wieder in zahlreiche Unterabtheilungen ab. Durandus (l. c. 50) führt auch die an 1 Tim. 2, 1 ſich anſchließenden vier Theile der Reihe nach auf: a. Obsecratio (welche vom Eingang bis zur Secret reicht), b. Oratio (bis zum Pater noster), c. Postulatio (bis zur Communion) und d. Gratiarum actio (die Nachübungen bis zum Schluß enthaltend). Obwohl jene Zweitheilung eine rechtliche oder disciplinäre Bedeutung nicht mehr hat, ſo erſcheint ſie doch auch liturgiſch und rituell durchaus gerechtfertigt. In allen Liturgien hat nämlich die Meßfeier in ihrem erſten Theile durch die Lectionen, welche neben der gemeinſamen Gebetsübung beſonders hervortreten, einen vorwaltend didactiſchen Charakter. Infolge deſſen bildet derſelbe die Vorfeier der Gläubigenmeſſe und kann darum auch

füglich „Vormesse“ genannt werden. Zur eigentlichen Opferfeier steht sie in demselben Verhältniß, wie im Leben unseres Herrn die Lehrthätigkeit zur Aufopferung am Kreuze. Die liturgische Anerkennung dieser Theilung ist noch jetzt in der feierlichen Pontificalmesse ausgesprochen, indem nämlich der Bischof, abgesehen von dem Staffelgebet und der Incensation des Altares, die Meßliturgie bis zum Offertorium auf seinem Throne (seiner Cathedra), jedoch die eigentliche Opferhandlung selbst bis zum Schlußsegen, wie jeder Priester, am Altare vornimmt. — Die Gläubigenmesse (Missa fidelium) setzt sich, ihrem Wesen entsprechend, aus zwei Haupttheilen, dem Opferact (Consecration) und dem Opfermahl (Communion), zusammen; dem ersten dieser Theile geht naturgemäß die Zurüstung der Opfergaben, das Offertorium mit den Opferungsgebeten voran. Fassen wir dieses als einen selbständigen, wenn auch untergeordneten Theil auf, so ergibt sich folgende Gliederung der Missa fidelium: a. die Opferung, b. die Consecration und c. die Communion, woran sich als Schlußtheil d. die Gebete und Uebungen anschließen, welche die Messe zu Ende führen.

5. Die Heiligkeit der Handlung verlangt, daß der Celebrant von schwerer Sünde, Censuren und Irregularitäten frei sei; durch positive kirchliche Vorschrift ist aus Ehrerbietung gegen das heilige Sacrament das jejunium naturale gefordert, und mit Rücksicht auf die für die Opferfeier vorgesehene Tageszeit ist verlangt, daß der Priester das der Nachtzeit angehörende Officium (Matutin und Laudes) vor der Celebration persolvirt habe. Der nähern Vorbereitung dient das betrachtende Gebet, sowie die Bestimmung des Willens, das heilige Opfer zu vollziehen und dessen Früchte in einer bestimmten Absicht (Intention im engern Sinne) aufzuopfern. Als mündliche Vorbereitungsgebete gibt das Missale fünf unter einer Antiphon zusammengefaßte Psalmen mit sieben Orationen an die Hand, von welchen sechs um den Gnadenbeistand des heiligen Geistes flehen. Um Irrungen und Störungen bei der heiligen Handlung vorzubeugen, hat der Celebrant weiterhin das betreffende Meßformular durchzusehen. Die Handwaschung soll neben der natürlichen Decenz auch als symbolische Handlung die innere Verfassung, nämlich das Verlangen fördern, das Opfergebet und den Opferact rein und makellos zu vollziehen. Nachdem sodann der Kelch zugerüstet ist, legt der Celebrant die heiligen Gewänder an. Ist für die liturgischen Handlungen überhaupt eine eigene Cultkleidung gefordert, die den Priester als den Diener Christi und Verwalter der Heilsgeheimnisse darstellt, so muß für die im strengsten Sinne priesterliche Handlung, für die Meßfeier, um so mehr eine eigene Gewandung erwartet werden. Die symbolisch-ascetische Bedeutung dieser Gewandstücke ist in den einzelnen Orationen ausgedrückt, welche der Priester und mit unerheblichen Aenderungen auch der Bischof zu sprechen hat, während er dieselben anlegt. Da die symbolische Auffassung mehrfachen Erklärungen Raum gibt, so kann es nicht befremden, daß das Pontificale den einzelnen Gewändern mit specieller Beziehung auf die ihnen entsprechenden Weihestufen eine Deutung gibt, welche von der Auffassung der Missalorationen mehrfach abweicht. Zu der Meßkleidung gehören zunächst die linnenen Paramente: 1. das Humerale (amictus, s. d. Art. Amict I, 739), welches als „Helm des Heiles“ zunächst auf das Haupt gelegt und dann auf den Nacken herabgelassen wird; 2. das bis auf die Füße reichende Oberkleid mit anschließenden Aermeln, nach der Farbe Albe genannt, welches an die Reinigung im Blute Christi und an das himmlische Feierkleid mahnt (s. d. Art. Albe I, 404); 3. der Gürtel (cingulum), zunächst veranlaßt durch das praktische Bedürfniß, die Albe aufzuschürzen, wird unter der Bitte angelegt, daß der Celebrant geistig mit Lauterkeit und Enthaltsamkeit gegürtet werde (s. d. Art. III, 366). Die Farbe der nach den vorgenannten Stücken anzulegenden Paramente, für welche der bevorzugte Stoff Seide ist, soll dem Officium oder Anliegen entsprechen, welchem das Meßformular eigen ist (s. d. Art. Farben, liturgische IV, 1229); es sind dieß 4. der Manipel, eine am linken Arm zu tragende Binde, ehemals ein Schweißtuch, das die Arbeiten und Mühen symbolisirt und auf deren Lohn hinweist (s. d. Art. VIII, 614); 5. die Stola (s. d. Art.), die Anfangs ein bloßes Ornament war, dann das Amtskleid des Diacons und Priesters wurde, an das im Paradiese verlorene Kleid der Unsterblichkeit erinnert und auf die Freude der Ewigkeit hinweist; endlich 6. die Casel, welche in den Rubriken nach ihrer bis zum Ausgang des Mittelalters gebräuchlichen Form casula, planeta, vom Volk aber schlechthin Meßgewand genannt wird, weil dieses Parament nur bei der Meßfeier gebraucht wird und vor allen anderen Stücken am meisten in die Augen fällt; dieselbe gilt als Symbol des Joches des Herrn, welches der Priester laut der Oration so tragen will, daß er des Herrn Gnade gewinne (s. d. Art. Casula II, 2044). — Auf dem Gange zum Altare wie auch nach der Feier auf dem Rückwege hat der Celebrant das Haupt bedeckt (der Bischof bei der feierlichen Pontificalhandlung mit der Mitra, der Priester mit dem Biret; die Mitglieder der alten Orden mit dem Amict bezw. der durch das Amict verhüllten Kapuze) und trägt, wenn ihm nicht Ministranten zur Seite stehen, den Kelch selber. Nachdem er denselben auf dem Altare bereitgestellt und das Missale aufgeschlagen hat, beginnt er vor den Stufen des Altars stehend die heilige Feier.

6. I. Die Missa catechumenorum, Vormesse. — Die einleitenden Gebete, welche in der Volkssprache Stufen- oder Staffelgebet genannt werden, weil der Celebrant sie vor den Altarstufen spricht, tragen in den Rubriken den Namen Confessio, entsprechend ihrem ältesten und hauptsächlichen Bestandtheil, dem Schuldbekenntniß. In der ältern Zeit verrichtete der Celebrant, während

der Chor den Introitus ſang, vor den Altarſtufen außer dem Sündenbekenntniß ſtille Gebete. Seit dem 11. Jahrhundert betet er abwechſelnd mit dem Miniſtranten den 42. Pſalm (Judica). Das Verlangen des flüchtigen David nach dem Heiligthum und ſeine Zuverſicht, daß er erhört werde, wird hier durch die dem Pſalm entnommene Antiphon Introibo ad altare Dei zu dem chriſtlichen Heiligthum, der Opferſtätte und der Feier des heiligen Opfers in Beziehung gebracht. In den Temporalmeſſen der Paſſionszeit und in den Requiemsmeſſen fällt der Pſalm aus, und es wird die Antiphon allein geſprochen. Vordem wurde dieſer Pſalm bald in der Sacriſtei, bald auf dem Wege zum Altare recitirt; die Meßordnung der Dominicaner, Karthäuſer, Carmeliten und des ambroſianiſchen Ritus zeichnet noch jetzt nur einige Pſalmverſe vor. Ein Schuldbekenntniß bei dem Beginn der Meßfeier kennen alle Liturgien. Es ſoll dasſelbe in Verbindung mit der gegenſeitigen Fürbitte als Sacramentale die bei der heiligen Feier betheiligten Perſonen reinigen und heiligen; es wird daher zunächſt vom Celebranten und dann auch von den Miniſtranten geſprochen und nach der wechſelſeitigen Fürſprache mit dem Gebet um Sündennachlaß (absolutio) geſchloſſen, das der Celebrant allein ſpricht und mit dem Kreuzzeichen bekräftigt. Die tiefe Verbeugung (im Orient die Proſtration) während der Recitation, ſowie das Schlagen an die Bruſt bei dem dreimaligen Bekenntniſſe der eigenen Verſchuldung ſind der natürliche Ausdruck der Reue und der Bußgeſinnung (ſ. d. Art. Confiteor III, 882). Dem zuverſichtlichen Vertrauen, Erhörung zu finden, geben die Verſikel und die beiden Stillgebete Ausdruck, welche durch jene eingeleitet werden, und welche der Celebrant beim Aufſteigen zum Altare und bei der Ankunft an demſelben ſpricht, um für ſich vollkommene Reinigung von aller Sündenmakel zu erflehen. Das Staffelgebet mit dieſen Orationen iſt die letzte Vorbereitung des Prieſters und hat als ſolche einen mehr privaten Charakter, der ſich auch in der Recitationsweiſe, ſowie darin kundgibt, daß der Chor während deſſen bereits den Introitus ſingt. Der Altarkuß, welcher an die zweite Oration ſich anſchließt, iſt zunächſt durch die Hinweiſung auf die im Altare ruhenden Reliquien veranlaßt, ſtellt ſich aber gleichfalls als ſelbſtändiger Act der Verehrung des Altares und Chriſti dar, den der Altar repräſentirt (ſ. d. Art. Kuß). Seit dem 12. Jahrhundert iſt es Gebrauch geworden, in der feierlichen Meſſe unmittelbar nach dem Staffelgebet den Altar zu incenſiren. Dieſer Ritus erſcheint als eine gedrängte Wiederholung oder Erneuerung der Incenſation, welche bei der Einweihung des Altars ſo bedeutungsvoll als Weihehandlung hervortritt. Wie jene wird dieſelbe auch hier über der ganzen Fläche der Altarmenſa, zuerſt über die Rückſeite, dann über die vordere Kante, zu beiden Seiten und dem Unterbau (stipes) entlang vorgenommen als eine Luſtration, eine neue Segnung des Altars und weiterhin auch des Celebranten. Da die Incenſation nur in der feierlichen Meſſe eintritt, ſo hat ſie vorwiegend den Zweck, die Feierlichkeit zu erhöhen; die weitere Bedeutung eines ſymboliſchen Actes der Verehrung und Anbetung iſt nicht ausgeſchloſſen.

7. Den ſpeciellen Eingang bildet die Pſalmodie mit der Tagesoration, zwiſchen welche der Reſponſoriengeſang des Kyrie eleison und die große Doxologie eingeſchoben ſind. Die Pſalmodie wird durch einen meiſt den Pſalmen angehörigen Text eingeleitet, welcher auch in der Weiſe des Vortrages durch den Chor als Antiphon ſich darſtellt. Die Bezeichnung Introitus, welche dieſe Antiphon im Miſſale trägt (in der ambroſianiſchen Liturgie heißt ſie Ingressa), deutet darauf hin, daß der Geſang derſelben ſowie des dazu gehörigen Pſalmes vor Alters den feierlichen Zug des Celebranten aus der Sacriſtei zum Altar begleitete und daß damit die Feier der Meſſe begann; daher bezeichnen ſich auch jetzt noch der Celebrant und die Miniſtranten bei der Recitation dieſer Antiphon mit dem Kreuzzeichen. Nach dem Eingangsworte des Introitus werden auch die einzelnen Meßformulare und weiterhin ausgezeichnete liturgiſche Tage des Kirchenjahres benannt. Von dem im Alterthum ſich daran anſchließenden ausgedehnten Pſalmengeſang iſt durch Kürzung des Meßordo nur noch ein Vers mit der Doxologie und der wiederholten Antiphon geblieben. Die Einführung dieſes Einganges in die Meßliturgie wird dem Papſt Cölestin (geſt. 432) zugeſchrieben. Bis zu ſeiner Zeit ſcheinen die bibliſchen Leſungen die Meßfeier eröffnet zu haben (ſ. d. Art. Introitus VI, 837). Die Meſſe des Charſamstags und der Pfingſtvigil wird durch die feierliche Waſſerweihe eingeleitet; ein Introitus hat infolgedeſſen in dieſen beiden Meſſen keine Stelle; die der Pfingſtvigil hat einen eigenen Introitus nur dann, wenn ſie privatim und von der Weihehandlung getrennt celebrirt wird.

Mit dem Rufe Kyrie eleison reſpondirte gemäß der Liturgie der apoſtoliſchen Conſtitutionen das Volk zu den Gebeten über die Katechumenen; der Bittruf blieb in Uebung, als infolge der geänderten Disciplin jene Fürbitten wegfielen. Zur Zeit Gregors des Großen ſcheint abwechſelnd Kyrie eleison, Christe eleison geſungen und die neunmalige Anrufung ſtehend geworden zu ſein. In der Folge iſt der dreimalige Bittruf an jede der drei göttlichen Perſonen gerichtet. Die mittelalterlichen Liturgiker gaben zu dieſer Neunzahl mehrfache myſtiſche Deutungen. Die Recitation des Kyrie fällt wie die anderen Geſangſtücke zunächſt dem Chore zu und hat verſchiedene, nach dem Feſtcharakter wechſelnde Sangesweiſen; der Celebrant hat jedoch auch für ſich ſtill dieſe Stücke zu ſprechen; nur in der feierlichen Meſſe, welche an die Litanei des Charſamstags und der Pfingſtvigil ſich anſchließt, recitirt der Celebrant das Kyrie nicht. Näheres ſ. in d. Art. Kyrie eleison VII, 1269.

Die nach ihrem Eingang Gloria und englischer Lobgesang (hymnus angelicus) genannte große Doxologie (s. d. Art.) in den festlichen Messen zu recitiren, war seit Gregor dem Großen ein Vorrecht der Bischöfe; nur am Osterfeste war dieß auch den Priestern erlaubt; seit dem Ausgang des 11. Jahrhunderts aber wird ohne Rücksicht auf den Rang des Celebranten das Gloria regelmäßig an allen festlichen Tagen gesprochen, in deren Matutin das Te Deum recitirt wird. Alte Rubricisten haben die hierfür geltende Regel in den Vers gefaßt:

Non est Glo. sine Te: sine Te non dicitur Ite.

Bis zur Revision des Missale durch Pius V. wurden vielfach, wie in den Introitus und das Kyrie, so auch in das Gloria Tropen eingeschaltet; in letzterem scheinen solche an den Marienfesten allgemein üblich gewesen zu sein. Die Particular-Missalien vor Pius V. führen die mit Lobsprüchen auf die seligste Jungfrau erweiterte Doxologie unter der Bezeichnung Gloria de Domina in den marianischen Messen auf. Bei der Recension des Missale durch Pius V. wurden von den früher üblichen acht Intonationen zum Gloria nur vier beibehalten.

Seinen Abschluß findet der Introitus in der Oration, welche dem Tagesofficium oder der betreffenden Messe eigen ist; ihr Name Collecte (collecta = collectio), welcher in frühester Zeit auch der gesammten Meßfeier beigelegt wurde und später auf die kurz gefaßten Orationen überhaupt überging, ist geschichtlich darin begründet, daß in der Kirche des Alterthums die Versammlung der Gläubigen zum Gottesdienst, sei es vor dem Auszuge (processio) aus dem Versammlungsort zu der für die Feier bestimmten Kirche (statio), sei es nach der Ankunft in dieser, mit der Oration eröffnet, das Gebet über die versammelten Gläubigen (oratio ad collectam, i. e. super populum collectum) gesprochen wurde (s. d. Art. Collecten III, 603). Der Name wird auch durch die kurze Fassung des Gebetes, sowie daraus erklärt, daß die Anliegen der Gläubigen vereinigt in der Collecte Gott vorgetragen werden. An sich hat die Messe nur eine Collecte; ein einfallendes Fest und der Charakter der kirchlichen Zeit veranlassen jedoch, daß, wie im canonischen Officium, weitere Orationen (Commemorationen) eingelegt werden, die dann in Unterordnung unter die Tagescollecte zu einer Gruppe und durch eine gemeinschaftliche Schlußformel gewissermaßen zu einem einzigen Gebete vereint werden. Durch ihre prägnante Kürze, ihren symmetrischen, durchweg in einer zweigliedrigen Periode (Motiv der Bitte und Bitte selbst) durchgeführten Bau und den charakteristischen Inhalt sind dieselben Meisterwerke liturgischer Diction. Die Ansprache ist an den Vater, selten an den Sohn, nie an den heiligen Geist oder die allerheiligste Dreifaltigkeit, noch auch an die Heiligen gerichtet. Der Schluß, welcher durch den Context modificirt wird, gestaltet sich doxologisch zu einem Lobpreis der allerheiligsten Dreifaltigkeit. Die begleitende Handlung ist der Kuß des Altares zur Vereinigung des Priesters mit Christus, welche durch den mit ausgebreiteten Händen gesprochenen Segenswunsch Dominus vobiscum (s. d. Art.; in der bischöflichen Messe Pax vobis) der Gemeinde mitgetheilt wird, und die mit lautem Oremus an diese gerichtete Aufforderung, in das Gebet des Priesters einzustimmen, sowie das als Gebetshaltung des höchsten Alterthums in den Oranten der Katakombenbilder bezeugte Emporheben der Hände und zum Schluß das Zusammenlegen derselben wie zur Bekräftigung des vertrauensvollen Gebetes. An Bußtagen wird der Aufforderung Oremus der Zuruf Flectamus genua vorangeschickt als Mahnung, durch körperliche Verdemüthigung das Gebet wirksamer zu machen.

8. Die Lesungen aus der heiligen Schrift folgen unmittelbar auf das gemeinschaftliche Gebet; sie bilden den Haupttheil der Missa catechumenorum und geben in Verbindung mit dem an dieselben sich anschließenden Lehrvortrag dieser einen wesentlich didactischen Charakter. Die für die Gläubigen wie für die Neulinge im Glauben, die Katechumenen, zur Stärkung im Glauben und zur Förderung des christlichen Lebens nothwendige Belehrung geht naturgemäß der eigentlichen Opferhandlung voran. In dem regelmäßigen Verlauf der Meßfeier wird zunächst in einem der heiligen Schrift mit Ausschluß der Evangelien entnommenen Abschnitt die Heilsbotschaft verlesen, welche durch die Vorläufer und Diener des Herrn ergangen ist. Dieselbe wird unter Angabe des biblischen Buches, dem sie angehört, als Lectio angekündigt und, da sie meist aus den Sendschreiben der Apostel gezogen ist, Epistel genannt; das Alterthum nannte sie Apostolus, weil durchweg in der Liturgie der Sonntage, wie noch jetzt, die Briefe des hl. Paulus zum Vortrag kamen. An einzelnen Tagen hat das Missale zwei, an den Quatembersamstagen, den für die Ordination bestimmten Tagen, sechs Lectionen, zwischen denen die einzelnen Weihegrade ertheilt werden. Die Lectionen werden ohne besondere Feierlichkeit im einfachen Recitationston vorgetragen. Weitere Ausführungen bieten die Artt. Lectionen (VII, 1595) und Apostolus (I, 1152). Auf den Vortrag des Lectors respondirte der Chor bis zum 5. Jahrhundert mit einem Psalm, Psalmus responsorius, Cantus responsorius und einfach Responsorium genannt, der mit dem Festgegenstande oder der Bedeutung der Festzeit im Einklang stand und auf die Verkündigung des Evangeliums überleitete. Dieser Gesangtheil wurde dann, als sich eine Kürzung der Liturgie als nothwendig erwies, auf zwei Verse beschränkt und behielt fortan den Namen Graduale (s. d. Art.), weil der Vorsänger (Cantor) den ihm zufallenden Text auf oder vor den Stufen des Ambo vortrug, oder auch weil die Recitation den Gang des Lectors von dem Ambo zum Celebranten und den Gang des Diacons vom Altare zum Ambo begleitete. In der Septuagesimal-

und Faſtenzeit wird an den liturgiſch ausgezeichneten Tagen, nämlich am Sonntag, Montag, Mittwoch und Freitag, und an den Feſten, ſowie ſtets in den Requiemsmeſſen das Graduale durch eine größere Zahl von Pſalmverſen, den Tractus, erweitert. Dieſer ſtellt ſich als Buß- und Trauergeſang dar; ſeinen Namen gab ihm die Weiſe des Vortrags, der, ohne durch antiphonirenden Chorgeſang unterbrochen zu werden, in einem Zuge (uno tractu) vor ſich geht. An den Sonntagen und Feſten der freien Zeit des Kirchenjahres (per annum) wird an das Graduale ein Pſalmvers angeſchloſſen, der mit doppeltem Alleluja anhebt und in einem Alleluja ausklingt (versus allelujaticus) und der Feſtſtimmung auch in ſeiner Sangesweiſe Ausdruck gibt. In der Oſterzeit (tempus paschale) fällt das Graduale fort, und es tritt zu dem feſtlichen Alleluja-Verſe ein zweiter, in Alleluja ausklingender Vers hinzu; dieſe zwei, von vierfachem Alleluja umſchloſſenen Verſe heißen das öſterliche oder größere Alleluja. (Vgl. d. Artt. Alleluja-Geſang I, 551, und Graduale V, 981.) Im Mittelalter erfuhr das Graduale der Feſte eine Ausdehnung dadurch, daß dem textloſen Neuma, der Jubilatio, in welcher der Chor die Schlußſilbe des Alleluja jubilirend weiterführte, ein rhythmiſcher Text (Sequentia) untergelegt wurde. Von dieſen Sequenzen, welche in den einzelnen Kirchen bis zu einer kaum zu überſehenden Zahl ſich mehrten, ſind durch Pius V. in das römiſche Miſſale nur fünf (an Oſtern, Pfingſten, Frohnleichnam, am Freitag der Schmerzen Mariä und im Requiem) aufgenommen worden. Der Name Graduale ging dann auch als Titel auf das Buch über, das die Geſangſtücke mit ihren Singweiſen enthält, welche bei der Meßfeier von dem Chor vorzutragen ſind. Die Recitation der den Evangelien entnommenen und einfach Evangelium genannten Pericope iſt ſowohl durch den Auftrag und Segen, welcher dem Lector ertheilt wird, durch die Recitationsweiſe, den Weihegrad des Lectors (Diacon), durch ſeine und der Gläubigen Haltung, durch die Verehrung, welche dem heiligen Texte mit der Incenſation, dem Kreuzzeichen und dem Kuſſe erwieſen wird, ſowie durch den Gebrauch brennender Kerzen ausgezeichnet. (S. die ſpeciellen Angaben in d. Artt. Lectionen VII, 1594, und Evangelium IV, 1048.) — Die durch den Pfarrgottesdienſt an Sonn- und Feiertagen nach der Recitation des Evangeliums geforderten Uebungen, wie Verkündigungen, Predigt und Fürbitten, werden in Ritualien und Synodalbeſtimmungen Pronaus genannt, wohl aus dem Grunde, weil ſie nicht vom Altare aus, ſondern im Schiffe der Kirche, dem den Gläubigen zugewieſenen Raum, gehalten werden.

9. Das nicäno-conſtantinopolitaniſche Symbolum (Credo) wurde im Orient ſpäteſtens im Anfang des 6. Jahrhunderts, in Spanien zufolge einer Beſtimmung des dritten Concils von Toledo (589), in den beiden folgenden Jahrhunderten in Gallien und dann in Deutſchland in die Liturgie der Meſſe aufgenommen, in Rom durch Papſt Benedict VIII. (1014) eingeführt oder doch wieder eingeführt. Als Bekenntniß des Glaubens erwächst es gewiſſermaßen aus dem Evangelium und ſchließt den didactiſchen Theil der heiligen Meſſe ab. In der ambroſianiſchen Liturgie hat es ſeine Stellung vor der Präfation, in der mozarabiſchen nach dem Pater noster. Der römiſchen Meßordnung zufolge wird daſſelbe an den Sonntagen ſowie an denjenigen Feſten geſprochen, deren Geheimniß im Credo erwähnt iſt, oder die in näherer Beziehung zur Verkündigung des Glaubens ſtehen, ſodann bei einzelnen Feſtlichkeiten bloß wegen des feſtlichen Charakters. (S. d. Artt. Credo III, 1182, und Glaubensbekenntniß V, 679.)

10. II. Die Missa fidelium, die Opferfeier. Die Feier des heiligen Opfers, welches in der Conſecration vollzogen wird und in dem Opfermahl, der Communion, ſeinen Abſchluß findet, fordert eine Darbringung und Zurüſtung der Opfergaben, Brod und Wein, wodurch dieſe zu Opferelementen beſtimmt werden; dieſe Oblation (Opferung) bildet den erſten Theil der Missa fidelium; der zweite umfaßt die Conſecrationsfeier (Canon, Stillmeſſe), der dritte das Opfermahl (Communion); einige Nachübungen bilden den Schluß. Die Oblation wird, ähnlich dem Eingang der Katechumenenmeſſe, umſchloſſen von der Pſalmodie und einem der Collecte entſprechenden Gebete, der Secret; neben und zwiſchen dieſen Gebetsgliedern vollzieht ſich die Darbringung der Elemente durch die Handlungen und ſtillen Gebetsübungen des Celebranten. Die Pſalmodie iſt ſeit dem 13. Jahrhundert auf einen Vers beſchränkt, welchen der Celebrant ſofort, nachdem er als Einleitung zur Secret Dominus vobiscum und Oremus geſprochen hat, ſelber recitirt und der Chor während der Oblation ſingt; daher der Name Offertorium. Der Wortlaut und die Singweiſe ſtellen daſſelbe als eine Antiphon dar, welche, ähnlich dem Introitus, ſich der Idee des Feſtes oder der Zeit des Kirchenjahres anſchließt. Dieſer Vers iſt durchweg der heiligen Schrift und in den älteren Meßformularen den Pſalmen entnommen. Ein mehrgliedriges, reſponſorienartiges Offertorium iſt der Requiemsmeſſe eigen geblieben. Die Gebete, welche zur Oblation des Brodes und Weines geſprochen werden, waren dem römiſchen Ritus noch zur Zeit Innocenz' III. (geſt. 1216) fremd; zur Zeit Clemens' VI. (geſt. 1352) aber ſind ſie zu Rom im Gebrauch. Einzelne, wie das Veni sanctificator und das Suscipe sancta Trinitas, finden ſich im 11. Jahrhundert in mehreren Kirchen vor. Ebenſo war auch der Ritus der Oblation nach Kirchen verſchieden. Die Recenſion des Miſſale durch Pius V. gab dieſem Theile der Meßfeier eine feſte, ſtehende Form, um derentwillen derſelbe auch im Gegenſatz zum eigentlichen Canon der Meſſe der „kleine Canon“ genannt wird. In dem den Dominicanern eigenen

Ritus findet, wie es früher vielerorts gebräuchlich war, die Zurüstung der Opfermaterie gleich nach dem Staffelgebet statt, und es wird nach dem Offertorium Brod und Wein in einer einzigen Oblation mit dem Gebete Suscipe sancta Trinitas offerirt. Seitdem die Darbringung von Brod und Wein seitens der Gläubigen außer Uebung gekommen ist, wird das für die Meßfeier zu verwendende Weizenbrod in Gestalt kleiner dünner Scheiben (Hostien) eigens bereitet. Schon im 12. Jahrhundert scheinen diese im Abendlande die Gestalt großer oder kleiner Münzen gehabt zu haben und mit einem religiösen Zeichen, dem Bilde oder Namen Christi, ausgestattet gewesen zu sein, wie es noch jetzt durch einen rechtskräftigen Gebrauch gefordert ist. Das Opferbrod wird auf einer flachen, den Kelch deckenden Schale (Patene), welche einzig zur Behandlung der Hostie bestimmt ist, zum Altare gebracht, sodann nach der Recitation des Offertoriums durch ein die Opferintention des Priesters ausdrückendes Gebet offerirt und unter Zeichnung eines Kreuzes auf das Corporale niedergelegt. Die Patene selbst wird dann bis zur Brechung der consecrirten Hostie beseitigt. Wein und Wasser werden in kleinen Behältern (urceoli, ampullae) dargereicht; das erforderliche Quantum Wein gießt ohne begleitende Oration der Celebrant, in der feierlichen Messe aber der Diacon in den Kelch; das Gebet bei der Beimischung des Wassers, welche in der feierlichen Messe der Subdiacon vornimmt, erfleht für die durch das Wasser symbolisch bezeichnete Menschennatur, d. i. für den Celebranten und die Communicanten, das consortium divinae naturae (2 Petr. 1, 4). Das Oblationsgebet, welches in der feierlichen Messe zugleich mit dem Celebranten auch der Diacon spricht, fleht Gott an, daß er die im Kelch enthaltene Oblation wohlgefällig aufnehme und den zur Opferfeier Versammelten sowie der ganzen Welt zum Segen gereichen lasse. Zu den materiellen Opferelementen muß jedoch als geistige Opfergabe noch die Selbstopferung des Priesters und der Gläubigen hinzutreten. Diese wird in der Oration In spiritu humilitatis förmlich ausgesprochen, und sogleich wird die nächste Zurüstung der zu consecrirenden Materien dadurch beendigt, daß über beide Elemente durch das Gebetswort und das Kreuzzeichen der Segen Gottes erfleht wird. In der feierlichen Messe tritt sodann die Incensation ein als Gebetsopfer, als Segnung der Opfergaben, als Lustration des Altars und aller an dem heiligen Opfer Betheiligten. Die Handwaschung (s. d. Art.), zunächst veranlaßt durch die persönliche Entgegennahme der Opfergaben seitens des Celebranten im Alterthum, und der dieselbe begleitende Psalm ist Ausdruck, Mahnung und zugleich Gebet, daß der Celebrant makellos das heilige Opfer feiere. Die an die allerheiligste Dreifaltigkeit gerichtete Oration Suscipe sancta Trinitas, die im Wortlaute wie auch durch die Haltung des Celebranten als ebenso dringliches wie vertrauensvolles Gebet sich darstellt, faßt die vorhergehenden Bitten um gnädige Aufnahme zusammen und spricht die Intention des eucharistischen Opfers speciell aus: dasselbe wird gefeiert als mystische Erneuerung des Leidens, der Auferstehung und Himmelfahrt unseres Herrn, zu Ehren der Heiligen und endlich zu unserem eigenen Heile. Schließlich wird die beim Beginne der Oblation an die Gläubigen durch Oremus gerichtete Mahnung zu gemeinsamem Gebete in der Aufforderung Orate fratres erneuert; die Gläubigen entsprechen durch die Ministranten derselben mit dem Gebete Suscipiat. Sofort schließt der Celebrant die dem Meßformular eigene, sowie die durch einfallende Commemorationen veranlaßten Secreten an, welche eine der Tagesfeier entsprechende Gnade als Opferfrucht zum Gegenstande haben; ihrer Zahl und Reihenfolge nach stehen sie im Einklang mit den Collecten. Die Secret, so genannt von der Weise der Recitation, war bis in's Mittelalter hinein das einzige rituell vorgesehene Oblationsgebet; im Sacramentar Gregors des Großen heißt sie Oratio super oblata.

11. Die Präfation. Wie die Gebete zur Oblation durch den Gebetsgruß Dominus vobiscum und die Aufforderung Oremus mit erhobener Stimme oder im Gesangston eingeleitet werden, so klingen sie auch in einer laut gesprochenen oder gesungenen Schlußformel aus, zu welcher die Gemeinde mit Amen zustimmend antwortet. Diese Worte bilden die Ueberleitung auf die Acclamationen Sursum corda, Gratias agamus und die entsprechenden Antworten der Gläubigen, womit das Dankgebet anhebt, das wahrscheinlich von Papst Damasus I. oder um seine Zeit zu dem Feste und der Festzeit in Beziehung gebracht und zu einem vom Canon getrennten Gebetsgliede, zur Präfation (Vorwort und Eingang des Canon), ausgestaltet wurde. Während die griechische und die orientalischen Liturgien nur eine Präfation haben, erhielt im Abendlande allmälig jede Festmesse eine eigene, so daß im sog. Sacramentarium Leonianum die Zahl sich auf 267 beläuft. In der ambrosianischen und mozarabischen Liturgie behielt jede Messe eine eigene Präfation; auch in verschiedenen Kirchen des römischen Ritus finden sich bis in's 12. Jahrhundert noch zahlreiche Präfationen, obgleich in Rom selbst seit Gregor dem Großen nur 9 oder 10 im liturgischen Gebrauche geblieben waren. Diesen aus dem Alterthum überlieferten Präfationen wurde gegen Ende des 11. Jahrhunderts, wahrscheinlich auf der Synode von Piacenza (1095) zur Erflehung der Fürsprache der seligsten Jungfrau für den ersten Kreuzzug, die marianische beigefügt, so daß das Missale seitdem 11 Präfationen besitzt: 1. In Nativitate Domini; 2. In Epiphania Domini; 3. In Quadragesima; 4. De Passione et de s. Cruce; 5. In Paschate; 6. In Ascensione Domini; 7. In Pentecoste; 8. In Festo SS. Trinitatis; 9. In Festis et Missis votivis B. Mariae V.; 10. In Festis Apostolorum und 11. In Festis et Feriis per an-

num, welche auch Praefatio communis genannt wird. Die rubricale Bezeichnung Praefatio solemnis und Praefatio ferialis bezieht ſich auf die Sangesweiſe; den an Geſangfiguren reichern feſtlichen Cantus, welcher neben dieſen beiden Weiſen beſtand, hat die pianiſche Recenſion des Miſſale fallen laſſen, einzelne Kirchen und Diöceſen aber haben ſich denſelben erhalten. Dem allgemeinen, oben unter 11 erwähnten Formular, nach welchem das Dankgebet ohne Hervorhebung eines beſondern in der Feſtfeier gebotenen Momentes dem Vater durch Chriſtus (per Christum Dominum nostrum) dargebracht wird, geben die Rubriken die entſprechende Bezeichnung Praefatio communis; ihr älterer Titel Praefatio quotidiana weiſt in Uebereinſtimmung mit der Aufſchrift In Festis et Feriis per annum und der dieſer beigegebenen rubricalen Beſtimmung darauf hin, daß ſie in allen Meſſen zu ſprechen iſt, für welche weder durch die Feſtzeit noch durch ein einfallendes Feſt eine eigene Präfation gefordert wird; an den Sonntagen, welche nicht in einer beſondern Feſtzeit ſtehen, iſt ſtatt der Praefatio communis erſt ſeit 1759 jene von der allerheiligſten Dreifaltigkeit vorgeſchrieben. Dadurch, daß die Dankſagung, welche der Bedeutung des Feſtes oder der Feſtzeit entſpricht, in prägnanter Faſſung in dieſes allgemeine Formular eingeſchaltet und zum Theil unter Verdrängung ſeines Satzbaues weiter entwickelt wurde, ſind die den Feſten und Feſtzeiten eigenen Präfationen ausgeſtaltet worden. Die Präfation wird, da ſie auch Gebet der Gläubigen iſt, im Geſangton und in der Leſemeſſe mit lauter Stimme vorgetragen; der Aufforderung Sursum corda und der Aeußerung des Dankes entſpricht das Erheben der Hände, wie das vorübergehende Falten derſelben zum Schluſſe des Zurufs Gratias agamus die Anbetung auch nach Außen kundgibt. — Das Schlußglied der Präfation vereinigt den Celebranten und die verſammelten Gläubigen mit den himmliſchen Heerſchaaren, welche Gottes Majeſtät unaufhörlich preiſen (Iſ. 6, 2 ff.), und leitet das Trisagium (hymnus seraphicus, in der Präfation ſelbſt hymnus gloriae Domini genannt) ein, welches der Celebrant halblaut ſpricht, während ſofort der Chor es in feierlichem Geſange recitirt. Das dreimalige Sanctus mit dem erſten Hosanna, das der Celebrant in gebeugter Haltung und mit gefalteten Händen ſpricht, gilt dem dreieinigen Gott; das Benedictus mit dem zweiten Hosanna, das der Celebrant aufrecht ſtehend betet und der Chor erſt nach der Wandlung anſtimmen ſoll (Caerem. Episc. 1, 8, 70 sq.), iſt an den Gottmenſchen gerichtet, der im Himmel thront und in der bald folgenden Conſecration als Opferlamm gegenwärtig wird. Daß der Celebrant bei den Schlußworten über ſich das Zeichen des Kreuzes macht, iſt durch den Schluß des Oblationsactes oder durch den unmittelbar folgenden Eingang in den Conſecrations-Canon motivirt.

12. Der Theil der Liturgie, welcher von dem Sanctus und dem Gebete des Herrn begrenzt wird, trägt den Namen Canon (Regel, Norm; ſ. d. Art.); er umſchließt die eigentliche Opferfeier; die in denſelben enthaltenen Gebete und Handlungen ſind das ganze Jahr hindurch ſtehend, jedem Wechſel und mit Ausnahme weniger Worte dem Einfluß der kirchlichen Zeit und der einzelnen Feſte entzogen. Er iſt die unveränderliche Form der Opferhandlung in jeder Meſſe, möge dieſe ſtill oder mit größtmöglicher äußerer Feier begangen werden, und weiterhin der älteſte Beſtandtheil der Meßliturgie, der ſeit Gregor I. keinerlei Umgeſtaltung erfahren hat. Derſelbe beſteht, der Erklärung des Tridentinums gemäß, cum ex ipsis Domini verbis tum ex Apostolorum traditionibus ac sanctorum quoque Pontificum piis institutionibus (Sess. XXII, De Sacrif. Missae cap. 4). Wie und durch wen er allmälig ſeine feſte Geſtalt gewonnen hat, wird kaum nachzuweiſen ſein. Denſelben hat der Celebrant allein und zwar als Stillgebet (daher die deutſche Bezeichnung Stillmeſſe) zu ſprechen. Obgleich die Gebete die ganze Gemeinde berückſichtigen, wird derſelbe weder durch den die gemeinſamen Gebete ſonſt einleitenden Zuruf Oremus eröffnet, noch auch durch irgend einen Verkehr mit den anweſenden Gläubigen unterbrochen; dem Volke iſt einzig am Schluſſe ein zuſtimmendes Amen zugewieſen. Dieſe Momente deuten alle darauf hin, daß der Vollzug des Canons dem Prieſter allein zukommt und ausſchließlich prieſterliche, im ſtrengſten Sinne liturgiſche Handlung iſt; dieſe Bedeutung legt ihm auch der Name Actio bei. Die ſtille Recitation ſteht weiterhin mit dem tiefen, unbegreiflichen, unausſprechlichen Geheimniß, das ſich hier vollzieht, im Einklang und iſt zugleich für die Gläubigen Mahnung, in Ehrfurcht und Sammlung an der heiligen Feier theilzunehmen. In den einzelnen Gebeten iſt da, wo auf die Opfergaben ſpeciell hingewieſen wird, über dieſe das Kreuzzeichen zu machen, und zwar ſeit Innocenz III. im Ganzen 25mal. Vor der Conſecration ſollen dieſe Zeichen die Opfergaben weihen und heiligen; nach der Conſecration haben ſie, wenn auch nicht ausſchließlich, doch zunächſt die ſignificative Bedeutung, daß das Opfer der Meſſe die Erneuerung des Opfers am Kreuze ſei (ſ. d. Art. Transsubstantiatio). — Der Canon hat vor wie nach der Conſecration je drei Orationen, welche eigens geſchloſſen werden und ſo als ſelbſtändige Theile ſich darſtellen; im Miſſale ſelbſt tritt dieſe Gliederung allerdings infolge der eingefügten Rubriken und der dadurch modificirten Interpunction für das Auge weniger klar hervor. — Die erſte dreigliederige Oration, welche durch den Eingang Te igitur ſich enge an die Anrede in der Präfation anſchließt, geht dahin, daß Gott das Opfer wohlgefällig annehmen und ſegnen wolle. Im erſten Gliede werden als diejenigen, denen das heilige Opfer zunächſt zum Heile gereichen ſolle, bezeichnet: die Kirche im Allgemeinen und ihre Repräſentanten, der Papſt und der Diöceſanbiſchof, welche eigens genannt werden, ſowie im weitern

mkreis alle rechtgläubigen Biſchöfe und Verkün-
ger des Glaubens, d. i. die übrigen Oberhirten.
as zweite Glied, das ſich als Parentheſe in den
atzbau der Oration einfügt, das ſog. Memento
ir die Lebenden, iſt Fürbitte für ſolche Perſonen,
ren der Prieſter namentlich zu gedenken veran-
ßt iſt, ſowie für diejenigen, welche durch ihre An-
eſenheit und Mitfeier, ſei es als Concelebranten
der infolge der Darbringung von Opfergaben,
n der heiligen Feier näher betheiligt ſind. Die
amentliche Bezeichnung der einzelnen Gläubigen,
elche in dem Texte vorgeſehen iſt, erinnert an die
itte des Alterthums, an dieſer Stelle aus den
iptychen die Namen derjenigen zu verleſen, deren
i dem heiligen Opfer beſonders gedacht werden
llte. Die Participien Communicantes et vene-
ntes im Eingang des dritten Gebetsgliedes ver-
nden dieſes nach der einen Anſicht mit dem vor-
rgehenden Supplices rogamus und offerimus
nd begründen die eben ausgeſprochenen allum-
ſſenden Gebete durch den Hinweis auf die Ge-
einſchaft der Heiligen. Nach der andern Anſicht
ber, welche ſich auf den Sprachgebrauch der Vul-
ata beruft, ſtehen die Participialformen als Prä-
icat ſtatt des verbum finitum (vgl. Röm. 12, 6 ff.).
s werden neben der ſeligſten Jungfrau die hei-
gen Apoſtel, mit Ausnahme des hl. Matthias,
r erſt nach der Conſecration genannt wird, und
ölf Martyrer namentlich aufgeführt, welche in
om infolge ihrer Würde und nahen Beziehung zu
r heiligen Stadt der höchſten Verehrung ſich er-
euten. Die Ueberſchrift Infra actionem (= infra
anonem) iſt bloßes Merkzeichen, daß an einzel-
n Tagen hier wenige, der Feſtfeier entſprechende
Worte einzuſchalten ſind. Bis zur Recognition
s Miſſale durch Pius V. ſtand dieſer Vermerk
icht im Texte des Canons, ſondern nur in dem
ormular der betreffenden Tage und nach der Prä-
ation über dem einzulegenden Texte.

Die zweite Oration nimmt mit dem zurück-
eifenden igitur die im Beginne der erſten Ora-
on ausgeſprochene Bitte um wohlgefällige Auf-
ahme des Opfers wieder auf und bezeichnet im
Worte und in der begleitenden Handlung (Aus-
reckung der Hände über die Oblaten) das Opfer
ls unſer Sühnopfer, um deſſentwillen Gott uns
enieden den Frieden verleihen, uns vor der Hölle
ewahren und den Auserwählten beigeſellen wolle.
– Die dritte Oration führt die Bitte um gnädige
nnahme des Opfers weiter dahin aus, daß die
u conſecrirenden Subſtanzen in jedem Betracht
eſegnet und in das Fleiſch und das Blut unſeres
errn verwandelt werden.

Die Conſecration. Das letzte Gebet endigt
icht, wie zu erwarten wäre, mit der doxologiſchen
chlußform; es ſchließt ſich vielmehr der Bericht
ber die Einſetzung der Euchariſtie, mit Qui pridie
eginnend, wie ein einfaches hiſtoriſches Referat
uf das Engſte an. Der Celebrant vollzieht in dem-
lben dadurch, daß er, als Organ Chriſti und die
erſon Chriſti darſtellend, den Einſetzungsact aus
der Vergangenheit in die Gegenwart verſetzt und die von Chriſtus geſprochenen Worte nicht bloß historice, ſondern auch assertive wiederholt, den Act der Conſecration; als Organ und Stellvertreter Chriſti nimmt er darum auch die einzelnen Handlungen genau ſo vor, wie Chriſtus ſie verrichtet hat. Nach jeder der beiden Conſecrationen macht er auch ſofort einen Act der Anbetung durch Kniebeugung und erhebt die conſecrirte Geſtalt, damit die Gläubigen ihre Anbetung darbringen. Die Elevation der heiligen Hoſtie und das zur Anbetung mahnende Schellenzeichen iſt durch die Häreſie Berengars veranlaßt und ſeit jener Zeit allgemeiner Gebrauch im Abendlande; die Elevation des Kelches iſt ſeit dem 14. Jahrhundert hinzugetreten. Die griechiſche Kirche hat einen Elevationsritus kurz vor der Communion.

Die erſte Oration nach der Conſecration beſteht gleichfalls aus drei Gliedern, beginnend mit Unde et memores, Supra quae und Supplices. Im Anſchluſſe an die Weiſung des Herrn, daß die Opferfeier zu ſeinem Gedächtniſſe gehalten werden ſolle, hebt das erſte Glied hervor, daß dieß reine, heilige und makelloſe Opfer des Lebensbrodes und des Kelches des Heiles zum Gedächtniſſe des Leidens, der Auferſtehung und der Himmelfahrt des Herrn Gott dargebracht wird; im zweiten Gliede ſchließt ſich die Bitte an, er wolle dasſelbe aus unſeren Händen als unſer Opfer gnädig annehmen, wie er auch die vorbildlichen Opfer Abels, Abrahams und Melchiſedechs aufgenommen habe, und im dritten Gliede folgt die Bitte, daß er dieſe Oblation „durch ſeinen heiligen Engel", worunter der heilige Geiſt wird verſtanden werden müſſen, auf dem himmliſchen Altare darbringen laſſe, auf daß alle, welche an dieſem Altare (am Opfermahle) theilnehmen, die Fülle des Segens erlangen (ſ. d. Art. Epikleſis). — Von der heiligen Feier ſoll auch jenen Dienern Gottes Gnade zu theil werden, welche bereits aus dieſem Leben abgeſchieden ſind; für ſie betet der Celebrant in der zweiten Oration, dem ſog. Memento für die Verſtorbenen. Bis in's 12. Jahrhundert wurden an dieſer Stelle die Namen der Verſtorbenen, für die der Prieſter eigens beten und opfern ſollte, aus einem Verzeichniſſe abgeleſen; ein namentliches Gedenken Einzelner iſt auch jetzt noch in dem Text der Oration angezeigt. — Nachdem der Prieſter aller gedacht hat, welche in das heilige Opfer empfohlen waren, darf er auch ſeiner eigenen Bedürfniſſe gedenken; für ſich und diejenigen, welche bei der Celebration als Mitcelebranten oder Miniſtranten näher betheiligt ſind, fleht er in der dritten Oration im Vertrauen auf Gottes Erbarmung um einen Antheil an der Seligkeit der heiligen Apoſtel und Martyrer, indem er ſich demüthig als Sünder bekennt, der nicht auf ſein eigenes Verdienſt vertraut. Von den Heiligen werden neben dem heiligen Täufer Johannes ſieben Martyrer mit Einſchluß des Apoſtels Matthias und ebenſoviele heilige Frauen genannt, deren Namen alle zu Rom in hoher Verehrung

ſtanden. Hier wie vor der Conſecration werden nur Martyrer aufgeführt; dieß erklärt ſich daher, daß der Canon ſeine feſte Geſtalt angenommen hatte, bevor den Bekennern die liturgiſche Verehrung zuerkannt wurde. Die kurze Segensformel, in welche die Schlußworte der Oration zunächſt übergehen, dürfte von dem Gebrauche herrühren, an dieſer Stelle die Eulogien und andere Naturerzeugniſſe für den Gebrauch der Gläubigen zu ſegnen, wie noch jetzt am Gründonnerstage an dieſer Stelle die Weihe des Krankenöles eingeſchaltet wird. Durch Chriſtus ſtrömt den Menſchen aller Segen zu; durch ihn wird auch dem Vater und dem heiligen Geiſte alle Ehre und Verherrlichung zu theil; dieß ſprechen die Schlußworte des Canon aus, bei welchen der Prieſter die beiden Geſtalten in die Höhe hebt (die ſogen. kleine Elevation), indem er ſo durch eine ſymboliſche Handlung ausdrückt, was die Worte des Textes in Form einer Doxologie enthalten. Das Stillgebet wird ſodann laut und feierlich mit den letzten Worten des gewöhnlichen Orationsſchluſſes beendigt, wozu das Volk einhellig mit Amen einſtimmt.

13. Der letzte Theil der Meßfeier umfaßt die entferntere und nähere Vorbereitung auf den Genuß des allerheiligſten Sacramentes und den Act der Communion. Die Vorbereitung hebt nach der Aufforderung zum gemeinſamen Gebete (Oremus) mit dem Vaterunſer an, welches, dieſer Aufforderung entſprechend, vom Prieſter laut geſprochen wird. Dasſelbe ſteht in allen Liturgien zwiſchen der Conſecration und der Communion, und zwar bald vor, bald nach der Brodbrechung; in der römiſchen Liturgie hat Gregor I. es unmittelbar an den Schluß des Canon angereiht. Die Einleitungsworte, welche der Anſchauung des Alterthums gemäß die Recitation desſelben als ein Wagniß bezeichnen, zu dem einzig der Auftrag des Herrn berechtigen kann, ſind in der Faſſung, wie ſie im Miſſale ſtehen, bereits zur Zeit des hl. Cyprian bekannt. Die letzte Bitte wird von dem Volke durch den Miniſtranten oder den Chor geſprochen, welches dadurch auch ſeinerſeits dem Gebete des Celebranten zuſtimmt, und ſodann in dem vom Prieſter ſtill, nur am Charfreitag laut recitirten Embolismus (Zuſatz, Erweiterung; ſ. d. Art. Embolismus IV, 439), der in die Zeit vor Gregor I. hinaufreicht, weiter entfaltet. Während desſelben hält der Celebrant die bis dahin beſeitigte Patene bereit, um die heilige Hoſtie zum Zwecke der Brechung damit aufzunehmen und danach die einzelnen Stücke auf dieſelbe niederzulegen. Die Brechung der Hoſtie wird während des laut geſprochenen Schluſſes des Embolismus vorgenommen. Sie iſt zunächſt eine Nachahmung deſſen, was Chriſtus bei dem letzten Abendmahle gethan hat, ſymboliſirt weiterhin ſeinen Opfertod und muß vor Allem wie beim letzten Abendmahle als Ankündigung und Zurüſtung des Opfermahles aufgefaßt werden. Sie findet ſich als hervorragender Ritus, deſſen Name zur Bezeichnung der ganzen Meßfeier (Brodbrechung [ſ. d. Art.], fractio panis, κλάσις τοῦ ἄρτου) diente, in allen Liturgien. Die Theilung der heiligen Hoſtie in drei Theile hat ihre geſchichtliche Begründung darin, daß im Alterthum ein Theil der conſecrirten Opfergaben zur Communion des Celebranten und der Miniſtranten, der andere zur Communion der Gläubigen diente und ein dritter von dem Biſchof an die Filialkirchen zum Zeichen der Glaubensgemeinſchaft überſandt wurde. Mit der dritten kleinen Partikel werden unter dem Friedenswunſche Pax Domini sit semper vobiscum drei Kreuzzeichen über den Kelch gezeichnet, und es wird die Partikel dann mit dem heiligen Blut vereinigt. Dieſe Vermiſchung der heiligen Species, deren Sonderung für das Opfer gefordert iſt, erinnert ſymboliſch daran, daß die Trennung von Fleiſch und Blut nur eine myſtiſche iſt, das verklärte Fleiſch und Blut aber untrennbar vereinigt ſind. Der begleitende Gebetsſpruch bezeichnet dieſe Vermiſchung als commixtio et consecratio; die Worte ſind entweder im concreten Sinne gleich commixtum et consecratum zu faſſen, oder consecratio bezeichnet einfach den vorübergehenden Act der Vermiſchung, inſofern dadurch die conſecrirten Geſtalten in ein neues Sein, in ein neues Verhältniß geſetzt werden, und zwar mit Rückſicht auf das accipere, auf den Genuß des heiligen Sacramentes.

Die nähere Vorbereitung auf die Communion beginnt der Celebrant damit, daß er im Hinblick auf das in der gebrochenen Hoſtie dargeſtellte Opferlamm und auf den bevorſtehenden Genuß desſelben in der dreimaligen Anrufung Agnus Dei, welche Papſt Sergius I. (687—701) als Chorgeſang zur Begleitung der Brechung der Hoſtie in den Meßritus eingefügt haben ſoll, um Erbarmen und um Frieden, in den Requiemsmeſſen dagegen um die ewige Ruhe der Verſtorbenen fleht. Die Bitte um Frieden, welche bereits im Embolismus, dann in dem Segenswunſch Pax Domini und im Agnus Dei-Gebete ihren Ausdruck fand, entfaltet ſich in dem folgenden Stillgebete (der ſog. Oratio pro pace) zu einer Oration um den Frieden für die Kirche und wird ſeitens der am heiligen Opfer Betheiligten durch den Friedenskuß, die Ausſprache der Verſöhnung und Liebe, bekräftigt. In den Requiemsmeſſen unterbleibt mit dem Gebete um den Frieden auch der Friedenskuß. In zwei weiteren Orationen, die ſich bereits im 11. Jahrhundert vorfinden und bis zur Recognition des römiſchen Miſſale als Privatgebete des Celebranten bald vor, bald nach der Communion geſprochen wurden, bittet der Prieſter für ſich um würdigen und gnadenreichen Genuß des heiligen Sacramentes. Nachdem er ſodann unter dem Pſalmworte Panem coelestem accipiam etc. beide Theile der heiligen Hoſtie ergriffen hat, wiederholt er, indem er ſie über der Patene hält, vom Bewußtſein ſeiner Unwürdigkeit durchdrungen, aber auch voll Vertrauen, dreimal das Bekenntniß des Hauptmannes (Matth. 8, 8): Domine, non sum dignus etc.

Das Opfermahl, die heilige Communion unter beiden Gestalten, bildet einen integrirenden Bestandtheil der Meßfeier; daher hat der Celebrant am Altare sich selber die Communion zu spenden; nur der Papst empfängt, wenn er feierlich celebrirt, die heilige Communion auf seinem Throne. Das römische Missale schreibt zum Genuß jeder Gestalt die Bitte vor, daß durch das heilige Sacrament die Seele zum himmlischen Verklärungsleben bewahrt werde. Manche Missalien vor Pius V. hatten, wie das der Dominicaner und die mozarabische Liturgie noch jetzt, eine einzige, den Genuß beider Gestalten zusammenfassende Formel und lesen statt animam meam kurzweg me; einen Anklang an diese Formel hat das Pontificale bewahrt, indem es den Bischof bei der Spendung der Communion an die Neugeweihten auch te statt animam tuam sprechen läßt. An die Communion des Celebranten schloß sich von Anfang an die der Gläubigen an. Hat das Concil von Trient (Sess. XXII, c. 6 De sacrif. Missae) den Wunsch ausgesprochen, daß in allen Messen die anwesenden Gläubigen communiciren möchten, so gibt das römische Rituale im Einklang mit dem Missale die Weisung, „daß die Communion der Gläubigen in der heiligen Messe sofort nach der des Priesters stattfinden soll, da die Gebete nach der Communion sich nicht bloß auf den Celebranten, sondern auch auf die Communicanten beziehen". Die in diesem Falle vor der Spendung zu sprechenden Gebete (Confiteor mit der Absolution, Ecce Agnus Dei und Domine, non sum dignus) hat das spätere Mittelalter aus dem Ritus der Krankencommunion in die Meßfeier eingeschaltet. Das sorgfältige Auflesen der etwa von der Hostie abgelösten Fragmente vor dem Genusse des heiligen Blutes, dann die Purification des Kelches, der Finger und des Mundes mahnen den Celebranten und die Communicanten, wie es die begleitenden Gebete als Bitte aussprechen, daß sie das allerheiligste Sacrament mit reiner Seele aufnehmen, damit es dauerndes Heilsmittel für die selige Ewigkeit sei und fortan keine Sündenmakel an der Seele hafte.

14. Die Communionfeier wird ähnlich, wie der specielle Eingang der Messe und die Opferung, durch Psalmodie und Gebet ausschlossen. Während der Communion der Gläubigen wurde in der Kirche des Alterthums ein Psalm mit seiner Antiphon je nach der Dauer der Spendung ganz oder zum Theil vom Chore gesungen. Da im Verlauf des Mittelalters die Communion der Gläubigen während der Meßfeier immer seltener wurde, so trat auch in diesem Gesang eine Kürzung ein; der Psalm kam in Wegfall, und es blieb nur die Antiphon übrig, die [illegible] Antiphona ad communicandum [illegible] und einfachhin Communio genannt wurde; dieselbe war fortan nicht mehr blos vom Chor und [illegible] nicht erst nach der Communion des Priesters zu singen, sondern auch vom Celebranten nach vollendeter Purification und Ablution zu recitiren. An dieselbe schließt sich, eingeleitet durch den Altarkuß und den Gruß Dominus vobiscum, ein der Collecte ähnliches Gebet an, welches bald mit bald ohne Bezugnahme auf den Empfang des heiligen Sacramentes Gottes Gnadenbeistand erfleht. Bereits im Gelasianum trägt dasselbe den seiner rituellen Stellung entsprechenden Namen Postcommunio, welcher im Missale beibehalten ist. In Handschriften und Particularmissalen wird dasselbe Complenda, d. i. das letzte, die Opferfeier schließende Gebet genannt. Die Postcommunion entspricht der Collecte und Secret; es ist darum auch die Zahl und Reihenfolge der Collecten und Secreten maßgebend für die Orationen, welche der dem Meßformular eigenen Postcommunion beizufügen sind. In den Ferialmessen der 40tägigen Fastenzeit ist nach diesen Orationen ein als Oratio super populum bezeichnetes Gebet zu sprechen, das für sich allein mit Oremus und Humiliate capita vestra Deo eingeleitet und selbständig geschlossen wird. In dem Gelasianum ist auch an Sonn- und Festtagen mit Ausnahme der Heiligenfeste eine Oratio super populum vorgezeichnet; seit Gregor dem Großen ist dieses Gebet auf die erwähnten Ferien beschränkt. In demselben hat man einmal ein Gebet für diejenigen erkennen wollen, welche nicht communicirten, da die Postcommunion nur für die Communicanten gelte, dann auch einen Ersatz für die Segnung der Eulogien oder die eigentliche Schlußbenediction, endlich ein Gebet um besondern Beistand in dem intensivern Ringen gegen den bösen Feind, in welches die Gläubigen durch die Fastenzeit gestellt sind (vgl. Thalhofer, Liturgik II, 297). Da diese Oration auch der Vesper jener Ferien (mit Ausnahme der Samstage) angehört, so wird ihre Recitation in der Messe wohl darin begründet sein, daß an diesen Tagen der Vesperdienst an die heilige Messe sich anschloß und die Gläubigen nicht sogleich am Schluß der Messe entlassen wurden, sondern noch an diesem Officium theilnahmen. Sonach wäre diese Oration ein Ersatz des Vesperdienstes. In der Fastenzeit ist jene alte Uebung noch darin angedeutet, daß an den Ferien die Vesper vor Mittag gebetet und im Chordienst sofort an die Conventualmesse angeschlossen wird, und daß in der Messe des Charsamstags an die Stelle der Communion und Postcommunion die Vesper selbst eintritt. Mit dem Dominus vobiscum schließen die Gebete nach der Communion ab.

15. Der Schluß der Opferfeier wurde von jeher den Gläubigen durch feierlichen Zuruf angekündigt. In der römischen Kirche lautete dieser mehrscheinlich schon in älterer Zeit wie noch jetzt Ite missa (= dimissio), est. Ihrer Bedeutung gemäß wird die Entlassungsformel gegen das Volk hin gesprochen, welches mit Deo gratias antwortet, indem es seinen Dank für den Segen darbringt, der die Opferfeier gekrönt hat. Bis z. 11. Jahrhundert war [illegible] die einzige Schlußformel; im Missale [illegible] für [illegible] Tage [illegible] nach dem

Festcharakter wechselnden Sangesweisen vorgezeichnet. Im Mittelalter kam für die Tage, welche keinen festlichen Charakter haben, statt der Entlassungsformel der Zuruf Benedicamus Domino, der zum Altare hin gesprochen wird, in Gebrauch, wohl als Einladung, auch an dem sich anschließenden Gebetsofficium theilzunehmen. Das Missale zeichnet fünf dem liturgischen Rang der Meßfeier und der kirchlichen Zeit entsprechende Sangesweisen vor. Die Requiemsmessen schließen mit der Fürbitte für alle Verstorbenen: Requiescant in pace.

In dem Schlußgebet Placeat wiederholt der Celebrant die bereits bei der Opferung und nach der Consecration ausgesprochene Bitte, daß der allerheiligsten Dreifaltigkeit sein Thun bei dem heiligen Opfer gefallen und das Opfer selbst ihm und den Gläubigen Versöhnung gewähren möge. Das Gebet findet sich seit dem 11. Jahrhundert in verschiedenen Meßbüchern als Privatgebet des Priesters bei dem Weggange vom Altare; in den römischen Ritus wurde dasselbe durch Pius V. endgültig, und zwar vor dem Segen, eingefügt. Der Altarkuß ist durch den Schluß der Oration veranlaßt, weßhalb er auch in der Requiemsmesse nicht unterbleibt, und steht zugleich in Beziehung zu der nachfolgenden Segenspendung. Der Gebrauch, daß der Priester am Schluß der Messe den Segenswunsch Benedicat vos über die Gläubigen spricht und mit dem Zeichen des Kreuzes bekräftigt, erscheint zur Zeit des Micrologus allgemein üblich, während bis dahin in Gallien, Spanien und vielfach auch in Deutschland nur die Bischöfe, und zwar nach dem Embolismus, den Segen spendeten.

Der Gebrauch, nach der Entlassung und Segnung nochmals eine Pericope aus den Evangelien, speciell den Eingang des Johannes-Evangeliums zu lesen, kam erst seit dem 13. Jahrhundert allmälig in Aufnahme. Noch Durandus (Rat. 4, 24, 5) stellt diese Recitation dem Belieben des Celebranten anheim. Die besondere Verehrung, welche schon zur Zeit des hl. Augustinus und zumal im Mittelalter dem Prolog des hl. Johannes erwiesen wurde, machte die Recitation desselben auch an dieser Stelle zur allgemeinen Gewohnheit, welche durch Pius V. sanctionirt und in den Meßritus förmlich eingeführt wurde. Im Pontificalamte recitirt der Bischof, nachdem er die Einleitungsformel auf der Evangelienseite gesprochen hat, das Evangelium während des Ganges vom Altar zum Throne. An den Festen, welche auf einen Sonntag oder auf eine größere Ferie fallen, wird statt jenes Prologs das Tagesevangelium entsprechend der letzten Lection in der Matutin gelesen. Als Schlußwort wird nach diesem Evangelium respondirt: Deo gratias.

16. Der Celebrant, der gewürdigt wurde, das heilige Opfer zu feiern, und an seinem Gnadenschatz den nächsten und reichsten Antheil hat, wird nach Vollendung des heiligen Dienstes auch in privater Andachtsübung hierfür Gott loben und preisen. Zu diesem Zweck ist die Recitation des sogen. Recesses (Gratiarum actio post missam) auf dem Wege vom Altare zum Orte, wo er die Paramente ablegt, vorgesehen. Derselbe besteht aus dem Gesange der drei Jünglinge im Feuerofen (Dan. 3) und dem 150. Psalm. In diesen, den Laudes des Sonntags entnommenen Lobgesängen fordert der Celebrant, in der Erkenntniß, daß er für sich allein Gott nicht gebührend danken könne, alle Geschöpfe, die unfreie Creatur, die Menschenwelt und die himmlischen Geister, zum Preise Gottes auf. Wie die Darstellung der Jünglinge im Feuerofen in den Katakombenbildern Roms und ihr Canticum in dem sonntäglichen Morgenlob sowie in der Messe der Quatembersamstage an den Schutz Gottes in der Verfolgung mahnte, so soll hier ihr Lobgesang und der in den Orationen erwähnte Beistand, den Gott ihnen und dem hl. Laurentius in den Feuerqualen erwiesen, den Celebranten vergewissern, daß die Feier des heiligen Opfers Schutz gegen die Versuchungen des begonnenen Tages und Gnade und Segen zum Tagewerk bietet. So geleitet die Danksagung den Celebranten aus der heiligen Sammlung in die Heiligung seiner Tagesarbeit.

17. Da in der Meßfeier nicht bloß der Opfertod des Herrn, sondern das ganze Erlösungswerk, das opus redemtionis nostrae (Secret. Dom. 9 p. Pentec.), geheimnißvoll erneuert wird, so hat sich vom frühen Mittelalter an eine mystische Erklärung der Meßfeier ausgebildet, welche in ihren einzelnen Theilen, mit dem Introitus beginnend, eine Darstellung der Hauptmomente des Lebens, Leidens und der Verherrlichung des Herrn erkennt. Durandus, welcher, wie andere Liturgiker des Mittelalters, diese Erklärung im Einzelnen durchführt, gibt dieser Auffassung in Kürze Ausdruck: Missae officium tam provida reperitur ordinatione dispositum, ut, quae per Christum et in Christum, ex quo de coelo descendit usquedum in coelum ascendit, gesta sunt, magna ex parte contineat, et ea tam verbis quam signis admirabili quadam specie repraesentet (Ration. 4, 1, 11). Diese Erklärungsweise, welche für die Andacht des Celebranten und für die Erbauung des Volkes sehr gute Dienste leisten kann, hat seit Einführung des Buchdruckes in Gebetbüchern vielfach Verwerthung gefunden. Nach dieser Deutung stellen der Gang des Priesters zum Altare die Ankunft Christi in der Menschwerdung, das Gloria die Geburt Christi, die Collecten sein verborgenes Leben, die Schriftlesungen sein öffentliches Wirken dar; das Offertorium entspricht dem Einzug des Herrn in Jerusalem, der Canon seinem Leiden, die Vermischung der allerheiligsten Gestalten seiner Auferstehung, die Communion der Himmelfahrt und der Schlußsegen der Sendung des heiligen Geistes. Ein Anklang an diese Erklärungsweise kann in dem mozarabischen Meßritus darin gefunden werden, daß die heilige Hostie in neun Theile gebrochen wird, welche einzeln

nach einem der Geheimnisse aus dem Leben des Herrn von der Menschwerdung (corporatio) bis zu seiner ewigen Herrschaft (regnum) benannt werden. — Eine jüngere Auffassung schließt in der mystischen Deutung das verborgene und öffentliche Leben Jesu aus und bezieht die ganze Meßfeier ausschließlich auf das Leiden, den Tod und die Verherrlichung des Herrn, so daß der Hingang des Priesters an den Altar dem Gange des Herrn an den Oelberg und das Schlußevangelium der Sendung des heiligen Geistes am Pfingstfeste entspricht. Dieser Auffassung entsprechend, werden auch die einzelnen Paramente auf die Leidenswerkzeuge bezogen.

18. In der apostolischen Zeit mußte das heilige Opfer in den Häusern der Christen gefeiert werden, welche für größere Versammlungen ausreichen konnten. Bald aber wurden eigene Räumlichkeiten in den Häusern, sowie auch besondere Bauten hergestellt, welche einzig für die Feier der Liturgie bestimmt waren. Zur Zeit der Verfolgung beschränkte sich die Opferfeier auf solche Orte, welche einigermaßen Sicherheit boten. Sobald dem Christenthum freie Uebung gewährt war, erhoben sich öffentliche Kirchen, wie das Bedürfniß es erforderte. Der Gottesdienst nahm mehr und mehr einen öffentlichen Charakter an, und es wurde allgemeine Regel, daß die heilige Messe ordnungsmäßig nur in solchen Räumen gefeiert werden dürfe, welche ausschließlich für den Gottesdienst bestimmt und zu diesem Zwecke eigens benedicirt oder geweiht sind. Bereits das Concil von Laodicea (can. 58) verbot die Feier der Messe in Privathäusern. Die Synoden des Mittelalters behielten den Bischöfen das Recht vor, zur Errichtung von Hausoratorien, Hauskapellen, in welchen die Messe gefeiert werden könne, die Erlaubniß zu ertheilen. Durch das Tridentinum (Sess. XXII, De observ. in celebr. miss.) wurde das geltende Recht eingeführt, wonach das heilige Opfer nur in Kirchen und öffentlichen Oratorien (oratoria publica), welche für immer und ausschließlich zum gottesdienstlichen Gebrauche bestimmt und weiterhin consecrirt oder mindestens benedicirt sein müssen, in Privatoratorien jedoch nur auf Grund eines speciellen päpstlichen Indultes gefeiert werden darf. An diesem Orte ist dann die Stätte, an welcher die Opferfeier stattzufinden hat, der consecrirte und mit den nöthigen Erfordernissen ausgestattete Altar, sei dieser ein Altare fixum im strengen Sinne oder ein Altargerüst, das erst durch die Einfügung des sog. Altare portatile, eines consecrirten Altarsteines, zu einem Meßaltar wird (s. d. Art. Altar I, 584). Die Ausstattung des Altares für die Meßfeier ist in den allgemeinen Rubriken des Missale (Rubr. gen. tit. XX) im Einzelnen aufgeführt.

19. Bis in das Mittelalter hinein war es im Abendlande gestattet und viel geübt, daß ein und derselbe Priester mehrmals an einem Tage das heilige Opfer feierte, sei es aus persönlicher Andacht, oder weil seelsorgliche Verhältnisse dazu Veranlassung gaben. Seit dem 12. Jahrhundert aber wurde es Gesetz, daß jeder Priester täglich nur einmal zu celebriren, und einzig, wenn ein wichtiger Grund, eine causa necessitatis, vorliege, eine zweite Messe zu feiern berechtigt sei. Vom Ende des 13. Jahrhunderts an sprechen die Synoden nur noch von der zweimaligen Celebration an demselben Tage (Bination). Allmälig wurde auch diese causa necessitatis näher und enger bestimmt, so daß nach dem geltenden Rechte die Bination nur an solchen Tagen statthaft ist, an denen die Gläubigen verpflichtet sind, der heiligen Messe beizuwohnen, und dann auch nur unter der Bedingung, daß anders es einer beträchtlichen Zahl von Gläubigen unmöglich ist, ihrer Pflicht nachzukommen (s. d. Art. Bination II, 841). Das Weihnachtsfest hat von Alters her das Vorrecht bewahrt, daß jeder Priester dreimal celebriren darf. Für Spanien und Portugal hat Benedict XIV. im J. 1746 das dort bestehende Herkommen bestätigt, daß am Allerseelentage jeder Priester drei Messen für die Verstorbenen zu lesen befugt ist. Den Kirchen des Orientes ist die wiederholte Celebration an Einem Tage durch denselben Priester fremd.

Als Tageszeit für die Meßfeier ist schon in den ersten Jahrhunderten die Morgenfrühe so bevorzugt, daß die Celebration zur Nachtzeit als Ausnahme erscheint. Seit dem 5. Jahrhundert ist für die feierliche Messe an Sonn- und Festtagen die dritte Stunde als canonisch stehend bezeugt. An den Fasttagen durfte die Mahlzeit erst nach der Non, wenn der Gottesdienst mit der Meßfeier und dem sich daran anschließenden Vesperofficium beschlossen war, genommen werden, eine Praxis, welche bis in's Mittelalter hinein bestehen blieb. Bald wurde es aber in den geistlichen Genossenschaften Brauch, an diesen Tagen die Non mit der Messe und Vesper auf den Vormittag zu verlegen, um das Fasten zu erleichtern. Die Namen der kleinen Horen verloren die Bedeutung bestimmter Tageszeiten und wurden einfachhin Bezeichnungen der einzelnen „Gezeiten". Die Zeit für die Conventmesse wurde fortan nicht nach der Stunde des Tages, sondern nach der Hore des canonischen Officiums bestimmt, so daß die Weisung, die Messe etwa nach der Non zu celebriren, nur besagt, dieselbe solle auf die Recitation dieser Hore folgen, nicht aber, sie solle erst in der Zeit zwischen Mittag und Abend stattfinden. Die alte Tradition ist für die Corporationen, denen das Chorgebet obliegt, in den allgemeinen Rubriken des Missale (tit. XV) als gesetzliche Norm fixirt, derzufolge die Conventmesse an den Fasttagen nach der Non, an den gewöhnlichen Ferien und den festa simplicia nach der Sext, an den Sonn- und Festtagen aber nach der Terz gefeiert werden soll. Die Votivmessen treten, weil sie nicht mit dem Tagesofficium im Zusammenhang stehen, nach Beendigung der vormittägigen Horen, d. i. nach der Non, ein. Am Weihnachtsfeste schließt sich die erste Messe

in nocte, um Mitternacht, an die Matutin, die zweite, in aurora, an die Prim an, während die Hauptmesse, in die, der allgemeinen Regel entsprechend, auf die Terz folgt. Für die Meßfeier überhaupt ist durch allgemeine Vorschrift die Zeit vom Tagesanbruch bis zum Mittage (ab aurora usque ad meridiem) festgesetzt und im Zusammenhang damit gefordert, daß der Celebrant vorher Matutin und Laudes gebetet habe. Die Zeitdauer, welche die einzelne Meßfeier beansprucht, ergibt sich daraus, daß jede Cerimonie genau und würdig ausgeführt und jeder Text vollständig und in dem entsprechenden Tone (clara voce, submissa voce, secreto) gesprochen bezw. gesungen werden muß. Die Moralisten setzen darnach für die Privatmesse je nach dem Formular 20 Minuten bis eine halbe Stunde an (Conf. S. Alph. de Lig., Theol. mor. VI, 400).

20. Die Mängel und Versehen, welche bei der Meßfeier sich einstellen können, behandelt das Missale im Einzelnen in einem Abschnitte der allgemeinen Rubriken (De defectibus in Missarum celebratione occurrentibus). „Es können Mängel vorhanden sein bezüglich der Materie oder der Form oder des Celebranten; bezüglich des letztern hinsichtlich der Intention, der Disposition der Seele oder des Leibes. Fehlt die rechte Materie oder Form, sowie die Intention oder der priesterliche Charakter, so wird das Sacrament nicht conficirt; andere Fehler können vorkommen in der Darbringung selbst; einige hindern zwar die Conficirung des Sacramentes (die Gültigkeit der Opferfeier) nicht, können aber Sünde oder Aergerniß zur Folge haben"; es können Mängel obwalten, bei deren Vorhandensein die Celebration nicht erlaubt ist. Das Missale gibt das Verfahren an, welches in den einzelnen Fällen beobachtet werden muß, damit die gültige und würdige Feier des heiligen Opfers gesichert werde. [K. Schrod.]

Messias (מָשִׁיחַ, מְשִׁיחָא, Μεσσίας, Χριστός, Unctus) heißt der Gesalbte des Herrn, welcher von Gott den ersten Menschen als Erlöser versprochen und den Völkern in der Fülle der Zeit gesandt worden ist. Die Salbung wurde nach der Anordnung Gottes am Hohenpriester (Ex. 29, 7; 40, 13. Lev. 8, 12) und am theokratischen Könige vollzogen. Dieser wurde vorzugsweise der Gesalbte des Herrn genannt (1 Sam. 2, 10. 35; 10, 1 ff.). Ps. 2, 2 ward der Name auf den verheißenen Erlöser und Sohn Gottes übertragen. An der Stelle Is. 45, 1 wird dieselbe Bezeichnung von Cyrus gebraucht, weil er ähnlich einem theokratischen Könige den Willen Gottes am auserwählten Volke zu vollziehen hatte und als Befreier desselben aus der babylonischen Gefangenschaft ein Typus des Erlösers geworden ist. Bei Ps. 104, 15 ist der Plural Gesalbte in einer Parallele mit den Propheten gebraucht. In der Stelle Dan. 9, 25 ist Christus dux der für die messianische Zeit verheißene Messias oder Gesalbte. In den späteren jüdischen Apocryphen (Henoch) und in den Targumin von Onkelos (zu Gen. 49, 10. Num. 24, 17) und von Jonathan (zu den Propheten) ist der Name Messias oder König-Messias für den erwarteten Erlöser allgemein üblich. Im Neuen Testament steht gewöhnlich das griechische Χριστός, nur zweimal im Munde hebräisch Redender Μεσσίας (Joh. 1, 41; 4, 25). Die Idee vom Messias der Zukunft ist die Grundlage der ganzen alttestamentlichen Offenbarung, das Ziel des alten Bundes. Die Verwirklichung der Idee ist der Gegenstand der neutestamentlichen und letzten Offenbarung. Die Verheißung des Messias beherrscht die ganze Weltgeschichte von ihrem Anfang bis zu ihrem glücklichsten Abschluß (1 Cor. 15, 22 ff.). Ihre Entwicklung war aber nach dem Rathschlusse Gottes mit der Geschichte des auserwählten Volkes verbunden, welchem die Offenbarungen Gottes gehörten, wenn auch der Hauptgedanke der Erlösung als Erbgut aus dem Protoevangelium keinem Volke ganz fehlte.

I. Der Messias der Israeliten nach dem Alten Testamente. Der das ganze Alte Testament beherrschende Grundgedanke findet in den verschiedenen Perioden der jüdischen Geschichte je einen den Verhältnissen und dem Gange der Entwicklung entsprechenden verschiedenen Ausdruck. Die alte Zeit bietet, vom Protoevangelium ausgehend, allgemeine, auf die Erlösung des Volkes und der Menschen durch einen von Gott erweckten Retter bezügliche Verheißungen (soterologisch); seit der Königszeit beginnen die messianischen Verheißungen im engern Sinne, insofern der Messias als König und Sieger dargestellt wird; in der prophetischen Zeit wird mit dem siegreichen Friedensfürsten das Bild des sich aufopfernden Priesters, des demüthigen Königs, des Propheten und Begründers eines neuen, geistig-sittlichen Bundes verbunden. Die nachprophetische, bezw. nachexilische Zeit suchte das prophetische Bild durch Schriftgelehrsamkeit und Apocalyptik den Vorstellungen der Zeit anzupassen.

1. Die patriarchalische Zeit. Die Quellen für die Darstellung des Messiasbildes in der ältesten Zeit bilden die Bücher Moses'. Die neueste protestantische Kritik ist fast einstimmig in der Verwerfung der Authenticität dieser Bücher, geht aber in zahlreiche, zum Theil einander direct widersprechende Vermuthungen über die geschichtliche Zeit der Abfassung derselben auseinander. Nur das scheint ihr festzustehen, daß vor dem 8. Jahrhundert keine der Quellenschriften des Pentateuchs (Hexateuchs) in der jetzigen Form vorhanden war. Es ist hier nicht der Ort, auf die subjectiven Gründe dieser destructiven Kritik näher einzugehen; doch mag wenigstens die Bemerkung Platz finden, daß die behauptete spätere Abfassung des Pentateuchs mit der allgemeinen und unbestimmten Fassung der messianischen Weissagungen um so weniger zu vereinigen ist, weil mit der Königszeit nachweisbar die concrete, individuelle Messiashoffnung die abstractere Vorstellung der frühern Zeit fast ganz verdrängt und den zu Grunde liegenden Gedanken so

bestimmt charakterisirt hat, daß auch eine absichtliche Rückdatirung in der spätern Zeit ein Ding der Unmöglichkeit gewesen wäre. Wir haben also nicht bloß dogmatisch, sondern auch geschichtlich das volle Recht, die Schriften Moses' als Quellen der ältesten Zeit zu benutzen. An der Spitze der ganzen Entwicklung steht das Protoevangelium, die erste frohe Botschaft von dem zukünftigen Erlöser (Gen. 3, 15). Der Herr sprach zur Schlange: „Und Feindschaft will ich setzen zwischen dir und dem Weibe und zwischen deinem Samen und ihrem Samen; sie (er, הוּא) wird dir den Kopf zertreten, und du wirst ihrer Ferse nachstellen (die Ferse durchstoßen, zermalmen)." Die Exegeten stimmen darin mit einander überein, daß hier dem Menschengeschlechte nach dem schweren Falle des ersten Paares mit der Androhung der Strafe zugleich die Verheißung der Erlösung gegeben worden ist, weichen aber in der nähern Erklärung der Verheißung ziemlich von einander ab, indem die einen diese Erlösung an die Nachkommenschaft der Frau überhaupt, die anderen an einen individuellen Nachkommen derselben knüpfen. Dem entsprechend wollen die einen hierin die allgemeinste und unbestimmteste, aber erfüllungsgeschichtlich angesehen auch die allumfassendste und tiefste messianische Weissagung, andere die Alles compendiös zusammenfassende Verheißung erkennen, wie es keine andere mehr im ganzen Alten Testament gebe, so daß alle anderen nur als Explication des Protoevangeliums zu betrachten wären. Hierin kommen wieder zwei extreme Richtungen zusammen, die kritische, welche die jehovistische Quelle in die prophetische Zeit verlegt, und die strenggläubige, welche die traditionelle Ansicht bis zum Buchstaben preßt. Jene will hier, im Gegensatz zu der rein politisch-nationalen Hoffnung unter David, eine geläuterte Messiasidee, anstatt des nationalen Königthums der Gegenwart einen Ausblick in die ferne Zukunft für ein geistig-sittliches Reich finden. Die andere Richtung bewundert vielmehr die unergründliche Liebe Gottes, welcher mit dem Beginn der menschlichen Sünde und des menschlichen Todes einen großartigen Ausblick in das Heil und seine Vollendung eröffne. Beide mehr äußerlich in der Werthung des Protoevangeliums zusammenstimmenden Erklärungen unterscheiden sich wieder wesentlich dadurch, daß die kritische Erklärung nur eine Beziehung desselben auf das ganze Volk zugibt, die gläubige eine Beziehung auf einen persönlichen Erlöser mit klarer Andeutung des Kampfes und Sieges geltend macht. Doch kann kaum ein Zweifel sein, daß beide Erklärungen zu weit gehen. Die Person und das Werk des Erlösers sind mehr angedeutet als bezeichnet. Das entscheidende σπέρμα, semen ist philologisch und sprachgeschichtlich zunächst allgemein, collectivisch zu fassen, schließt aber jeden Nachkommen, also auch den Messias, ein. Für Beides gibt der hl. Paulus eine Erklärung (Röm. 9, 7. Gal. 3, 16). Die persönliche Deutung hat aber auch in Gen. 4, 25. 1 Sam. 1, 11. 2 Sam. 7, 12. 1 Par. 17, 11 insofern eine Voraussetzung, als die Erweckung eines Samens für einzelne männliche Nachkommen gebraucht wird. Auch das Zertreten des Kopfes paßt besser zu einem Einzelwesen als auf ein ganzes Geschlecht oder Volk, wie denn auch die LXX das σπέρμα mit αὐτός wieder aufnehmen. Der Schlangenabstamm kann ebenso wenig nur collectivisch gedeutet werden, denn die sich „fortzeugende Versuchungs- und Sündenmacht und ihre einzelnen Erscheinungen" können bloß gemeint sein, wenn sie in der Macht des Bösen, welches von der Schlange, d. h. dem Teufel, in der Menschheit erzeugt wird, ihren Grund haben. Diese ist aber der Teufel mit seinem Anhange und mit den von ihm Verführten (Joh. 8, 44). Ist das Haupt des Bösen ein persönliches Wesen, die „alte Schlange" (Apoc. 12, 9; 20, 2), so wird auch aus dem Weibessamen ein persönliches Wesen hervorgehen, das die Schlange überwindet. Daß der Kampf nicht ohne heftige Gegenwehr ablaufen wird, zeigt der zweite Theil des Satzes, welcher noch stärker hervortritt, wenn man das gleiche hebräische Wort beidemal gleich übersetzt. Alles Weitere wird erst aus der spätern Offenbarung und aus der Erfüllung verständlich. Insbesondere gilt dieß auch von der Beziehung auf das Heil des Volkes Israel. Als Bundesvolk mußte freilich Israel hoffen, daß der Gott Himmels und der Erde, welcher mit dem Volke einen Bund geschlossen hatte, sich auch mittels Israels der Welt offenbaren und das Heil anbieten werde. Dieses Heil zeigt sich schon hier als eine Ueberwindung der Sünde. Gen. 4, 1; 5, 29 können wenigstens als Beweis für die messianische Deutung betrachtet werden. Die Erfüllung nahm auf diese erste Weissagung keine Rücksicht, weil die späteren deutlicheren Weissagungen ein besseres Beweismittel darboten. Im Neuen Testament kann Röm. 16, 20 eine Beziehung vorliegen. Die Versuchungsgeschichte (Marc. 1, 13) und der Kampf des Herrn mit dem Satan (Joh. 12, 31; 13, 27. Luc. 22, 3. 44) zeigen die Ausführung der Verheißung. — Die Targumin finden im Protoevangelium eine Beziehung auf den Messias, in dessen Zeit ein Heilmittel gegen den Biß der Schlange gegeben werde. Die Väter gehen auf eine Erklärung nicht ein, sondern beginnen den Beweis mit Abraham (Aug. De civ. Dei 16, 12). Seit Alcuin greift die christologische Deutung Platz. Nicolaus von Lyra gibt neben der symbolischen Deutung Augustins vom Kampfe des Menschen mit seiner ratio inferior die christologische, indem er mulier = Maria setzt. Luther weist letztere Beziehung ab, erklärt aber den Weibesabstamm von der jungfräulichen Empfängniß Christi. Desto nachdrücklicher vertheidigten die Katholiken nach der Vulgata (ipsa) die Beziehung auf Maria oder Maria mit ihrem Sohne.

Dem Gang der Auserwählung und Offenbarung folgend, zieht der heilige Schriftsteller immer engere Kreise und beschäftigt sich zuletzt nur noch mit der

Geschichte des auserwählten Volkes. Von Adam geht die messianische Hoffnung auf die Linie Seths, von Noe auf dessen Sohn Sem über. Der Segen Noe's (9, 26) über den pflichttreuen Sem bildet die Einleitung zu den den Patriarchen gegebenen Verheißungen und leitet die dem Menschengeschlechte im Allgemeinen gewordene Weissagung auf das kleinere Gebiet Eines Geschlechtes über. Dieses Geschlecht hat Abraham zum Stammvater. Ihm hat Gott verheißen, daß in seinem Namen alle Geschlechter gesegnet werden (Gen. 12, 3; 18, 18; 22, 18). Diese Verheißung wurde für Isaac und Jacob wiederholt (26, 4; 28, 14). Auch hier kann nicht bloß die Rede sein von einer zahlreichen beglückten Nachkommenschaft, denn in allen drei Weissagungen sind die beiden Momente: große Nachkommenschaft wie die Sterne am Himmel und der Sand am Meere und die Segnung aller Völker durch Abraham, bezw. seinen Abstamm. Dieß erklärt sich am besten, wenn der Segen durch ein Glied des Abstamms den Völkern zu Theil wird. Das „Gesegnetwerden" mag philologisch (wegen des mit dem Niphal abwechselnden Hitpael 22, 18; 26, 4) = sich gegenseitig segnen genommen werden können, aber das Niphal (12, 3; 18, 18; 28, 14) zeigt jedenfalls, daß die passive Deutung zunächst liegt. Der Wechsel von „in dir" mit „in deinem Abstamm" oder „in dir und deinem Abstamm" verwehrt nicht die persönliche Beziehung und den Ausgang des Heils von Abraham und seinem Abstamm, sondern es wird durch diese erst ein voller Sinn gewonnen. Die „zahlreichen verwandten Redensarten im Alten Testament, in welchen ohne Ausnahme ein Mensch in dem Sinne ein Segen genannt wird, daß man überall, wo man Segen spenden will, ihn als Bild göttlichen Segens anführt" (Gen. 48, 20; Schultz, Theol. 723), entscheiden gewiß nicht gegen die messianische Deutung. Wäre mit diesem Segen Abrahams nur gesagt, daß überall, wo in der Völkerwelt ein Segen ausgesprochen, ein Segen hingenommen wird, da Abraham und seine Nachkommenschaft als das Ideal des Segens erwähnt werden sollen, so würde die große heilsgeschichtliche Verheißung zu einem gewöhnlichen Vorbild herabgesetzt, während sie doch als für alle Zeiten wirksam dargestellt wird. Wäre diese Wirksamkeit aber darin zu suchen, daß sich aus dem Segen Abrahams in seiner Nachkommenschaft nach der gesammten Anschauung der alten Welt mittelbar auch die Anerkennung des Gottes dieser Familie als des wahren, heilbringenden Gottes ergibt, so wären die Heilsgüter des Segens doch theilweise anerkannt. Eine volle Erfüllung kann aber nur in der Endzeit erwartet werden, wenn alle Völker im Reiche des Messias des Segens Abrahams sich erfreuen (vgl. Is. 44, 5. Jer. 4, 2). Der Segen Isaacs (Gen. 27, 29) begrenzt den Abstamm Abrahams bereits enger, indem er dem Jacob die Herrschaft über die Völker und selbst über seinen Bruder und dessen Nachkommenschaft verheißt.

Noch näher bezeichnet Jacob in seinem Segen über Juda den Stamm, aus welchem der Messias hervorgehen wird. „Juda, dich werden deine Brüder loben . . . ein junger Löwe ist Juda; zur Beute, mein Sohn, erhebst du dich. Ruhend liegst du da, wie ein Löwe und wie eine Löwin; wer wird ihn aufschrecken? Nicht weichen wird das Scepter von Juda und der Heeresfürst von seinen Lenden, bis der kommt, der gesandt werden soll, auf den die Völker hoffen (von Juda, und der Führerstab zwischen seinen Füßen, bis daß Silo kommt und ihm zufällt der Gehorsam der Völker). Er bindet an den Weinstock sein Füllen, an die Rebe seine Eselin; er wascht im Weine sein Gewand und im Blut der Trauben seinen Mantel. Schöner sind seine Augen als der Wein, und seine Zähne weißer noch als Milch" (Gen. 49, 8—12). Der Urtext hat שִׁילֹה, die LXX τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ, die Vulgata missus qui mittendus est (שָׁלַח). Ueber die Deutung des Schilo ist man noch nicht einig. Die traditionelle jüdische und christliche Erklärung deutet das Wort vom Messias, wofür auch der Zusatz von der Hoffnung der Völker spricht. Neuere Exegeten wollen das Wort geographisch nehmen: „bis daß er nach Silo kommt und ihm zufällt der Gehorsam der Völker" (Delitzsch). Allein mit Recht bezeichnen Andere diese Deutung für schlechthin unhaltbar, denn sie erklärt weder das Scepter Juda's noch die Beschränkung desselben bis zur Ankunft in Silo. Ebenso wenig entspricht diese Deutung dem Segen über die anderen Söhne Jacobs, der sich auf ihr Loos im canaanitischen Landbesitz bezieht. Demgemäß muß Silo auf eine spätere Stellung des Stammes Juda gehen. Die Bedeutung Silo = Messias hat auch den Gedankengang für sich, insofern das Führen des Scepters im messianischen Reiche einen persönlichen Träger fordert. Wenn die jüdische Exegese (Sanh., Onkelos, Targ. jer., Syr.), sowie Aphraates, Ephräm, Barhebräus, Saadia übersetzen: donec veniat Messias cujus est regnum, so kann wenigstens die Deutung nicht ganz unannehmbar sein, denn auch Aquila und Symmachus (ᾧ ἀποκεῖται π. ἡ βασιλεία) und die Peschittho: is cujus illud (regnum) est, und auch die LXX (ἕως ἂν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ καὶ αὐτὸς προσδοκία ἐθνῶν) gehen von demselben Gedanken aus, wenn auch die letzteren die Person des Messias nicht unmittelbar zum Subject machen. Dennoch ist die zu Grunde liegende Deutung des שִׁילֹה = (שִׁי) אֲשֶׁר לוֹ sprachlich kaum zu rechtfertigen, da Ez. 21, 32 wahrscheinlich nur eine Umdeutung des Wortes ist. Die Ableitung vom שׁוּל, שִׁיל und שׁלה (Targ. jer. I., Jepheth, Abuln., Kimchi; vgl. Bade I, 1, 95 f.) = Nachgeburt ist nicht bloß sehr gezwungen, sondern auch für den Sohn Juda's sehr unedel und auch dann nicht ganz passend, wenn man darin den Gedanken des Weibesabstamms, des Abstamms Abrahams, weitergeführt findet. Daher ist es am besten, mit den meisten Exegeten den Schilo nicht appellativ = Ruhestatt (bis er

kommt zur Ruhestatt), sondern als Eigenname, entsprechend dem שִׁלֹמֹה (vgl. 1 Par. 22, 9), in welchem die Endung abgekürzt wurde, = Träger oder Bringer der Ruhe, Friedlicher, Friedenreicher zu nehmen, womit das Kommen der Friedenszeit und die Vollendung des Gottesreiches für die Endzeit (Gen. 49, 1) durch einen Friedensfürsten aus dem Stamme Juda, d. h. durch den Messias, angekündigt wird. Denn der Messias wird auch anderwärts Friede oder Friedensfürst genannt (Mich. 5, 5. Eph. 2, 14. Is. 9, 6. Zach. 9, 9 f.). Die Erwartung der Völker (exspectatio gentium) würde die messianische Hoffnung stärker hervortreten lassen, während der „Gehorsam der Völker" das, was dem Friedensfürsten zufällt, näher erklärt. Bemerkenswerth ist noch die Zeitbestimmung: „bis das Scepter von Juda genommen wird". Wohl ist seit dem Exil von einem Königthum Juda's im strengen Sinne keine Rede mehr, aber auch unter fremder Oberhoheit hat das Volk Israel, in welchem vornehmlich der Stamm Juda vertreten war, ein selbständiges theokratisches Staatswesen geführt und unter den Machabäern noch einmal seine Unabhängigkeit erkämpft. Erst mit der römischen Herrschaft im J. 63 v. Chr., welche später durch die Idumäer (Herodes) ausgeübt wurde, hörte die politische Selbständigkeit auf. Es ist daher nicht nothwendig, wegen des Mangels eines nachexilischen Königthums die Zeitbestimmung anders zu deuten, obwohl anzuerkennen ist, daß das עַד = bis, nicht gerade das Ende angeben muß. Es kann auch die Fortdauer des Friedensreiches im neuen Jerusalem, das ewige messianische Reich unter dem Scepter des aus dem Stamme Juda kommenden Friedensfürsten bezeichnen.

2. Die Zeit des Gesetzes. Die Befreiung Israels aus der Knechtschaft in Aegypten ist ein Vorbild der Befreiung, Erlösung und Heiligung des ganzen Volkes von der Knechtschaft der Sünde, auch wenn man von der typischen Bedeutung für das Leben Jesu absieht (Os. 11, 1. Matth. 2, 15). In der Bundesschließung und den von Jehova dem Volke dabei gegebenen Verheißungen (Lev. 26, 42 bis 45. Deut. 20, 1—6) wird die Heilshoffnung in enge Verbindung zu dem Bundesvolk und zu der Beobachtung der Gebote gebracht. Zwar tritt die äußerliche nationale Hoffnung auf den Sieg über die Feinde und auf die Eroberung des gelobten Landes in den Vordergrund, aber schon durch die Bedingung der Beobachtung der göttlichen Gebote wird die sittliche und religiöse Seite der messianischen Verheißung angedeutet. Das Ziel des Bundes ist die Verherrlichung Gottes. Alle Welt muß seiner Herrlichkeit voll werden. Die Siege des israelitischen Volkes über die heidnischen Völker sind Weissagungen auf den letzten Sieg des Gottesreiches. Wie das Volk durch Kampf und Leiden zum Siege geführt wird, wie Moses selbst als Knäblein der Gefahr des Todes ausgesetzt und nur durch eine besondere Fügung der göttlichen Vorsehung gerettet wird, wie er in die Wüste fliehen und beim Zug durch die Wüste oft den Zorn Gottes ertragen mußte, ja das gelobte Land nur von der Ferne schauen durfte, so mußte auch das Heil erst erkämpft und von der fernen Zukunft erwartet werden. Der Retter selbst mußte, wie alle Gottesmänner als Typen des Zukünftigen, nach dem Gesetze der göttlichen Liebe und Gerechtigkeit durch Leiden zum Siege und zur Herrlichkeit geführt werden (Röm. 8, 17). Neben Moses, dem Propheten Gottes, war in dem von Gott bestellten Hohenpriester Aaron, als dem Vermittler zwischen Gott und dem Volke, ein Typus des ewigen Hohenpriesters gegeben, welcher Gott durch ein sündeloses, reines Opfer versöhnen kann. Von sachlichen Typen ist unter den dauernden Einrichtungen das Passahlamm, unter den zeitweiligen die eherne Schlange (Num. 21) zu nennen. Beide hängen mit der wunderbaren Rettung des Volkes aus Aegypten zusammen.

Die eigentliche messianische Weissagung wird in dieser Periode nur durch die Weissagung Balaams (Num. 24, 17 ff.) und Moses' (Deut. 18, 15—18) fortgeführt. Der moabitische Wahrsager wird durch König Balak berufen, um den Fluch über Israel auszusprechen, allein vom Geiste Gottes getrieben verkündigt er den Segen Israels: „Ich sehe ihn, aber nicht jetzt; ich schaue ihn, aber nicht nahe. Ein Stern geht auf aus Jacob, ein Scepter erhebt sich aus Israel und zerschmettert die Fürsten Moabs und vertilgt alle Söhne Seths. Und Edom wird sein Besitzthum sein, Seir wird den Feinden (Israeliten) als Erbe zufallen, und Israel wird sich wacker halten. Aus Jacob wird der Herrscher sein und wird vertilgen die Ueberbleibsel der Stadt" (Num. 24, 17—19). Die Berufung auf Jacob zeigt, daß der Inhalt der Weissagung im Wesentlichen nicht über den Segen desselben hinausgeht, aber immerhin sind einzelne Momente darin enthalten, welche eine weitere Aussicht gewähren. Denn es wird die Zeit des Herrschers aus dem Stamme Juda in die ferne Zukunft verlegt und der Kampf mit dem Heidenthum vorausgesagt. Das messianische Reich wird errichtet auf den Trümmern der Heidenwelt. Die Weissagung ist absichtlich etwas dunkel gehalten, aber der Stern deutet doch auf eine glänzende persönliche Erscheinung (Matth. 2, 2). Wie der Herrscher aus dem Stamme Juda öfter auf David bezogen wurde, so haben auch die Juden den Stern von David, oder buchstäblich von David, mystisch von dem Messias gedeutet. Der Anhang, den sich der falsche Messias Bar-Cochba unter Hadrian verschaffen konnte, beweist noch, wie geläufig den Juden diese Deutung des Sterns gewesen ist.

Die typische Bedeutung der Person und Thätigkeit Moses' für den Messias wird in der Weissagung eines neuen Propheten direct ausgesprochen. „Einen Propheten aus deinem Volke und aus deinen Brüdern, wie mich, wird dir der Herr erwecken, den sollst du hören, — wie du vom

Herrn am Horeb erfleht ... Einen Propheten werde ich ihnen aus der Mitte ihrer Brüder erwecken, wie dich, und ihm die Worte in seinen Mund legen, und er wird zu ihnen reden, was ich ihm befehlen werde" (Deut. 18, 15. 18). Prophet ist hier nicht in dem spätern engern Sinne, sondern der Wortbedeutung gemäß in dem allgemeinen Sinne zu nehmen. Moses war nicht ein Prophet nach dem gewöhnlichen Maßstab, sondern als Gesandter und Diener Gottes, der dem Volke den Willen Gottes offenbaren und das Volk zur Erfüllung desselben anleiten mußte. Daraus erklärt sich, daß, obwohl bei der eigentlichen Prophetie der prophetische Charakter im Bilde des Messias zurücktrat, doch später der Messias oder sein Vorläufer als Prophet oder der Prophet erwartet wurde (Matth. 16, 14. Joh. 1, 25; 6, 14; 7, 40. Apg. 3, 22; 7, 37). Die Juden haben den Propheten entweder collectiv von der Stiftung des Prophetenthums oder successiv von den einzelnen sich folgenden Propheten erklärt, eine Erklärung, welche sich auch heutzutage großer Zustimmung zu erfreuen hat. Will man aber dieselbe auch als Grundlage für die besondere Deutung gelten lassen, so kann man doch der concreten Darstellung und dem Parallelismus mit Moses nur dadurch ganz gerecht werden, daß man einen bestimmten Propheten nach Moses' Vorbild, welcher sich in Wunder und Zeichen als einen besondern Gesandten Gottes ausgewiesen hat, annimmt. Für den Charakter des Messias ist aber diese Weissagung auch insofern von Bedeutung, als sie die Offenbarung Gottes und den neuen Bund durch den aus dem Stamme Juda hervorgegangenen Messias verheißt und damit von der irdischen und nationalen Seite auf das religiöse und sittliche Wesen des messianischen Heils hinweist.

3. Die Zeit der Könige. Nachdem Israel als zahlreiches Volk nach Ueberwindung und theilweiser Vernichtung der heidnischen Völker vom Lande Canaan Besitz genommen und die Früchte des Landes in Frieden zu genießen angefangen hatte, war ein guter Theil der den Vätern und dem Moses gewordenen Verheißungen erfüllt. Das theokratische Königthum, welches den nach jahrhundertelangen Kämpfen gesicherten Besitz erhalten und das Staatswesen ordnen sollte, war ganz geeignet, eine Vorstellung von dem Reiche des Fürsten aus dem Stamme Juda zu geben, besonders als der auf Befehl Gottes von Samuel gesalbte David aus dem Stamme Juda zum Throne berufen worden war. Diese theilweise Erfüllung sollte ein Unterpfand für die Erfüllung des Ganzen in der Zukunft sein, die äußerliche Erfüllung sollte die ideale Erfüllung symbolisiren. War auch der Friedensfürst und das messianische Reich mehr oder weniger eng mit den irdischen Hoffnungen verknüpft, so fehlte es doch nie an Hinweisungen auf die höheren Güter der messianischen Zeit. Es war von Anfang an eine charakteristische Eigenthümlichkeit der Prophetie, daß sie Irdisches und Himmlisches, Nahes und Fernes mit einander verband, um dadurch dem sinnlichen Menschen einen Sporn zum muthigen Handeln und ein Unterpfand zum geduldigen Hoffen zu geben. Trat auch nicht selten der Fall ein, daß über der augenblicklichen sinnlichen Befriedigung das höhere Ziel des Heiles in der Zukunft vergessen oder mißachtet wurde, so sorgte doch Gott bald wieder dafür, daß sich Israel seiner Aufgabe erinnerte. So war auch nach der Besitzergreifung des Landes die Heidenwelt keineswegs ganz überwunden und das Friedensreich nicht einmal in Palästina, geschweige denn unter den Völkern, ganz hergestellt. Daher beginnt jetzt im Anschluß an das bereits Erfüllte und Erreichte eine neue Reihe messianischer Weissagungen, welche den Messias und das messianische Reich in einem hellern, zum Theil veränderten Lichte erscheinen lassen. Den Ausgangspunkt dieser Periode bildet 2 Sam. 7, insofern hier für den bereits als Propheten und Hohenpriester gezeichneten Messias der königliche Charakter und die Abstammung aus dem Hause Davids geltend gemacht wird. Von da an bildet der davidische Messias-König die Hoffnung Israels. David erscheint als die unentbehrlichste Bedingung jedes wahren Glücks, als der wichtigste Typus des Vollenders, dem er trotz der königlichen Herrlichkeit auch dadurch gleicht, daß er durch Leiden und Kampf zur Herrschaft gelangte und immer wieder die Leidensgestalt annehmen mußte. Die Leidenspsalmen Davids zeigen den Kampf des von Gott erwählten Werkzeugs gegen die durch die Sünde dem Feinde verfallene, in Saul repräsentirte weltliche Macht, einen Kampf zwischen dem Samen des Weibes und dem Samen der Schlange, einen Kampf des Löwen aus Juda gegen die gottfeindlichen Mächte. Ist der Gedanke von dem stellvertretenden Leiden der Gerechten (Gen. 18, 23 ff. Num. 25, 10 ff.) und der Wirkung ihrer Fürbitte (Ex. 32, 30 ff.) uralt und typisch für den Messias, so werden doch in der Person Davids die Leiden des Messias bis in's Einzelne theils vorgebildet, theils unmittelbar vorausverkündigt, wie es bloß durch eine besondere Fügung Gottes möglich war. Ps. 21 ist das Klagelied von der Kreuzesmarter und wurde vom Herrn selbst zum Sterbegebet gewählt (Matth. 27, 46): „O Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" (V. 2. 7—9. 14. 17.) Aber „gedenken und zum Herrn sich bekehren werden vor seinem Angesichte sich alle Enden der Erde, und werden anbeten alle Geschlechter der Völker. Denn des Herrn ist das Königthum, und er herrschet über die Völker" (V. 28. 29). Ps. 39 wird das große Opfer am Kreuz für die Sünden der Welt an Stelle der vorbildlichen alttestamentlichen Opfer, welche Gott nicht gefallen, vorausgesagt (V. 7 ff. Hebr. 10, 5 ff.; vgl. 1, 3). Ein Klagelied Davids ist auch Ps. 68, worin die Klage des Dulders (stellvertretenden Versöhners) V. 1—13 in den Ruf um Erbarmen übergeht (V. 14—22) und Vergeltung verlangt (V. 23—29), aber bereits

zum Danke für die sicher zu erwartende Erhörung fortschreiten kann (V. 30—37. Joh. 19, 28 ff.). Ebenso sind in Ps. 15 das Leiden und die Verherrlichung des Messias vorausgesagt. „Denn du wirst meine Seele nicht lassen im Todtenreich, wirst deinem Heiligen die Verwesung nicht zu schauen geben" (V. 10. Apg. 2, 27; 13, 35 ff.). Die fünfte allgemeine Synode hat die Psalmen 2. 8. 15. 21. 44. 109 für direct messianisch erklärt. David wurde aber durch die Hilfe Gottes den Leiden entrissen und auf den Thron über Israel gesetzt. Wiederholt gibt er seiner Freude und seinem Dank gegen Gott in begeisterten Liedern Ausdruck, welche weit über sein eigenes Königthum hinaus auf das Königthum in seinem Hause, auf den höchsten König, welcher aus seinem Hause hervorgehen wird, hinweisen. Ps. 2 zeigt zwar David von Feinden umringt, aber auch als Sieger über alle. Er findet schon wegen V. 7: „Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt", nur im Messias seine ganze Erfüllung (Hebr. 1, 5; 5, 5. Apg. 13, 33). Dieser ist der Gesalbte des Herrn (V. 2) in besonderem Maße. Vgl. auch Ps. 20; 67 (Einholung der Bundeslade); 96, 6; 117, 22. Sind auch Ps. 95—97. 101 mehr soterologischen Inhalts, insofern vom Kommen Jehova's zu seinem Volke die Rede ist, so dienen sie in Verbindung mit den anderen, in welchen ein König aus dem Hause Davids verheißen wird, zum Beweis, daß dieser König der Gesandte Gottes, Gott selbst ist. Ps. 96 und 101 werden z. B. in Hebr. 1, 6. 10; Ps. 67 in Eph. 4, 8 ohne Weiteres auf Christus bezogen. Gott und der König der Verheißung sind eine Person. Was in dem einen Psalm an den König Israels geknüpft wird, kann also mit Fug und Recht in einem andern Psalm an Jehova geknüpft werden. Der zugleich mit der Bundeslade (Ps. 67, 19) im Gefängniß gewesene Jehova ist kein anderer als der Stein, den die Bauleute verworfen haben, der aber nunmehr, seit die Lade auf Sion aufgestellt worden ist, zum Eckstein geworden ist.

Es lag im Willen der göttlichen Vorsehung, daß die Verheißung des Messias von dem Vater auf den Sohn, auf den Abstamm übergehe. Von Abraham ging der Segen auf Isaac, von Isaac auf Jacob, von Jacob auf Juda über. Im Stamme Juda wird er David zu Theil und geht von ihm auf seinen Sohn Salomon über. Das salomonische Königthum mit seiner Pracht und Herrlichkeit ist eine wesentliche Ergänzung der durch viele Kämpfe und Widerwärtigkeiten getrübten Herrschaft Davids. Dieß wird auch 2 Sam. 7 (1 Par. 17) hervorgehoben. Gott wünscht nicht, daß David den Tempel baue; aber er wird demselben einen Abstamm erwecken und ihm das Königthum bereiten. „Dieser wird meinem Namen ein Haus bauen, und ich werde den Thron seines Reiches feststellen auf ewig. Ich werde ihm Vater und er mir Sohn sein... Und beständig wird dein Haus sein, und dein Reich bis in Ewigkeit vor deinem Angesichte, und dein Thron fest immerdar" (V. 13—16). David dankt alsbald Gott für das Heil, welches nicht bloß ihm, sondern auch seinem ganzen Geschlechte auf ewig verheißen ist (V. 25). Die Verheißung beginnt also mit Salomon (1 Par. 22, 9 f. 3 Kön. 5, 5), wird aber auf seine Nachfolger ausgedehnt (Ps. 88, 30 ff.; 131, 11 ff.). Ps. 88, 36 ff. erhält das „auf ewig" eine authentische Erklärung: „Einmal habe ich geschworen in meiner Heiligkeit — sollte David ich belügen? Seine Nachkommenschaft soll währen in Ewigkeit, und sein Thron wie die Sonne vor mir und wie der Mond, der bereitet ist auf ewig, und der Zeuge im Himmel ist treu." Alle Hoffnung ist an das Königthum geknüpft, und diese Hoffnung wird nicht zu Schanden werden. Das Königthum wird trotz aller Demüthigungen und Verfolgungen nie ganz untergehen, sondern einst neu aufleben. Wie wenig man berechtigt ist, hierin überall nur das geschichtliche Königthum Davids und seines Geschlechts zu verstehen, zeigt das letzte Lied Davids, in welchem die Hoffnung auf das Fortbestehen vergeistigt und idealisirt ist (2 Sam. 23). Mag auch V. 1 der Gesalbte des Gottes Jacobs nicht messianisch zu deuten sein, so tritt doch in dem gerechten Herrscher, mit welchem eine glückliche Zukunft erblühen soll, die messianische Verheißung hervor. Es ist nicht ein gewöhnlicher Sprosse des Geschlechts, sondern ein Gesandter Gottes. „Israels Gott hat zu mir geredet, gesprochen hat der Starke Israels: sein wird ein Herrscher der Menschen, ein gerechter Herrscher in Gottesfurcht, wie der Morgenröthe Licht beim Sonnenaufgang Morgens ohne Wolken glüht und wie nach Regen Pflanzen sprossen aus der Erde" (V. 3. 4). Auch einzelne Psalmen, welche zum Theil David selbst zugeschrieben werden, verkünden nach dem Bilde Salomons den erwarteten Messias und Friedensfürsten und schildern das Friedensreich. Ps. 8 wird vom Apostel (1 Cor. 15, 26. Hebr. 2, 6) auf die menschliche Natur in Christus angewandt und vom Herrn selbst für ein Ereigniß in seinem Leben verwendet (Matth. 21, 16). Der Schlußvers: „Herr, unser Herr, wie herrlich ist dein Name auf der ganzen Erde", ging ja erst im Friedensfürsten Christus ganz in Erfüllung. Ps. 44 mag in der Vermählung Salomons mit der Tochter Pharao's oder einer andern Hochzeit einen geschichtlichen Anlaß haben; jedenfalls erhebt er sich aber weit über die Geschichte, wenn er die mystische Vereinigung des Friedensfürsten der Zukunft mit der erlösten Menschheit schildert. „Dein Thron, o Gott, ist in Ewigkeit der Ewigkeit; Scepter der Gerechtigkeit ist deines Reiches Scepter. Du liebest Recht und hassest Frevel; darum hat gesalbt dich, Gott, dein Gott, mit Freudenöl über deine Genossen" (V. 7. 8). Schon Origenes bemerkt (C. Cels. 1, 56), er habe damit einen Juden in Verlegenheit gebracht. Der Schlußvers: „Gedenken werden sie deines Namens von Geschlecht zu Geschlecht. Darum werden Völker dich preisen in Ewigkeit und zu aller Zeit", zeigt

die zeitliche und räumliche Ausdehnung des Reiches des von Gott gesalbten Gottes. Ps. 71 ist wohl von David auf Salomon im Hinblick auf den Messias als den Friedensfürsten verfaßt. „Gott, deine Gerechtsame gib dem Könige, und deine Gerechtigkeit dem Königssohne, um zu richten dein Volk in Gerechtigkeit und deine Armen im Recht" (V. 2). „Aufgehen wird in seinen Tagen Gerechtigkeit und des Friedens Fülle, bis nicht mehr ist der Mond" (V. 7). „Und huldigen werden ihm alle Könige der Erde, alle Völker werden ihm dienen" (V. 11. Matth. 2, 1—11). „Gesegnet sei sein Name in alle Zeit; Angesichts der Sonne dauert sein Name. Und es werden gesegnet in ihm alle Stämme des Landes; alle Völker werden ihn verherrlichen" (V. 17). Endlich ist in Ps. 109 eine herrliche Prophetie des Gotteskönigthums und des ewigen Hohenpriesterthums niedergelegt. „Es sprach der Herr zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten, bis ich lege deine Feinde als Schemel deiner Füße. Dein mächtiges Scepter wird der Herr aus Sion ausstrecken; herrsche inmitten deiner Feinde" (V. 1. 2). „Es schwur der Herr, und niemals reut es ihn: Du bist Priester auf ewig nach der Ordnung Melchisedechs" (V. 4. Hebr. 5, 6; 6, 20; 7, 1—27). Zuletzt wird er Gericht halten unter den Völkern. Mit Unrecht hat man Ps. 44. 109 wie Ps. 2 den messianischen Charakter bestreiten wollen, weil der „König der Zukunft" fehle; denn was ist der Fürst, dessen Thron in Ewigkeit besteht, der Gericht hält über die Könige und Völker, anders als der König der Zukunft? Diese Psalmen sind aber auch nicht bloß typisch, sondern erheben sich, wenn gleich nach der Gewohnheit der Prophetie, unter Bildern, die der glorreichen Gegenwart des davidischen Königthums entlehnt sind, zu der idealen Person des künftigen Gesalbten, welcher zur Rechten des Vaters sitzt. Wohl stellt sich das messianische Reich dem Auge des Propheten als gegenwärtig dar, aber es ist eben die prophetische Gegenwart, welche von der Ewigkeit Gottes bestimmt wird. Das ewige Priesterthum aber wäre noch weniger aus der Königsidee erwachsen. Denn kann man auch David und Salomon als Priester-Könige auffassen, so darf doch bei ihnen von keinem ewigen Priesterthum die Rede sein.

4. Die Zeit der Propheten. Die Herrlichkeit des davidisch-salomonischen Königsthrones hatte den Israeliten erst vollkommen das Glück des auserwählten Volkes zum Bewußtsein gebracht. Es ist begreiflich, daß sie gern bei dieser glücklichen Gegenwart verweilten und ihren Sinn mehr auf das irdische Glück als auf das religiös-sittliche Ideal der messianischen Zukunft richteten. Doch beweist die Folgezeit, daß der messianische Gedanke, welcher in David neu erweckt worden war und eine bestimmte Richtung erhalten hatte, nie ganz erloschen ist. Wären wirklich, wie vielfach angenommen wird, die Gedanken des Volkes und des Einzelnen vor dem 8. Jahrhundert ausschließlich auf die Gegenwart gerichtet gewesen, so hätte auch nicht die unselige Trennung des Reiches und das Zusammenbrechen des Volkes die „Sehnsucht nach einem zukünftigen vollendeten Heil stärker wecken können", denn nur das Feuer, welches unter der Asche fortglüht, kann wieder angefacht werden. Es erging dem Volke, wie es dem Glücklichen oft geht. Es vergaß Gottes Gebote und Verheißungen. Aber das Unglück stellte die alte Hoffnung desto lebendiger vor seine Seele. Die Propheten haben trotz des Verfalls der äußern Herrlichkeit eine unerschütterliche Hoffnung auf das zukünftige Heil festzuhalten und im Volke zu erwecken gewußt. Die Grundzüge ihrer messianischen Weissagungen waren einerseits der aus dem Hause Davids hervorgehende Erlöser und das Reich Gottes und andererseits die Herbeiführung des Heils durch Jehova. Beide Gedanken vereinigen sich aber wie in den Psalmen in dem durch Gott selbst gesandten davidischen König-Messias, obwohl diese Vereinigung mehr sachlich als formell vollzogen ist. David oder Davids Sohn haben Osee und Amos im Auge; das messianische Reich, die Wiederaufrichtung des davidischen Reiches, ohne gerade den Messias ausdrücklich zu nennen, aber doch ihn voraussetzend, Abdias, Joel, Michäas, Isaias; die anderen stellen entweder Jehova mehr in den Vordergrund (Jeremias, Ezechiel), oder nennen den Messias ausdrücklich (Daniel).

Bei den älteren Propheten ist der Blick zunächst auf die bessere Zukunft des Volkes gerichtet. Dieses soll, sittlich geläutert, nach der Unterwerfung oder Vernichtung der Feinde unter einem mächtigen und weisen König aus dem Hause Davids regiert, ein glückliches Leben in Frieden und in Gerechtigkeit genießen. Gewöhnlich wird dieß als ein Kommen Jehova's zu seinem Volke dargestellt. Dieses Kommen in der vollen Herrlichkeit des Königs ist der Tag, der Tag des Herrn, jener Tag, der Tag des Weltgerichts. Er ist ein Tag des Schreckens und der Zeichen, dem gewaltige Vorboten in der Natur vorausgehen werden. In diesem Gericht wird das Volk Israel gesichtet und gereinigt, nur ein Rest bleibt übrig und bekehrt sich. Der Tag des Herrn ist aber noch mehr ein Gerichtstag für die Feinde Israels, der Tag der Vergeltung und Rache über alle Völker. So mannigfach auch das Bild variirt, der Grundzug bleibt derselbe und setzt sich auch bei den späteren Propheten bis zu Malachias fort. Seit dem Beginn der Zerstreuung Israels wird es dann eine stehende Vorstellung, daß das Volk, welches der Heidenwelt zur Beute gefallen ist, zurückkehren soll. Nach diesem Geburtstag und Gericht ist das Ende der Tage, die letzte Zeit gekommen. Das Eintreten derselben wird verschieden dargestellt. Entweder wird vom Messias vorausgesetzt, daß er selbst die Endzeit bringe oder daß er in ihr erscheine. Die Endzeit selbst ist die bleibende und verklärte Entwicklung der irdischen Verhältnisse, das Gegenbild der Schöpfung. Gott wird in Sion

wohnen in wesenhafter Gemeinschaft mit seinem Volke, wie bisher niemals. Seit Josias erscheint dieses neue Verhältniß zu Gott als eine neue, höhere Bundesschließung Gottes mit Israel, als eine neue Religion, in die Herzen der Menschen geschrieben, als ein ewiger Bund. Alle sind Gottesgelehrte und vom heiligen Geist erfüllt. Diesem heiligen Volke werden alle Völker zuströmen. Auch die äußere Natur hat das Sabbatsgewand angezogen; es gibt nicht mehr Uebel, Leiden, Vernichtung. Die ganze Welt soll frohlocken über die Erlösung Israels. Das Bild des Messias nimmt immer lebendigere Farben an. Vor Allem hat es die Gestalt eines davidischen Königs, die, anfänglich nur in Umrissen entworfen, allmälig mit der ganzen Persönlichkeit ausgerüstet wird. Sodann werden die einzelnen Eigenschaften des Messias-Königs genauer gezeichnet, die übermenschliche göttliche Natur neben der menschlichen, aus einer Jungfrau genommen. Jener eignen die großen Wunderthaten, dieser Erniedrigung, Leiden, Tod und Auferstehung.

Wenn nicht der älteste der Propheten, die Schriften hinterlassen haben, so doch einer der ältesten ist Abdias (Obadja). Bei ihm findet sich zuerst der „Tag des Herrn über alle Völker" (V. 15). Edom wird vernichtet, aber „auf dem Berge Sion wird Rettung sein, und er wird heilig sein, und in Besitz wird nehmen das Haus Jacob die, welche es im Besitz hatten" (V. 17). Die Auswanderer der Söhne Israels werden zurückkommen. „Und Retter werden hinziehen auf den Berg Sion, zu richten das Gebirge Esau, und sein wird dem Herrn das Königthum" (V. 21). Edom ist typisch für die Heidenwelt, welche durch den Messias gerichtet wird, denn dieser befindet sich unter den Rettern und errichtet das neue Königthum. Joel und Amos sind in ähnlicher Weise soterologisch; sie haben ebenso die von da an ständigen Merkmale: Vorherverkündigung des Gerichts Jehova's sowohl über die Heidenwelt als über die abtrünnigen und ungehorsamen Israeliten, und Verheißung eines glücklichen trostreichen Zeitalters, das nach dem Gerichtsvollzug für die Jehova treu gebliebenen Israeliten anbrechen wird. Bei Joel kommt der Tag des Herrn zunächst als Gericht über die ungehorsamen Israeliten in Betracht, aber die sich bekehren, werden gerettet. „So erkennet ihr, daß in Israels Mitte ich bin, und ich bin der Herr, euer Gott, und sonst keiner; und nicht wird zu Schanden werden mein Volk in Ewigkeit" (2, 27). „Und darnach wird es geschehen: ausgießen werde ich meinen Geist auf alles Fleisch, und weissagen werden eure Söhne und Töchter" u. s. w. (2, 28). Diese Ausgießung hat eine relative Erfüllung in den zahlreichen Propheten gefunden, welche Jehova in Israel erweckt hat; aber die volle Erfüllung trat erst ein, als am ersten Pfingstfeste das neue Israel mit dem Geiste von oben erfüllt wurde (Apg. 2, 16—21). Den Mittelpunkt der ganzen Weissagung und das Vorbild für die späteren Propheten bildet das Gericht über die Heiden (Kap. 3), insofern hier bereits das messianische Gericht und das Endgericht (im Thale Josaphat) mit einander verbunden und beide in frischen Farben gemalt sind. Juda geht unversehrt aus dem Gericht hervor. „Es wird bewohnt in Ewigkeit und Jerusalem von Geschlecht zu Geschlecht. Und sühnen werde ich ihr Blut, welches ich noch nicht gesühnt hatte, und der Herr wird Wohnung nehmen auf Sion" (3, 20 f.; vgl. 3, 17). Amos bezeichnet diese Herrschaft auf Sion näher, indem er einen Davididen als Herrscher nennt und damit den messianischen Zug deutlicher hervorhebt. Jehova ist zugleich der König aus dem Hause Davids; der Messias vereinigt die irdische und himmlische Königswürde. Nachdem das Gericht über die Völker und die abtrünnigen Söhne Israels gehalten ist, verspricht der Herr: „An jenem Tage werde ich aufrichten die Hütte Davids, welche zerfallen ist; und wieder werde ich zubauen die Lücken ihrer Mauern, und das, was eingestürzt, richte ich auf; und ich baue sie wieder wie in den Tagen der Vorzeit; auf daß sie als Besitz erhalten die Reste von Idumäa und alle Nationen, weil ausgesprochen ist mein Name über sie, spricht der Herr, welcher dieß vollbringt" (9, 11. 12). Wie Joel schildert Amos nun neben dem geistigen Segen das irdische Glück, welches an den paradiesischen Zustand erinnert.

Den Uebergang zu den Propheten des 8. Jahrhunderts bildet Osee. Er ist für Israel ein Unglücksbote, wie Jeremias für Juda, läßt aber über dem trüben Gewölke der Zukunft doch wieder die Sonne der Hoffnungen leuchten. So sehr das Volk in Sünden verstrickt ist, die Verheißungen Gottes werden doch in Erfüllung gehen; aber es wird ein neuer Bund, ein neues Reich Gottes in den Herzen sein. „Und ich schließe mit ihnen einen neuen Bund an jenem Tage . . ., und ich verlobe dich mir auf ewig in Gerechtigkeit und Recht und in Erbarmung und Gnade. Und ich verlobe dich mir in Treue, damit du erkennst, daß ich der Herr bin" (2, 18—20). „Darnach aber werden sich bekehren die Söhne Israels und suchen den Herrn, ihren Gott, und David, ihren König, und zagend kommen zum Herrn und zu seinem Gute am Ende der Tage" (3, 5). Diese Stelle hat Jonathan im Targum nach ächt jüdischer Auffassung von dem Messias, dem Sohne Davids, dem die Juden gehorchen, erklärt. Außerdem kommt David als der Name des Messias noch Jer. 30, 9. Ez. 34, 23; 37, 24 vor. Mit dem 8. Jahrhundert wird deutlicher nicht nur allgemein die Rettung durch Jehova und das davidische Königthum, sondern auch die Rettung durch einen von Gott gesandten König wie David verheißen. Dieß ist zwar eine nothwendige Folgerung aus dem Vorhergehenden, da sich die Juden bei ihrer streng monarchischen Gesinnung gar kein Reich ohne einen König an der Spitze denken konnten, so daß Jehova jedenfalls auf Erden einen Stellvertreter haben mußte; aber sie erscheint in ihrer vollen Klarheit als eine Fortführung der

messianischen Offenbarung. Das Herannahen der großen Katastrophe zum Amt machte diese bestimmten Weissagungen nothwendig. Das Gericht, welches zuerst im Thal Josaphat gelegt wurde, vollzieht sich jetzt in Assur, und über dem gedemüthigten Feind erhebt sich das herrliche Bild des Retters für Israel, des Messias. Der Hauptprophet dieser Periode ist Isaias, der Evangelist unter den Propheten, wie ihn bereits Augustinus genannt hat. Er zeichnet einerseits die Person des Messias nach seiner Gottheit und Menschheit, im Stande der Erniedrigung und Erhöhung und Herrlichkeit; andererseits das messianische Reich nach den drei Aemtern, dem prophetischen, hohepriesterlichen und königlichen Amt. Der Messias ist ein Sprosse Jehova's (Is. 4, 2; vgl. 2 Sam. 23, 3—5) und ein Reis aus dem Wurzelstocke Isse (11, 1. 10; 53, 2); eine Frucht der Erde, so daß er zu Gott und zu dem Menschengeschlecht in gleich enger Beziehung steht. Die menschliche Natur wird noch näher bestimmt durch das Zeichen, welches der Herr durch Isaias dem König Achaz von Juda geben ließ. „Darum wird der Herr selbst euch ein Zeichen geben. Siehe, die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären, und sein Name wird genannt werden Emmanuel" (7, 14). Alle Versuche, dieses Zeichen anders als durch die jungfräuliche Geburt des Messias zu erklären, sind gescheitert. Weder das Wort נַעֲרָה noch der Zusammenhang sind durch eine „junge Frau" zu erklären; denn es wird jetzt allgemein zugegeben, daß dieses Wort nur von einer Unverheirateten stehen kann (Gen. 24, 43. Ex. 2, 8. Ps. 67, 26. Hohel. 1, 3; 6, 8. Spr. 30, 19), ja die vornehmere Bezeichnung für eine Jungfrau als בְּתוּלָה ist. Der Zusammenhang entscheidet aber durchaus für diese Bedeutung, weil die Geburt einer jungen Frau, sei es der des Propheten (vgl. 8, 3. 18) oder einer andern, dem Achaz bekannten, in keiner Weise als ein Zeichen oder etwas Wunderbares bezeichnet werden könnte, wie denn auch die exegetische Tradition durchaus für diese Deutung spricht, obwohl die Juden die Stelle nicht messianisch erklärten. Es versteht sich doch nicht „von selbst", daß die Jungfrau nur durch Vermählung zu dieser Geburt gelangen soll. Knüpft sich aber das Zeichen nur „an Namen und Schicksal des Kindes", so ist wieder nicht einzusehen, was an einem gewöhnlichen Kinde Besonderes sein sollte. Der Einwand, daß die messianische Deutung das Zeichen aufheben würde, weil sie das Ereigniß in eine ferne Zukunft, die selbst wieder nur im Glauben erfaßt werden könnte, verlegte und somit selbst wieder einer Verbürgung bedürfte, hat vom Standpunkte der messianischen Deutung aus wenig zu bedeuten; denn die Juden lebten durchaus im Glauben an das zukünftige Heil Israels, so daß die bestimmte Voraussage des Propheten für Achaz einer Verbürgung der göttlichen Hilfe gleich sein mußte. Ist aber im Namen Emmanuel, „Gott mit uns", das tröstliche Zeichen der Weissagung, so kann darunter nicht blos eine gewöhnliche Hilfe (8, 10) gemeint sein, sondern letztere ist eben durch die Verheißung des Emmanuel garantirt. In dem Namen des Kindes kann das Volk die Gewißheit haben, daß über allen diesen Leiden die ewige Zukunft Israels und sein Heil schweben, wenn sich derselbe auf denjenigen bezieht, in welchem Gott vollkommen mit seinem Volke ist. Wohl hat der Herr auch Agar geboten, ihren Sohn Jischmanuel (Ismael) zu nennen, aber nicht nur ist Emmanuel allgemeiner, sondern der Name geht auch wie alle Messiasnamen von der heilsgeschichtlichen Bedeutung aus. Schilo, David, Sohn Davids, König, Jehova, Sprosß, Reis u. A. sind der Zeitgeschichte entnommen, führen aber über sie hinaus. So geht die Bezeichnung Emmanuel auch von der Verbindung Gottes mit seinem Volke im Alten Bunde aus, weist aber auf eine Verwirklichung dieser Gegenwart im höchsten Sinne hin. Was bisher als ein Kommen Jehova's zu seinem Volke, obwohl Jehova schon mit ihm ist, bezeichnet worden ist, wird jetzt als ein Kommen durch den gottmenschlichen Messias näher erklärt und in dieser klaren Verheißung auch ein Zeichen für den Heilsglauben der Gegenwart gegeben.

Diese Erklärung wird durch das Folgende durchaus bestätigt. Denn Isaias verspricht Kap. 8 und 9 auch dem Zehnstämmereich den Messias auf dem Throne Davids (9, 1—5) und sagt voraus, daß derselbe sogar im Galiläa der Heiden zuerst auftreten werde (9, 1. 2. Matth. 4, 15. 16). Für das Nord- und Südreich ist derselbe Retter in Aussicht gestellt. Daher muß auch Kap. 7 der Messias das verheißene Zeichen sein. Emmanuel ist die letzte Hoffnung in großer Noth, seine Mutter ist die Jungfrau aus Davids Haus, die Mutter des Messias. Wir können deßhalb 9, 1 ff. als eine Erklärung der Jungfrauengeburt betrachten. „Denn ein Kind ist uns geboren, und ein Sohn ist uns geschenkt; und gelegt ist die Herrschaft auf seine Schultern, und sein Name wird genannt: Wunderbarer, Rath, Gott, Starker (starker Gott), Vater der Zukunft, Friedensfürst. Mehren wird sich seine Herrschaft, und des Friedens wird kein Ende sein; auf Davids Thron und in dessen Reiche wird er sitzen, um es zu festigen und zu stützen durch Recht und Gerechtigkeit von jetzt an bis in Ewigkeit; der Eifer des Herrn der Heerschaaren wird dieses vollbringen" (9, 6. 7). Dieß Kind kann nicht Ezechias sein, sondern ist Emmanuel, was hier zugleich als starker Gott (vgl. 10, 21) erklärt wird, dem man um so weniger die metaphysische Bedeutung bestreiten kann, als der ewige König doch auch nicht anders als göttlich gedeutet werden kann. Die Namen in ihrem Zusammenhange entsprechen ganz dem Prädicat θεός und erheben den Messias nicht nur zu einem „im Namen und in der Würde Gottes waltenden und herrschenden", sondern zu einem wirklichen göttlichen Wesen. Der Messias erscheint, wie als vollendeter König, so als vollkommener Gott. Allerdings wird 11, 2 ff. von dem Reis,

das aus dem des Stammes und der Zweige beraubten Wurzelstocke Jesse zur Rettung hervorsprosst, gesagt: „Und ruhen wird auf ihm der Geist des Herrn, ein Geist der Einsicht u. s. w., und erfüllen wird ihn der Geist der Furcht des Herrn"; aber dieß beweist nur, daß Himmlisches und Irdisches, Göttliches und Menschliches auf's Innigste mit einander verschlungen sind. Die Salbung mit dem heiligen Geist (61, 1. Luc. 4, 18) ist bereits durch die Verbindung des Göttlichen mit dem Menschlichen gegeben. Das Göttliche im Messias ist allerdings als die Fülle des auf ihm ruhenden Geistes Gottes bezeichnet, aber die Fülle des göttlichen Geistes ist eben Gott selbst. Die nun folgende Schilderung des Reiches der Gerechtigkeit und des Friedens, welches der Messias herstellen wird, wäre auch nicht möglich, wenn er nicht in anderer Weise als die Propheten den Geist Gottes besäße, nicht Gott selbst wäre.

Isaias hat aber noch ein anderes, tiefergreifendes Bild des Messias gezeichnet, durch welches er ganz der Evangelist unter den Propheten geworden ist, das Bild des leidenden Messias. Hat er Kap. 24—27 auf die dem Erscheinen des Messias vorausgehenden Leiden für das Volk hingewiesen und damit die Lehre von den Wehen des Messias vorbereitet, so hat er Kap. 40—60 die Leiden des Messias selbst anschaulich geschildert. Allerdings nennt er nicht den Messias selbst, sondern den Knecht Gottes (42, 1; 49, 1—9; 53, 1 ff.), aber es ist geradezu unmöglich, die concrete Schilderung, namentlich in Kap. 53, von einem Collectivum zu deuten. Die Person seines Knechtes Gottes steht so sehr im Mittelpunkt des Bildes, daß alle Allegorie und Symbolik den Dienst versagt. Freilich ist auch das Volk Gottes wie ein Sohn Gottes, so ein Knecht Gottes (41, 8 f.; 44, 1 ff.; vgl. Jer. 30, 10; 46, 27 f.); aber es ist dieses als das auserwählte Volk Israel, als das geistige Israel der Zukunft, welches seine Spitze im Auserwählten Gottes hat, als der Typus des Gesalbten, desjenigen, welcher in einziger Weise der Sohn des Vaters ist, an welchem der Vater sein Wohlgefallen hat. Auch wenn man die Prophetie in die Endzeit des Exils verlegen und die Leiden und die Heimkehr des Volkes darunter verstehen wollte, wie es die neuere, vor dem übernatürlichen Charakter der Weissagung scheue Kritik will, wäre es doch unmöglich, eine Erklärung des anschaulichen Bildes zu gewinnen. Naturgemäß tritt das Bild des davidischen Messiaskönigs zurück (vgl. aber 53, 3. 4); es erscheint Jehova selbst, der sein Volk durch den Gesalbten Koresch (Cyrus) aus der Gefangenschaft rettet, es auch in der Endzeit retten wird durch seine Kraft, welcher durch Leiden in die Herrlichkeit eingeht; aber Koresch ist doch nicht als eigentlicher Messias dargestellt, nicht als König des auserwählten Volkes. Er ist nur das von Gott erwählte Werkzeug für die Befreiung des Volkes, nicht der Träger der Gottesherrschaft, nicht das Licht zur Erleuchtung der Heiden. Wenn das Buch Esdras (1, 1) sagt, Gott habe den Geist des Cyrus erweckt, um jenes Werk zu vollbringen, der Monarch aber in seinem Edict bezeugt, Gott habe ihm befohlen, den Tempel zu bauen, so ist wohl an Is. 44, 28; 45, 1—7 (vgl. Jos. Antt. 11, 1, 2) zu denken. In dieser ihm von Gott übertragenen Aufgabe ist er ein Vorbild des Messias, und deßwegen wird ihm das ehrende Prädicat Gesalbter gegeben. Damit man aber nicht glaube, er sei der letzte Hersteller des Volkes, wird 45, 8 ff. eine Weissagung vom wahren Messias in begeisterter Sprache beigefügt, die sich durchaus nicht auf Cyrus beziehen läßt (vgl. Windischmann, Zoroastrische Studien, 1863, 134). Cyrus paßte aber zu einem solchen Bilde besonders, weil er, wie Darius, welcher den Tempelbau wieder gestattete, Anhänger der zarathustrischen Religion war und selbst einen Messias erwartete. Da Daniel damals noch in Babylon lebte, so ist Cyrus' Bekanntschaft mit der Prophetie als einer längst bestehenden um so leichter begreiflich. Es ist aber durchaus nicht so unerwartet, wenn Isaias den leidenden Knecht als „die tiefste und zugleich bedeutungsvollste aller Gestalten des Alten Testaments" eingeführt hat. Denn seit dem Protoevangelium ist das Leiden ein charakteristisches Moment des Erlösers, des Gerechten. Die heilige Geschichte ist ein Commentar zu diesem Gesetz der göttlichen Vorsehung; Abel, Isaac, Joseph, Moses, David sind Zeugen dafür; David gibt demselben in den Leidenspsalmen Ausdruck. Muß man also nicht geradezu erwarten, daß der als Mittler zwischen Gott und den Menschen verheißene Messias demselben Gesetze der göttlichen Weltregierung unterworfen werde und Leiden und Tod als Preis der Erlösung erdulde? Ist vollends das in der Knechtschaft in Aegypten schmachtende Volk selbst ein Vorbild des Leidens, so begreift es sich um so mehr, daß zur Zeit, als das Unglück wieder über das Volk hereinzubrechen drohte und die Schuld des Volkes einen Grad erreicht hatte, daß alle menschlichen Fürsprecher unvermögend waren (43, 27 f.; vgl. Jer. 11, 14; 15, 1 f. Ez. 14, 14 ff.), ein Prophet von Gott erweckt wurde, welcher, vom selbstverschuldeten Leiden des Volkes ausgehend, die freiwillig zum Wohle seines Volkes übernommenen Leiden des Messias zu schildern hatte, um dadurch dem heimgesuchten Volke einen Trost im Leiden und eine Hoffnung in der Verbannung zu gewähren. Müssen die Leiden Israels wenigstens typisch für das Heil der Welt gefaßt werden, so liegt kein Grund vor, zu bezweifeln, daß der Prophet das Volk typisch für den Messias genommen und den Messias nach demselben dargestellt habe. Es ist unrichtig, daß der leidende Gottesknecht nicht geweissagt werde, sondern seine Bestimmung bereits erfüllt habe; es genügt aber auch nicht, als das Sichere und Klare nur die typische Bedeutung dieser Gestalt gelten zu lassen. Die Darstellung ist dermaßen concret, daß sie nur von einer Persönlichkeit, und zwar von einer zukünftigen, verstanden werden kann. In der

Hauptstelle 52, 13 bis 53, 12 ist sicher der Kreis des Volkes Israel überschritten.

Während bisher Jehova selbst seinem Volke Heil und Gerechtigkeit versprochen hat und als König in Sion einziehen will, fährt der Prophet 52, 13 fort: „Siehe, einsichtig wird handeln mein Knecht, wird hoch steigen und sich erheben und sehr erhaben sein. Gleichwie Viele staunten über dich, so wird sein Aussehen unter den Menschen entherrlicht sein und seine Gestalt unter den Menschenkindern. Er wird besprengen viele Völker" u. s. w. Dann 53, 2 ff.: „Er steigt empor, wie ein Reis vor ihm und wie eine Wurzel aus dürstendem Lande; nicht ist Schönheit an ihm und nicht Zierde, daß wir auf ihn schauten, und nicht Aussehen, daß wir sein begehrten. . . Wahrlich, unsere Krankheiten hat er getragen und unsere Schmerzen auf sich geladen, und auch wir, wir hielten ihn wie für einen Aussätzigen und geschlagen von Gott und niedergedrückt. Er aber ist verwundet unserer Missethaten wegen, zerschlagen wegen unserer Vergehen; die Züchtigung zu unserem Frieden ist auf ihm, und durch seine Striemen wurden wir geheilt . . . gelegt hat der Herr auf ihn die Schuld von uns allen. Er ist geopfert, weil er selbst gewollt, und thut seinen Mund nicht auf. . . Aus der Bedrängniß und aus dem Gericht ist er hinweggegangen, sein Geschlecht — wer wird es aufzählen? . . . Und er wird geben Gottlose für sein Grab und den Reichen für seinen Tod; deßhalb, weil er Unrecht nicht gethan und Trug nicht war in seinem Munde. Und der Herr wollte ihn zermalmen im Leiden; wenn er dahingegeben sein Leben als Sündopfer, wird er schauen dauernde Nachkommenschaft, und des Herrn Wollen gelingt durch seine Hand. Dafür, daß geduldet hat seine Seele, wird er schauen und sich sättigen; durch seine Kenntniß wird mein gerechter Knecht Viele rechtfertigen und wird deren Missethaten tragen. Darum gebe ich ihm als Antheil Viele, und der Starken Beute wird er theilen, dafür, daß er hingegeben in den Tod sein Leben und zu Uebelthätern gezählt wird, und er die Sünden Vieler getragen und für die Uebelthäter Fürsprecher geworden ist." Is. 52, 13—15 kann als Ueberschrift betrachtet werden, 53, 4 löst das Räthsel der Leidensgestalt. Er war Stellvertreter des abgefallenen Knechtes Gottes. Ihn trifft alles in verschärftem Maße, was sein Volk trifft (1 Petr. 2, 24), er wird zum Schuldopfer (V. 10). Daß Jehova Urheber der Leiden ist, sagt auch Ps. 21, 16; 68, 27. Der erhöhte, aus dem Gericht entnommene Messias lebt ewig (9, 6. Ps. 101, 28. Hebr. 1, 11). V. 10 bezeugt die Verlängerung der Tage (Ps. 39, 8), V. 12 die Herrlichkeit. Es ist unmöglich, das tief verschuldete Volk als schuldlosen leidenden Erlöser zu betrachten, unmöglich, Grab und Herrlichkeit von einem Collectivbegriff zu deuten. Der Prophet hat vielmehr im Geiste den leidenden Messias geschaut, wie er sich für die Sünden des Volkes, der ganzen Welt aufopfert und Allen das Heil erwirbt. Der leidende Knecht Gottes ist ein Priester, der das höchste Opfer, sein eigenes Leben, unter den größten Leiden und in der tiefsten Schmach für die Menschen darbringt und dadurch sein Volk rechtfertigt, heiligt durch sein Wissen (scientia sua), als ein Licht der Heiden (42, 6; 49, 6. 9), da er im Geiste Gottes lehrt und das prophetische Amt ausübt. Er ist auch König, der verklärt und heilig nicht nur für sich die Früchte seines Leidens genießt, sondern den Völkern austheilt und die Herrlichkeit des neuen Reiches den Völkern verkündigt. „Juble, du Unfruchtbare, die du nicht gebarst; lobsinge und jauchze, welche du nicht gekreißt; denn mehr sind dir Söhne als derer, welche den Mann hat, spricht der Herr" (54, 1). Nun beschreibt der Prophet das äußere und innere Glück des erlösten Volkes durch den immerwährenden Bund (Kap. 55. 60. 61. 62. 66). In dieser bevorstehenden Zeit des Unglücks, wo kein König regierte und kein Hoherpriester seinen Dienst versah, mußte der Hinweis auf den künftigen König, Hohenpriester und Propheten, welcher die Herrlichkeit Israels wieder herstellen wird, von intensiver Wirkung sein. Moses und Samuel waren Knechte Gottes, David stellt sich in den Dienst Gottes (Ps. 39, 7) und nennt sich Knecht Gottes (Ps. 17, 1), Isaias wird von Gott Knecht genannt (20, 3), aber alle Knechte Gottes sind unrein (64, 5 f.; vgl. 59, 12); ein einziger Knecht Gottes war frei von jeder Schuld und konnte die Schuld sühnen, die Sünde nachlassen, welche nur Gott nachlassen kann (Ps. 14, 2; 18, 13; 31, 5; 102, 12. Is. 44, 22. Jer. 31, 34; 33, 8). Er allein konnte dem Leidenden und Verfolgten sichere Rettung verheißen.

Isaias' Zeitgenosse Michäas schildert mit den höchsten Ausdrücken das messianische Königthum nach seiner irdischen und himmlischen Seite. Der Messias ist Davids Sohn, der seinem Ahnherrn gleich zur Zeit der tiefsten Bedrängniß von Gott erweckt werden wird, um seinem Volke Heil und Rettung zu bringen. Sein Stammort ist die alte Davidsstadt Bethlehem, aber er ist von Ewigkeit. Am Ende der Tage wird der Berg des Herrn gefestet sein auf der Berge Gipfel und erhaben über Hügel, und zu ihm werden Völker strömen. Denn von Sion wird ausgehen ein Gesetz und des Herrn Wort von Jerusalem. Und er wird richten zwischen den Völkern. Zwar wird Sion gezüchtigt (3, 12; 4, 9; 5, 1), aber in der tiefsten Erniedrigung geht ein Retter und glorreicher König aus Bethlehem hervor. „Und du, Bethlehem Ephrata, bist zu klein, um unter Juda's Tausenden zu sein, doch wird mir aus dir hervorgehen der, welcher Herrscher sein wird über Israel; und seine Ausgänge sind von Anbeginn, von den Tagen der Ewigkeit her. Darum wird er sie preisgeben bis zur Zeit, in welcher die Gebärerin gebären wird; und die Reste seiner Brüder werden sich wenden zu den Söhnen Israels. Und er steht und weidet in der Kraft des Herrn, in der Hoheit des Namens des Herrn, seines Gottes; und sie werden sich be-

kehren, weil er dann sich verherrlichen wird bis zu den Grenzen der Erde" (5, 2—4). Die Juden werden aus der Verbannung zurückkehren, und Jehova herrscht in Sion über sie. Der Wechsel zwischen Jehova und dem Messias erklärt sich nur aus dem göttlichen Wesen des Davidssohnes. Wenn Jehova und der Messias richten und auf Sion thronen, so hat der Vater dem Sohne das Gericht übergeben und ihn zu seiner Rechten gesetzt. Freilich ist Gott sein Gott, handelt er in Gottes Kraft, dient ihm Gottes stolzer Name als Schmuck und Ehre; aber daraus folgt nicht, daß er bloßer Mensch ist, ein Gottesknecht, wie alle Frommen, nur verherrlicht durch die Gnade. Denn die Verbindung des Göttlichen und Menschlichen bringt es nothwendig mit sich, daß das Verhältniß zu Jehova verschieden ausgedrückt werden mußte, und die Aufgabe des Propheten war es nicht, das Geheimniß zu lüften, sondern mehr nur anzudeuten. Ebenso sind die Ausdrücke „von Alters her, aus der Urzeit Tagen" nach dem Sprachgebrauch (7, 14. 20; Is. 51, 9) nicht ohne Weiteres auf eine ewige Herkunft zu beziehen, aber der Zusammenhang und der Gegensatz zur irdischen Herkunft lassen hier keine andere Deutung zu (Spr. 8, 23). Man kann auch beide Ausdrücke in verschiedenem Sinne erklären. Das erste Glied kann auf den Anfang des Geschlechts im Paradies zurückgehen, insofern die messianische Weissagung dort ihren Anfang genommen und sich durch das Wort der Verheißung fortgepflanzt hat (Hieron., Cyrill); dann muß aber das zweite Glied eine weitere Bedeutung haben, also die wirkliche Ewigkeit bezeichnen. Demgemäß wären 5, 2 die irdische und himmlische Abkunft (vgl. Is. 4, 2), V. 3 die Mutter, V. 4 f. die Thätigkeit des Messias als eines zweiten Salomon dargestellt. Die Gebärerin kann nicht auf die Tochter Sion (4, 9 f.) bezogen werden, weil der Zusammenhang mit Bethlehem und das unmittelbar Folgende die Verbindung mit dem Messias verlangt und andernfalls der zurückweisende Artikel nicht fehlen dürfte. Es ist auch die Parallele zu Is. 7, 14; 9, 6 um so mehr zu beachten, als die Schilderung des Friedensreiches V. 4 ff. mit Is. 9, 7 ff. übereinstimmt. Damit ist aber das „Hervorgehen" wirklich als das „Geborenwerden" bestimmt (Matth. 2, 6), das „mir" aber weist auf die göttliche Mitwirkung hin. Dadurch wird die unmittelbare Beziehung auf Zorobabel, welcher in Babylon geboren ist (Theod. Mops.), hinfällig. Auch sonst wird nirgends der Messias als Sohn eines geschichtlich gegenwärtigen Königs dargestellt, obwohl die Propheten den Zeitunterschied gern unbeachtet lassen.

Diese Weissagungen der assyrischen Zeit bezeichnen den Höhepunkt der messianischen Weissagungen. Die folgenden Propheten konnten dem Messiasbilde aus der Zeit Ezechias' nur noch unwesentliche Züge beifügen. Ihre Weissagungen sind nur recht verständlich unter Voraussetzung des von Isaias und Michäas entworfenen Bildes. Wollte man diese Periode bis zum Ende des Exils als die Zeit der abgeschwächten Gestalt der Messiashoffnung, die Zeit der Hoffnung auf sittliche Erneuerung eines neuen Bundes bezeichnen, so müßte vor Allem diese Voraussetzung berücksichtigt werden. Nur auf Grund der Hoffnung auf einen wirklichen Messias als Gottmenschen war es möglich, mit der Ankunft desselben ein Reich der sittlichen Erneuerung und Wiedergeburt, einen neuen, auf die Tafeln des Herzens geschriebenen Bund zu erwarten. Der erste dieser Propheten ist Jeremias, der von 629 bis 586 prophezeit hat. Er weissagt, daß, nachdem mit Jechonias die Könige aus dem Geschlechte Davids ihr Ende erreicht haben (22, 30; vgl. Ez. 17, 22; 21, 25—27), das Volk seinem Könige David dienen wird, welchen Gott erwecken wird. Dieser wird ein gerechter und verständiger Sprosse Davids sein. „Siehe, Tage kommen, spricht der Herr, und ich werde David einen gerechten Sprossen erwecken, und herrschen wird er als König und wird weise sein, und er übt Recht und Gerechtigkeit auf Erden. In jenen Tagen wird Juda erlöst werden, und Israel wird in Zuversicht wohnen; und dieß ist der Name, mit welchem sie ihn nennen werden: Herr, unser Gerechter" (Jehova, unsere Gerechtigkeit, 23, 5. 6). Damit ist nicht etwa gesagt, Jehova sei der Messias, sondern der Messias werde so genannt werden, weil in ihm und durch ihn Gott als die Gerechtigkeit seines Volkes schaffend erkannt wird (vgl. Ps. 21, 32; 39, 10. 11. Is. 51, 5; 53, 11). Dieß zeigt deutlich 30, 9: „Dienen werden sie dem Herrn, ihrem Gott, und David, ihrem Könige, welchen ich ihnen erwecken werde" (vgl. Osee 3, 5). Auch die Beziehung auf Israel ist trotz 33, 16 nicht zulässig; denn dort ist vielmehr eine Anwendung unserer Stelle auf Jerusalem gemacht, weil Israel und Jerusalem sich der vom Messias gebrachten Gerechtigkeit erfreuen. Aus der Bezeichnung kann nicht unmittelbar gefolgert werden, daß der Messias göttlicher Natur sei (vgl. Gen. 33, 20. Ex. 17, 15); aber wenn 30, 21. 22 gesagt wird: „Sein Gebieter wird herausgehen aus seiner Mitte, und ich lasse ihn nahen, und er tritt heran zu mir, denn wer ist es, der sein Herz einsetzt, mir zu nahen? spricht der Herr. Und ihr werdet mir zum Volke, und ich werde euch sein zum Gott", so wird doch ein besonderes Verhältniß des Messias zu Jehova angedeutet, wie es kein Mensch für sich in Anspruch nehmen kann. In Kap. 31 gibt der Prophet eine Zusammenfassung der messianischen Weissagungen. Das Elend des Volkes hat aufgehört, die Reiche Ephraim und Juda sind wieder vereinigt in der Liebe Gottes und kehren aus der Gefangenschaft zurück nach Sion. Mit dem Messias beginnt das neue Reich des Segens und des Glücks. „Wie lange wirst du dich verlieren (herumtreiben) in Begierlichkeiten, abtrünnige Tochter? Denn es schaffet der Herr Neues auf Erden: ein Weib wird einen Mann" umschließen (31, 22). Diese Weissagung ist dunkel, steht aber in messianischem Zu-

sammenhang. Creare (barâ) weist auf eine neue göttliche Schöpfung, auf etwas Außerordentliches, Wunderbares hin. Da man nun bei Jeremias die Bekanntschaft mit Isaias und Michäas annehmen muß, so ist die Beziehung auf die Menschwerdung wenigstens als die annehmbarste Erklärung zu betrachten. Damit beginnt der neue Bund, welcher alsbald angekündigt wird. „Siehe, Tage kommen, spricht der Herr, und ich schließe mit dem Hause Israel und mit dem Hause Juda einen neuen Bund... Ich lege mein Gesetz in ihr Inneres, und auf ihr Herz schreibe ich selbes, und ich bin ihnen Gott, und sie werden mir zum Volke sein, und nicht belehrt fortan jemand seinen Nächsten oder einen seiner Brüder, sprechend: Erkenne den Herrn! Denn Alle werden mich erkennen, von dem Kleinsten bis zum Größten, spricht der Herr. Denn ich werde vergeben ihre Schuld und ihrer Sünde nicht fürder gedenken" (31, 31 ff.). Während bei den älteren Propheten Priesterthum und Cultus mehr zurücktreten, und der äußere Cult, wie ihn damals die Juden, nicht ohne Einmischung von Götzendienst, trieben, verurtheilt wurde, weil die Opfergesinnung fehlte, konnte Jeremias die alte Weissagung vom ewigen Hohenpriester nach der Ordnung Melchisedechs wieder aufnehmen. Er kennt nicht nur das levitische Priesterthum, sondern verheißt auch dem davidischen König selbst, daß er Gott nahen dürfe, ohne zu sterben.

Ezechiel führt das Weilen Gottes unter den Menschen weiter aus und verbindet es mit dem Kommen des Davididen (Kap. 34). Sodann stellt er Kap. 40—42 das messianische Reich unter den Bildern des neuen Israels, Jerusalems und Tempels dar. Er verbindet das königliche Amt des Messias noch enger mit dem priesterlichen, indem er für dieses die Vorbilder in der Einrichtung des Cultus findet. Dieser heilige priesterliche Charakter gilt ihm als Endziel der messianischen Verheißungen. Jehova wird vom Marke der hohen Ceder nehmen und einsetzen; von ihrem Wipfel wird er einen zarten Zweig abbrechen und ihn pflanzen auf hohen und erhabenen Berg. Auf hohem Berg Israels wird er ihn pflanzen, und er wird ausschlagen einen Sprossen und wird Frucht bringen und werden zu einer großen Ceder, und wohnen werden unter ihr alle Vögel, und jegliches Geflügel wird im Schatten ihrer Zweige nisten (17, 22—24; vgl. 21, 25—27). Gott selbst wird wieder das Hirtenamt über seine Heerde übernehmen und seine Schafe sammeln aus den Völkern und sie auf den Bergen Israels weiden (Kap. 34). „Und ich werde erwecken über sie einen Hirten, daß er sie weide, meinen Knecht David; der wird sie weiden und soll ihnen sein zum Hirten. Ich aber, der Herr, will ihnen sein zum Gott, und mein Knecht David soll Fürst sein in ihrer Mitte. Ich, der Herr, habe gesprochen. Und ich werde schließen mit ihnen einen Friedensbund und werde vertilgen die reißenden Thiere aus dem Lande" u. s. w. (V. 23 ff.). „Und ich werde ihnen erwecken einen Sprossen zum Ruhme, und fürder sollen sie nicht hinweggerafft werden durch Hunger im Lande und nicht mehr zu tragen haben Schmach der Heidenvölker. Und erkennen werden sie, daß ich, der Herr, ihr Gott, mit ihnen bin, und sie sind mein Volk, das Haus Israel, spricht der Herr, Gott" (V. 29. 30). Gott wird sein Volk zurückführen und glücklich machen, nachdem es Buße gethan hat (36, 24 ff.). „Und mein Knecht David wird König sein über sie, und ein Hirte über sie alle; in meinen Rechten sollen sie wandeln und meine Gebote halten und erfüllen ... und David, mein Knecht, ist ihr Fürst in Ewigkeit. Und ich schließe mit ihnen einen Friedensbund, ein ewiger Bund sei er mit ihnen, und ich festige und mehre sie und setze mein Heiligthum in ihre Mitte auf ewig. Und mein Zelt wird bei ihnen sein, und ich will ihnen Gott sein, und sie sollen mein Volk sein. Und erkennen sollen die Nationen, daß ich, der Herr, es bin, welcher Israel heiligt, wenn ein Heiligthum auf ewig in ihrer Mitte sein wird" (37, 24—28; vgl. 39, 22 ff.). Es ist kaum zu bezweifeln, daß Ezechiel hier an die ewige Existenz des Messias, nicht an die Ewigkeit der Dynastie gedacht hat. Gerade weil er nicht eine Einzelpersönlichkeit unter dem Fürsten Israels im Auge hat, kann er nicht einen König in gewöhnlichem Sinne meinen, sondern nur den Messias, dessen Bild der König ist. Die Anordnungen, welche er für den neuen Tempel und für den neuen Opferdienst treffen muß, lassen den König als einen Hohenpriester erscheinen, welcher sein Volk mit Gott versöhnt (44, 2 ff.). In dem Menschensohn über dem Bild des Thrones (1, 26) ist wahrscheinlich der vom Himmel kommende Sohn Gottes, von dem wir bei den folgenden Propheten Näheres erfahren, gemeint.

Daniel, der schon im J. 606 unter den jüdischen Geiseln nach Babylon gebracht worden war, hatte sich durch seine Weisheit und Sehergabe eine ansehnliche Stellung beim Hofe des Königs zu erwerben gewußt. Durch Deutung der Traumgesichte der Könige Nebucadnezar und Baltassar wurde ihm Gelegenheit gegeben, den Gang der Geschichte unter den Bildern von der Statue und den Thieren vorauszuverkündigen und das Kommen des messianischen Reiches am Ende der Zeiten zu weissagen. Obwohl, mehr wegen des Grundsatzes des vaticinium post eventum als aus historischen Gründen, diese Weissagung von alten (Porphyr) und neuen Rationalisten oft in die Zeit des Königs Antiochus Epiphanes verlegt wird, so können doch unmöglich die vier Reiche vom babylonischen, medischen, persischen und griechischen oder vom babylonischen, medo-persischen, griechischen und seleucidischen erklärt werden, sondern die traditionelle Erklärung vom babylonischen, medo-persischen, macedonisch-griechischen und römischen Reiche ist allein im Stande, den Gedankengang des Buches klarzulegen (Düsterwald, Die Weltreiche und das Gottesreich, Freib. 1890; Pillout, Daniel et le Rationalisme biblique, Chambéry 1890). Das

vierte Reich wird nur insofern als das römische bezeichnet, als es mit diesem beginnt; aber es hat eine unbegrenzte Dauer bis an das Ende der Zeiten. Das fünfte Reich ist das messianische, aber nicht bloß das mit der zweiten Ankunft des Messias beginnende, sondern das bei der ersten Ankunft grundgelegte, welches in das Reich der Herrlichkeit überführt, wenn es auch, wie gewöhnlich in der prophetischen Sprache, mit den Farben des letztern gemalt ist. Von diesem Reiche wird Kap. 2 gesagt: „In den Tagen jener Reiche (Könige) wird der Gott des Himmels ein Reich errichten, welches in Ewigkeit nicht zerstört werden wird und dessen Herrschaft einem andern Volke nicht gegeben werden wird; es wird aber alle jene Reiche zertrümmern und zermalmen, und es wird bestehen in Ewigkeit" (V. 44). Im 7. Kapitel wird aber berichtet: „Siehe, mit den Wolken des Himmels kam wie eines Menschen Sohn, und er gelangte bis zu dem Alten an Tagen, und vor dessen Angesicht brachte man ihn dar. Und er gab demselben Macht und Herrlichkeit und Königthum, und alle Völker, Stämme und Zungen sollen ihm dienen; seine Macht ist ewige Macht, die nicht genommen wird, gleichwie sein Königthum, das nie zu Grunde geht" (V. 13. 14). „Aber die Heiligen Gottes, des Allerhöchsten, werden das Königthum empfangen und werden das Königthum behalten auf ewig, in alle Ewigkeit" (V. 18). „Das Königthum aber und die Macht und die Herrlichkeit des Königthums, welches unter dem ganzen Himmel ist, wird dem Volke der Heiligen des Allerhöchsten gegeben, dessen Königthum ein ewiges Königthum ist, und dem alle Könige dienen und gehorchen" (V. 27). Der Messias ist in Kap. 2 unter dem Bilde eines Steines, in Kap. 7 unter dem Bilde eines Menschensohnes dargestellt. „Demgemäß hast du geschaut, daß sich vom Berge ein Stein losgerissen hat, nicht durch Hände, und zermalmt hat Thon und Eisen und Erz und Silber und Gold; Gott der Große hat dem Könige gezeigt, was kommen wird nachher; und wahr ist der Traum und zuverlässig seine Deutung" (2, 45; vgl. 34). Dieses Bild ist durchaus nicht so auffallend, als es auf den ersten Blick scheinen könnte. Der Psalmist sagt: „Der Stein, den die Bauleute verworfen haben, ist zum Eckstein geworden" (117, 22). Isaias bemerkt ähnlich (28, 16): „Darum spricht also der Herr: Siehe, ich bin's, der in Sion einen Stein gegründet hat, einen Stein der Bewährung, einen köstlichen Eckstein fester Gründung." Und er gibt die messianische Beziehung 51, 1 ff. selbst: „Schauet auf den Fels, aus dem ihr gehauen, auf die Höhlung, aus der ihr gegraben seid. Schauet auf Abraham, euern Vater, und auf Sara, die euch geboren, wie ich den Einzigen ihr berief, und ihn segnete und ihn mehrte. Also tröstet der Herr Sion und tröstet all' ihre Trümmer." Von Späteren ist Zacharias zu vergleichen (3, 8 ff.; 4, 7). Für David und Christus gibt es einen Grund- und Eckstein des Hauses Gottes, auf Sion gelegt durch Jehova. Jesus Christus ist der Sproß und Grundstein in einer Person; er wird verworfen, indem er durch sein Volk um der Sünden willen leidet (Is. 53, 5), aber diejenigen, welche ihn verworfen haben, werden zerschmettert (Luc. 20, 17. 18. Apg. 4, 11. 1 Cor. 3, 11; 10, 4. Eph. 2, 20). Das messianische Reich ist durch den ohne Zuthun des Menschen erweckten Messias gegründet worden, wächst an zu einem die Welt umfassenden Reiche, bis es alle Bewohner der Erde umschließt, um dann in das Reich der Herrlichkeit überzugehen und so als ewiges Reich fortzudauern. Es ist auf der Erde dem Volke der Heiligen gegeben, denn diese sind aus der Menge ausgesondert, Gott geweiht, ein heiliges, königliches, priesterliches Geschlecht (1 Petr. 2, 9). Daraus folgt keineswegs, daß nicht an einen persönlich erscheinenden Messias zu denken, und daß nur die Weltherrschaft der Frommen gemeint sei. Schon die Vergleichung mit den weltlichen Monarchien verlangt für das messianische Reich gleichfalls einen König und Führer. Wie phantastisch wäre es aber auch, das mit der Weltherrschaft zu belohnende Bundesvolk unter dem Bilde des Menschensohnes auf den Wolken des Himmels kommen zu sehen!

Der Menschensohn deutet im Gegensatz zu den Thieren der Weltreiche auf das messianische Reich als ein wesentlich höheres, entgegengesetztes Reich hin. Da er auf den Wolken des Himmels kommt, so ist er nicht ein bloßer Mensch, sondern hat nur das Aussehen eines Menschen, „wie ein Menschensohn"; denn in der Wolke offenbart sich Gott. Der himmlische Menschensohn ist also Gott und Mensch zugleich. Diese Auffassung, welche durch den Hinweis auf das ewige Reich (2, 35. 44; 7, 14. 18. 22. 27) bestätigt wird, ist, wie wir gesehen haben, durch die bisherige Prophetie wohl begründet, wenn auch nicht so deutlich ausgesprochen. Deßhalb hat man es nicht erst der Schriftgelehrsamkeit beizumessen, daß der Begriff des Messias mehr metaphysisch oder mystisch wurde, oder gar die Lehre von der Präexistenz der Seelen als Grundlage zu betrachten. Menschensohn, Davidssohn, Gottessohn bilden eine zusammenhängende Reihe, wie All-Israel, das geistige Israel, der Messias. Der Davidssohn entspricht dem König über Israel, der Menschensohn dem Herrn über alle Nationen, dem Herrscher der Welt. Die babylonische Gefangenschaft hatte gezeigt, daß das messianische Reich die Enden der Erde zu Grenzen haben wird. Daß der Menschensohn der Messias ist, geht schon aus dem Verhältniß des fünften Reiches zum vierten hervor und wurde von jeher von der jüdischen und christlichen Tradition angenommen. Der beständige Gebrauch der Bezeichnung für Christus kann nur befriedigend aus diesem Vorgang bei Daniel erklärt werden (vgl. Matth. 8, 20) und ist um so charakteristischer, als nur Jesus von sich selbst das Wort gebraucht. Nur Stephanus gebraucht das Wort vom verklärten Menschensohn (Apg. 7, 56). Die Engel

am Grabe wiederholen das Wort des Herrn (Luc. 24, 7). Die Exegeten schwanken, ob sie Dan. 7, 13 von der ersten oder zweiten Ankunft deuten sollen. Die zweite Annahme hat große Wahrscheinlichkeit für sich, wenn man das kleine Horn unter den zehn Hörnern, wie nothwendig, nicht von Antiochus Epiphanes, sondern von dem Antichrist deutet, und stimmt gut mit Matth. 25, 31 überein. Aber nach der ganzen alttestamentlichen Weissagung, welche nirgends so unterscheidet, geht der Ankunft des Messias überhaupt ein Gericht voraus, welches nicht mit dem Weltgericht zusammenfällt, so daß auch Dan. 7 schwerlich das Endgericht beschrieben wird. Im Neuen Testament wird der Messias nach seiner ersten Ankunft Menschensohn genannt und erhält als solcher vom Vater das Gericht (Joh. 5, 22. 27), so daß das Endgericht der zweiten Ankunft anheimfällt. Das Kommen auf den Wolken kann allgemein die Verherrlichung des Messias bedeuten, welche er durch sein Leiden verdient hat (Ps. 2, 7—11. Matth. 26, 64. Joh. 12, 28; 17, 1), in der Auferstehung und Himmelfahrt erhielt und in seinem Reich auf Erden offenbart, bis er Alles unterworfen hat und wiederkommt zum Gericht (1 Cor. 15, 24 ff.). Das Reich des Menschensohnes wird Kap. 9 noch näher dargestellt. Hier spricht sich Daniel zugleich mit einer bis jetzt in der Prophetie unbekannten Klarheit über den Messias aus (Hieron.). Daniel bittet Gott, er möge die 70 Jahre der Gefangenschaft (vgl. Jer. 25, 12; 29, 10) abkürzen und dem Volke verzeihen. Alsbald erhält er durch den Engel Gabriel die Gewährung der Bitte. „Es sind 70 Wochen abgekürzt über dein Volk und über deine heilige Stadt, um abzuschließen den Abfall und zu endigen die Sünde und zu tilgen die Schuld und herzuführen ewige Gerechtigkeit und zu erfüllen Gesicht und Weissagung und zu salben den Heiligen der Heiligen (das Heilige der Heiligen)." Nach dem Urtexte ist das Allerheiligste gemeint und dieses also auf das Reich des Messias zu beziehen; denn die Gewährung geht in allen Theilen über den unmittelbaren Zweck der Bitte (V. 17) hinaus. (Vgl. Is. 4, 5. Jer. 3, 17. Ez. 37, 26. 27.) Die Salbung geschieht aber durch Gott in der messianischen Zeit (Ps. 44, 8. Is. 61, 1). Die Beziehung auf den Messias selbst als den Gesalbten und den Herrn und das Haupt seiner Kirche wurde schon von den Vätern bevorzugt. Die späteren Exegeten waren nur darüber nicht einig, ob diese Salbung durch den heiligen Geist bei der Menschwerdung oder bei der Taufe anzusetzen sei. Im Folgenden gibt der Engel eine nähere Erklärung für die Zeit der Erscheinung des Messias. „Wisse also und verstehe: vom Erlassen des Ausspruchs, daß Jerusalem wieder gebaut werde, bis auf Christus, den Fürsten, werden 7 Wochen und 62 Wochen sein ... und nach den 62 Wochen wird Christus getödtet werden, und es wird sein Volk nicht sein, welches ihn verläugnen wird (wird Christus getödtet werden, und zwar für sich). Und die Stadt und das Heiligthum wird zerstören ein Volk mit einem Fürsten, der da kommen wird, und sein Ende ist Verwüstung (in Sturmflut), und nach Beendigung des Krieges die festgesetzte Verödung" (V. 25. 26). „Befestigen aber wird den Bund für Viele Eine Woche, und in der Hälfte der Woche wird aufhören Schlachtopfer und Speiseopfer; und im Tempel wird sein der Greuel der Verwüstung, und zum Schlusse und zum Ende wird dauern die Verödung (und über die Greuelzinne kommt die Verwüstung, und bis zur beschlossenen Verheerung träufelt sie auf die Verwüster)." Die Zählung der Jahreswochen kann nicht von V. 2 oder von einer Prophetie eines frühern Propheten, auch nicht von V. 24 ausgehen, sondern hat mit der Erlaubniß zum Aufbau Jerusalems zu beginnen. In der Erlaubniß des Cyrus ist aber vom Erbauen der Stadt keine Rede, auch die des Darius bezieht sich bloß auf den Tempelbau. Daher kann es sich nur um das 7. oder 20. Jahr des Artaxerxes handeln (Esdr. 7. Neh. 2, 7—9). Dabei ist es aber wieder fraglich, ob Artaxerxes I. oder II. (Mnemon, gest. 359) gemeint ist (vgl. gegen letztern Windischmann, Zor. Stud. 130). Das 7. Jahr des Artaxerxes I. fiel wahrscheinlich in das Jahr 457. Wenn man dazu 69 Jahreswochen = 483 Jahre zählt, so erhält man 779 a. u. oder 26 n. Chr. Andere nehmen für das 7. Jahr das Jahr 299 a. u. und erhalten 782 a. u. oder 29 n. Chr. Wieder Andere finden aus 297 das Jahr 780 oder 27 n. Chr. In diesem Rahmen bewegt sich die Chronologie über die Taufe Jesu. Die andere Zählung, vom 20. Jahr des Artaxerxes ausgehend, ist die gewöhnliche, muß aber, entgegen der herkömmlichen Chronologie, von einer Mitregentschaft des Artaxerxes seit 474 rechnen und bewegt sich zwischen 457—454, was 29—32 oder 33 n. Chr. ergibt, innerhalb welcher Grenzen das Todesjahr Jesu gesucht werden muß. Im Verhältniß zu der Unsicherheit der ganzen Chronologie sind beide Resultate noch ziemlich genau; jedenfalls stimmt die Rechnung so gut, als man es von einer allgemeinen Prophetie erwarten kann. Daß die Zerstörung Jerusalems nicht unmittelbar nachher erfolgt ist, bildet ebenso wenig einen Einwand gegen die Richtigkeit, als die Verzögerung des Weltgerichts die eschatologischen Reden des Herrn beeinträchtigen kann.

Aus der nachexilischen Zeit sind nur drei Propheten bekannt: Aggäus, Zacharias und Malachias. Aggäus gibt während des Baues von Jerusalem bloß eine allgemeine Schilderung der Zukunft. „Doch nun sei getrost, Zorobabel, spricht der Herr, und sei getrost, Jesus, Sohn Josedecs, du hoher Priester! ... Und ich erschüttere die Völker alle, und kommen wird der allen Völkern Ersehnte (kommen wird die Auslese aller Völker), und ich erfülle dieses Haus mit Herrlichkeit. . . Groß wird sein die Herrlichkeit dieses jüngern Hauses, mehr denn die des ersten, spricht der Herr der Heerschaaren; und an diesem Orte werde ich Frieden

geben" (2, 5—10). „Sprich zu Zorobabel, dem Landpfleger von Juda, also: Ich erschüttere den Himmel und die Erde... An jenem Tage werde ich dich nehmen, Zorobabel, Sohn Salathiels, meinen Knecht! spricht der Herr, und ich lege dich an wie einen Siegelring; denn ich habe dich erkoren, spricht der Herr der Heerschaaren" (2, 22 bis 24). Wichtiger ist Zacharias, der sich im zweiten Theil (9—14) an die alten Propheten (Sproß, Gottesknecht) anschließt, aber mehr als Aggäus über die augenblickliche Rettung durch Zorobabel (1. 2. 4) hinausweist. Bemerkenswerth ist, daß er ganz bestimmt dem mächtigen Fürsten den armen, niedrigen Messias gegenüberstellt. „Lobpreise und frohlocke, Tochter Sion! Denn siehe, ich komme und nehme Wohnung in deiner Mitte, spricht der Herr" (2, 10), geht zwar vom Wiederaufbau des Tempels aus, wird aber durch die V. 11 geweissagte Bekehrung der Völker und das V. 12 erwähnte Wohnen Gottes im heiligen Lande und im auserwählten Jerusalem auf die messianische Zeit ausgedehnt. Im 3. Kapitel kommt die Gestalt des Hohenpriesters Josua hinzu, so daß der Messias das Amt des Fürsten (Zorobabel) und des Hohenpriesters in Liebe und Frieden vereinigt, Moses und Aaron in einer Person ist. „Siehe, ich werde kommen lassen meinen Knecht, den Sprossen (Zemach); denn siehe, er ist der Stein, welchen ich hinlege vor Josue; auf dem einen Stein sind sieben Augen (Löcher); siehe, ich meißle das Bildwerk desselben aus, und ich nehme hinweg die Schuld dieses Landes an einem Tage" (3, 8. 9). „Siehe, der Mann, Sprosse ist sein Name, und an seiner Statt wird dieser sprossen und erbauen den Tempel für den Herrn. Und dieser wird erbauen den Tempel für den Herrn; und dieser wird Herrlichkeit erhalten, und sich niederlassen und herrschen auf seinem Throne, und er wird Priester sein auf seinem Throne, und Rath des Friedens wird sein zwischen diesen Beiden" (6, 12. 13). Der Messias ist der Sproß (Is. 4, 2. Jer. 23, 5; 33, 15) und Stein (Ps. 117, 22. Is. 28, 16) in einer Person und erleidet eine siebenfache Verwundung an seinem Leib. Durch sein Leiden wird die Sündentilgung vollzogen, aber nach dem Kampfe kommt die Ruhe (Gen. 49, 11 f. 3 Kön. 4, 25. Mich. 4, 4). Der Zemach baut den Tempel und stiftet ein Reich des Friedens, dessen König und Priester er ist (vgl. Ex. 12, 29. Ps. 109, 1. Offenb. 3, 21). Im zweiten Theile, der aber nicht so vom ersten Theile absticht, daß er mit der neuern Kritik einem vorexilischen Propheten zugeschrieben werden müßte, wendet sich der Prophet in hohem prophetischem Schwung von der Gegenwart zur fernen Zukunft Israels im messianischen Reich. Er schildert das Gericht des Messias über die Feinde des Volkes und über die ungehorsamen Söhne Israels. Nur ein Rest wird als heiliges Volk erhalten werden. Nach dem Gericht über Damascus verkündigt er: „Juble sehr, Tochter Sion! Frohlocke, Tochter Jerusalem! Siehe, dein König kommt zu dir; gerecht ist er und Retter; arm ist er und sitzend auf einer Eselin, und zwar auf einem jungen Füllen einer Eselin (9, 9; vgl. Is. 62, 11. Matth. 21, 2—9). „Aus ihm (dem Hause Juda) wird der Eckstein, aus ihm der Pfahl, aus ihm der Kriegsbogen, aus ihm hervorgehen jeglicher Zwingherr zumal" (10, 4). Vergebens hatte sich der Hirte um die treulosen Schafe bemüht. Da verlangte er von Israel den Lohn. „Und ich sprach zu ihnen: Wenn es gut scheint in euern Augen, so gebet her meinen Lohn; und wenn nicht, lasset es sein. Und sie wogen ab als meinen Lohn 30 Silberlinge. Und der Herr sprach zu mir: Wirf hin dem Töpfer den herrlichen Preis, um welchen ich geschätzt war von ihnen. Da nahm ich die 30 Silberlinge und warf sie in das Haus des Herrn dem Töpfer zu" (11, 12. 13). Daß dieser Hirt und Knecht Gottes eines gewaltsamen Todes sterben werde, zeigt der Prophet in Kap. 12. „Und ausgießen werde ich über das Haus David und über die Bewohner Jerusalems den Geist der Gnade und des Gebets; und sie werden aufschauen zu mir, den sie durchbohrt haben; und werden weinen über ihn mit großer Klage, wie über den Eingeborenen, und trauern über ihn, wie man zu trauern pflegt beim Tode des Erstgeborenen. An jenem Tage wird groß sein die Wehklage in Jerusalem gleich der Wehklage Adadremmons im Thale Mageddon" (12, 10 f.). „Schwert, erhebe dich gegen meinen Hirten und gegen den Mann, der mir am nächsten ist, spricht der Herr der Heerschaaren; schlage den Hirten, und die Schafe werden sich zerstreuen; doch ich werde meine Hand den Kleinen zuwenden" (13, 7). „Und es wird geschehen an jenem Tage: lebendige Wasser werden ausgehen von Jerusalem... Und der Herr wird König sein über die ganze Erde; an jenem Tage wird sein der Herr der Einzige, und sein Name wird sein der Einzige" (14, 8. 9). Der „Mann, welcher mein Nächster ist", kann nur messianisch erklärt werden. Der Messias ist Mensch, aber der Nächste bei Gott (Jer. 30, 21). Die Durchbohrung ist wie eine Durchbohrung Jehova's, welchen das Schwert trifft. Diese Hinweisung auf den leidenden Messias ist so klar und entschieden, daß die jüdische Theologie für diese Stelle einen zweiten Messias, den Sohn Josephs, geschaffen hat.

Malachias, der letzte der Propheten, ist nach der Vollendung des Tempels, aber wohl noch zu Lebzeiten des Nehemias aufgetreten und hat die Ankunft des Messias in sichere Aussicht gestellt. Eigenthümlich ist ihm die Verkündigung des Vorläufers Elias. „Siehe, ich sende meinen Engel, und er wird Weg bereiten vor meinem Angesicht. Und alsbald wird kommen zu seinem Tempel der Gebieter, den ihr sucht, und der Bundesengel, nach welchem ihr begehret. Siehe, er kommt, spricht der Herr der Heerschaaren" (3, 1). Man mag des Parallelismus wegen den Bundesengel mit Jehova identificiren und darnach, wie in der Urzeit Gott oder Engel des Antlitzes, Engel Gottes, so auch in der messianischen Zeit das Kommen Gottes und

des Bundesengels für gleichbedeutend halten, man wird doch nicht läugnen können, daß zwischen dem Herrn der Heerschaaren, welcher das Kommen des Bundesengels verkündigen läßt, und diesem ein Unterschied besteht. Da ohnehin die ganze Reihe der Weissagungen als bekannt vorauszusetzen ist, so kann an der Erscheinung des Messias in sichtbarer, menschlicher Gestalt nicht gezweifelt werden. Vielmehr mußte die göttliche Natur hervorgehoben werden, um Israel zuversichtlichen Trost zu gewähren. „Siehe, ich sende euch Elias, den Propheten, bevor der Tag des Herrn kommt, der große und furchtbare; und er wird zurückwenden das Herz der Väter zu den Kindern, und das Herz der Kinder zu ihren Vätern, auf daß ich nicht komme und das Land schlage mit Banne" (4, 5. 6; vgl. Is. 40, 3. Matth. 17, 10. Luc. 1, 17). Endlich weist Malachias 1, 10. 11 auf das immerwährende Opfer des Neuen Bundes hin. „Ich habe kein Gefallen an euch, spricht der Herr der Heerschaaren, und nehme kein Opfer an aus euern Händen. Denn vom Aufgange der Sonne bis zum Untergange wird mein Name groß werden unter den Völkern, und an allen Orten wird meinem Namen geopfert, gespendet, und zwar ein reines Opfer." Diese Weissagung ist nur im heiligen Meßopfer der katholischen Kirche erfüllt. Weder die Verbreitung der Gotteserkenntniß durch die Juden in der Diaspora, noch die geistigen Opfer der Christen werden dem Wortlaute irgendwie gerecht. Sie ist aber um so bezeichnender, als sie den Schluß der Prophetie bildet und das ewige Priesterthum des Melchisedech erklärt.

5. Zusammenfassung. Von dem Messias ist die menschliche und die göttliche Person vorausgesagt. Als Mensch stammt der Messias vom Weibe (Gen. 3, 15), aus dem Abstamm Abrahams, Isaacs und Jacobs, aus dem Stamme Juda (Gen. 49, 10) und aus dem Hause Davids (Am. 9, 11. Os. 3, 4. 5. Jer. 23, 5; 30, 9; 33, 15. Ez. 29, 21; 34, 23; 37, 22 ff. Zach. 3, 8; 6, 12; 12, 8 ff.), wird in der Davidsstadt Bethlehem (Mich. 5, 2) von einer Jungfrau (Is. 7, 14; 9, 6. Dan. 2, 45) nach Verfluß von 69 Jahreswochen (Dan. 7) geboren, opfert sich als Knecht Gottes für sein Volk (Ps. 68, 9. 22; 40, 10; 68, 21; 54, 4. 5; 70, 10. 11; 26, 12; 21, 17. 19. Is. 50, 6; 52; 53. Zach. 11, 12), wird in Jerusalem von seinem Volke hinweggerafft (Dan. 9, 26), verkauft und durchbohrt (Zach. 11, 12; 13, 7), wird aber wieder von den Todten auferweckt (Ps. 15, 9 f. Os. 13, 14. Ps. 109, 1). Hinsichtlich der göttlichen Natur geht schon aus den messianischen Psalmen und dem letzten Liede Davids hervor, daß der Messias von Gott gesandt und gesalbt wird, der Herr selbst, der Sohn Gottes ist (2 Sam. 7, 13. 14. Ps. 2, 7; 44, 7; 71, 17; 88, 27. 28; 109, 1 ff. Jer. 3, 16 f. Bar. 3, 36—38). Die zahlreichen Stellen, in welchen von einem Kommen Jehova's zu seinem Volke in der Endzeit geweissagt wird (Ps. 67, 19; 95, 13; 96, 7; 97; 98; 101. Joel 3, 17—21. Is. 2, 1 ff.; 24; 27; 35, 4. 10. Ez. 34, 11 ff.; 43, 2. 7. Zach. 11, 12—14), beweisen, daß der Messias als ein göttliches Wesen gedacht wird. Er ist der Emmanuel (Is. 7, 14), der starke Gott (Is. 9, 6), der Auserwählte Gottes (Is. 42, 1 ff.), der Herr der Gerechtigkeit (Jer. 23, 6), der König von Ewigkeit (Mich. 5, 2), der Menschensohn, welcher vom Himmel kommt und eine ewige Herrschaft erhält (Dan. 7, 13. 14). Als Aufgabe des Messias wird das königliche, das prophetische und das hohepriesterliche Amt bezeichnet. Das königliche Amt ist vorbereitet durch den Segen Jacobs über Juda und den Stern aus Jacob und erhält in David und Salomon eine theilweise Erfüllung. Diese werden nun das Vorbild für den Messiaskönig, der bald David, bald Sohn Davids, bald König der Könige genannt wird und die ewige Dauer des davidischen Königthums sichert (3 Kön. 11, 39. Is. 55, 3. Ez. 17, 22—24). Dasselbe wird mehr und mehr idealisirt (Ps. 2; 20, 5. 7; 44; 60, 7; 71; 109), indem der Messias als Siegesfürst, welcher die feindliche Welt zum Schemel seiner Füße macht (Ps. 2; 109), und als Friedensfürst, der in göttlicher Gerechtigkeit die ewige Herrschaft führt und alle Völker unter seinem Scepter vereinigt (Ps. 71), dargestellt wird. Die Propheten weissagen die Wiederherstellung der zerfallenen Königshütte (Am. 9, 11. Os. 3, 5), die Erneuerung durch einen Sproß aus der Wurzel Jesse (Is., Mich., Ez., Zach.), durch einen neuen Bund in Gerechtigkeit und Heiligkeit (Jer., Ez., Zach.). Die Juden werden aus der Gefangenschaft nach Sion zurückkehren, wo der Messiaskönig das neue Reich des Friedens, zu dem die Völker herbeiströmen, gründet. Sein Reich wird dauern, bis Ein Hirt und Eine Heerde sein wird. Aggäus, Zacharias und Malachias behalten dieses von Daniel weiter ausgeführte Bild des messianischen Königthums bei, Zacharias zeigt aber besonders den demüthigen Friedensfürsten. Wie ursprünglich die Erlösung aller Menschen geweissagt, aber später das Königthum mehr als israelitisches betrachtet wurde, so dehnte sich der Gesichtskreis seit der prophetischen Zeit wieder weiter aus. Schien es anfänglich, als sollten die feindlichen Heiden vernichtet werden (Is. 11, 11. Mich. 4, 11—13. Zach. 9, 11 ff.), so wurde doch, dem Segen der Patriarchen für alle Völker entsprechend, den Heiden für die Endzeit Hoffnung auf Erlösung gemacht (Is. 42, 4; 51, 5. Mich. 4, 1 ff.; 7, 16 f. Jer. 3, 17; 16, 19 f. Soph. 2, 11; 3, 9. Zach. 8, 20 ff.). Die Völker können neben dem erstgeborenen Sohne Jehova's (Ex. 4, 22) Gott dienen (Is. 19, 22 ff. Jer. 48, 47; 49, 6. 11. 39. Ez. 29, 13 f.) und werden in die Theokratie aufgenommen (Is. 11, 10; 55, 5; 56, 1 ff. Jer. 12, 14 ff. Dan. 2, 44. Zach. 2, 13; 14, 9). Alle Völker wallfahren nach Sion (Is. 2, 2—4; 43, 19; 48, 20; 51, 4; 66, 23. Zach. 14, 16), wo der Messias König der Könige ist (Is. 35, 4. Ez. 26, 7. Dan.

2, 3. 7. 1 Esdr. 7, 12). Eine allgemeine Universalmonarchie ohne nationale Beschränkung ist das Endziel des messianischen Königthums (3 Kön. 8, 41 ff. Is. 19, 23—25; 25, 6 ff.; 26, 15 ff.; 56, 3—8. Jer. 12, 15—17; 16, 19—21. Soph. 3, 9. Ez. 47, 22. Tob. 13, 11 ff.; 14, 6. 7. Vgl. auch Atzberger, Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im A. u. N. T., Freiburg 1890, 71 ff.).

Das prophetische Amt ist bereits Deut. 18, 15. 18 klar vorausgesagt. Auf diesen Propheten haben alle Propheten des Alten Testaments hingewiesen. Der Messias ist ein von Gott gesandter Prophet, welcher Recht und Gerechtigkeit predigt und übt (Joel 2, 23), Allen die Erkenntniß Gottes bringt, so daß sie Gottesgelehrte sind. Er ist ein Bote der frohen Botschaft für die Juden, ein Licht zur Erleuchtung der Heiden, die in Finsterniß und Todesschatten sitzen (Is. 40—66). Malachias hat noch der hohen Bedeutung des prophetischen Amtes gedacht, indem er dem Messias den großen Propheten Elias zum Vorläufer gibt. Das hohepriesterliche Amt trat Anfangs zurück, obwohl in Melchisedech und in Aaron Vorbilder gegeben waren und das auserwählte Volk mit seinem Hohenpriester und seinen Leviten als priesterliches und königliches Volk galt. Die Veräußerlichung des levitischen Cultus und die Neigung des Volkes zum Götzendienst hatten viel dazu beigetragen, daß der Psalmist und die Propheten die blutigen Opfer als einen Greuel vor dem Herrn bezeichneten. Es folgt aber hieraus nicht, daß sie von einem priesterlichen Amte des Messias nichts wissen wollten und für das messianische Reich nur das allgemeine Priesterthum kannten. Schon die bildlichen Ausdrücke vom neuen Sion und Jerusalem, von der Wallfahrt der Völker zum neuen Heiligthum weisen darauf hin, daß es sich nicht um die Abschaffung jedes Cultus, sondern nur um die Herstellung eines neuen, dem universalistischen Gottesreiche der Wahrheit und Gerechtigkeit entsprechenden Cultus handeln konnte. Das priesterliche Amt wurde denn auch vom Psalmisten (109) nach der Ordnung Melchisedechs vorausgesagt, von Isaias in dem großen Opfer des Knechtes Gottes ergreifend dargestellt und von den späteren Propheten für das messianische Reich gefordert. Schon Jeremias kennt nicht bloß Levitenpriester, sondern verheißt dem David-König, Gott nahen zu dürfen, ohne zu sterben (30, 21; 33, 18 ff.). Ezechiel betrachtet den heiligen, priesterlichen Charakter im Bilde des Messias als den wichtigsten Theil; Zacharias vereinigt den Fürsten Zorobabel und den Hohenpriester Josue in dem Messias; Malachias aber sieht das geläuterte Levitenthum den alten Friedens- und Liebesbund Gottes mit Levi erneuern, richtige Belehrung spenden und Gotteserkenntniß verbreiten. Der Priester der Endzeit, der Gottesengel, tilgt die Schuld der Menschen und stiftet ein reines Opfer für alle Menschen.

Die Lehre von dem göttlichen Worte und der göttlichen Weisheit in den Psalmen und den Weisheitsbüchern könnte eine wünschenswerthe Ergänzung zu der Darstellung der Lehre vom Messias bieten; da sie aber im Alten Testament nirgends unmittelbar mit der messianischen Weissagung verbunden ist, so wird hier auf die Artikel Christus und Logos verwiesen. Aus demselben Grund sind hier auch die späteren (deuterocanonischen) Weisheitsschriften nicht besonders zu berücksichtigen. Sie beschäftigen sich weniger mit dem Messias als mit der Speculation über das göttliche Wesen und Wirken, über das Gesetz und sittliche Leben. Ihr Zweck ist vorwiegend didaktisch; sie haben die allgemeine Tendenz jener Zeit, die Norm des Gesetzes für alle Verhältnisse geltend zu machen. Doch wird das Offenbarungsprincip nach dem Gesetz und den Propheten vorausgesetzt. Der Siracide gibt eine Uebersicht über die ganze messianische Verheißung, über den Segen Abrahams (44, 22 ff.), über den von Gott und den Menschen geliebten Moses (45, 1 ff.), den Bund mit David (45, 31; 47, 1 ff.) und faßt alle wesentlichen Momente derselben zusammen: die Erwartung eines Strafgerichts über die Heiden (32, 18. 19; 33, 1 ff.), die Erlösung Israels von seinen Uebeln (50, 24 ff.), die Sammlung der Zerstreuten (33, 11), die ewige Dauer des Volkes (47, 25; 44, 13), ja der Dynastie Davids (47, 13. 22 ff.), die Wiederkunft des Elias (48, 10). Endlich ist Kap. 51 (V. 14: „Ich rief zum Herrn, zum Vater meines Herrn, daß er mich nicht verlasse am Tage meiner Bedrängniß und in der Zeit des Uebermuths ohne Hilfe", nach der vaticanischen Lesart) so von messianischen Ideen durchtränkt, daß man beim Siraciden eine volle Kenntniß des prophetischen Messiasbildes annehmen muß, obwohl der Messias nirgends als Sündentilger und Vollender des davidischen Königthums dargestellt wird. Im Buch der Weisheit werden gewöhnlich die ungerechten Leiden des Gerechten (2, 12—20), welche allerdings die Züge des am Kreuze gestorbenen Gerechten deutlich erkennen lassen, messianisch gedeutet; allein so wenig diese Aehnlichkeit zu verkennen ist, so sicher spricht doch der Zusammenhang für die allgemeine Darstellung der Leiden des Gerechten und der Belohnung im Jenseits. Die Bemerkung, daß den verstorbenen Gerechten das Gericht über die Heiden übertragen wird (3, 8; 5, 1), dient demselben Zwecke. Zuletzt ist auch in den Machabäerbüchern die Hoffnung Israels erwähnt. Gott wird die Zerstreuten Israels wieder zu einem Volke sammeln (2 Mach. 2, 18); dieses Volk wird ewig bestehen (2, 14, 15), und der Thron Davids wird ewig dauern (1, 2, 57). Die prophetische Hoffnung ist 1, 4, 46; 14, 41 ausgesprochen. Daß ein näheres Eingehen nicht stattfand, hängt mit den Kämpfen der Gegenwart zusammen. In der Wiederherstellung des unabhängigen Reiches unter Johannes Hyrcanus war wenigstens die irdische Messiashoffnung einigermaßen befriedigt.

II. Der Messias des spätern Judenthums. Den Abschluß der messianischen Hoffnungen müssen wir bei dem spätern Judenthum und im Neuen Testamente suchen. Hier handelt es sich zunächst um die Juden zur Zeit Christi, denn das spätere Judenthum mußte wenigstens polemisch auf die Erfüllung in Christus Rücksicht nehmen. Für die Zeit, welche unmittelbar der Erscheinung Christi voranging und nachfolgte, wird mit Unrecht das Vorhandensein der messianischen Erwartung bestritten. Dieselbe war im Gegentheil sehr hoch gespannt, ja exaltirt; nur darf man sie nicht allein bei den jüdischen Schriftgelehrten, dem Geschichtschreiber Josephus und dem Theosophen Philo suchen, sondern muß vor Allem die apocalyptische Literatur, welche der nationalen Sehnsucht nach dem Messias ihre Entstehung verdankt, in Betracht ziehen. Zwar ist es schwer, für diese Literatur auch nur annähernd eine zutreffende Chronologie zu geben, aber so viel steht doch fest, daß die Grundzüge dieser Lehre ziemlich nahe an das Aufhören der messianischen Prophetie heranreichen und sich weit über den Tod Christi hinaus ohne christlichen Einfluß fortentwickelt haben. Wir wollen weniger Gewicht auf die alexandrinische Bibelübersetzung (LXX) legen, obwohl dieselbe unverkennbar von der spätern jüdischen Exegese beeinflußt ist und das Bestreben verräth, die vorweltliche Zeugung des Messias aus dem göttlichen Wesen deutlicher hervortreten zu lassen (Gen. 49, 10. Num. 24, 7. 17. Ps. 109, 3. Is. 9, 6; Langen, Judenthum 396 f.), weil in alexandrinischen Kreisen auch nichtjüdische Ideen zu Umschreibungen des Urtextes veranlassen konnten; dagegen mußte im jüdischen Volke selbst das Messiasbewußtsein mit seiner besondern Beziehung auf das davidische Königthum und eine übernatürliche Erscheinung lebendig erhalten worden sein durch die nachexilische Synagogeneinrichtung. An die Stelle der prophetischen Production war die Vorlesung des Gesetzes und der Propheten in den Synagogen getreten. Die gelehrte Forschung suchte das Detail des prophetischen Zukunftsbildes dogmatisch festzuhalten und im ganzen Volke zu verbreiten und zu befestigen. Die messianischen Psalmen wurden mehr und mehr von der Zeitgeschichte losgelöst und einzig auf den König, welcher der Inbegriff alles Königthums in Israel sein sollte, übertragen (Ps. 2; 44; 71; 109). Die Leidenspsalmen, welche vom Leiden Davids ausgingen, aber das Leiden und den Sieg des Messias schilderten, wurden auf die durch Leiden und Kampf zu vollziehende Weltüberwindung und Heidenbekehrung durch den Messias bezogen (Ps. 8; 15), so sehr auch das Volk vor einem leidenden Messias schauderte und daher Ps. 21 und 68 nicht allgemein von demselben erklärte. Dadurch wurden die einzelnen Momente des Messiasbildes, welche in den poetischen und prophetischen Schriften niedergelegt sind, fixirt und zu einem Ganzen vereinigt, manchmal freilich auch ihres richtigen Sinnes entkleidet. Im Ganzen zeigt aber diese gelehrte Zusammenfassung, je mehr sie sich von den zeitgeschichtlichen Einkleidungen lossagt, desto deutlicher die geistige Auffassung. Konnte man früher noch bei einzelnen Weissagungen zweifeln, ob sie im weitern oder im streng begrifflichen Sinne gemeint seien, so wurde jetzt, infolge des geschichtlichen Ganges der Offenbarung, wenigstens für die gelehrten Kreise der Zweifel ausgeschlossen. Das „ewig" für die Herkunft und Herrschaft des Messias, welches schon bei den Propheten metaphysisch zu deuten ist, wird jetzt ganz der Zeit entrückt, das Prädicat „Gott" im vollen Sinne auf den Messias angewandt, der „Sohn Gottes" als ewiger Sohn erklärt. Der Messias sitzt zur Rechten Gottes als Ehrentheilnehmer an seiner Herrschaft, als Königspriester nach der Ordnung Melchisedechs, der aus einer Jungfrau geboren wird, das Heil des Volkes wirkt, die Herrschaft über alle Völker führt und durch die Auferstehung Alles erneuert.

1. Die Targume des Onkelos und Jonathan werden zwar neuerdings in ihrer spätern Redaction dem 3. oder 4. Jahrhundert n. Chr. zugeschrieben; sie sind aber in ihren Grundzügen weit älter und haben uns den Niederschlag der jüdischen Ueberlieferung über den Messias und das zukünftige Heil nach dem Aufhören der Prophetie überliefert. Sie bezeugen aber den allgemeinen Glauben an die messianische Verheißung. Oft wird durch einen Zusatz, wie Messias, König-Messias, darauf hingewiesen, daß die herkömmliche Erklärung eine Weissagung auf den Messias in der Stelle erkenne. So z. B. im Targum Onkelos' Gen. 49, 10: „bis zur Zeit des Messias"; Num. 24, 17: „Es wird aufstehen ein König aus Jacob, und es wird sich erheben der Messias aus Israel." Das jüngere Targum hat 17 Stellen des Pentateuch, darunter Gen. 3, 15, auf diese Weise messianisch erklärt. Das Targum Jonathans hat solche Hinweisungen z. B. zu Is. 4, 2: „Zu jener Zeit wird der Messias des Herrn zur Freude sein"; zu Is. 9, 6; 11, 1. 6; 28, 5; 42, 1; 52, 13: „Siehe, es wird weislich handeln mein Knecht Messias"; zu Jer. 23, 5, wo Zemach = Messias erklärt wird; ebd. 33, 15. Os. 3, 5; 14, 8. Mich. 4, 8; 5, 2. Zach. 3, 8: „Siehe, ich führe herbei einen Mann, Messias ist sein Name"; 10, 4. Doch ist der Messias nicht mit dem oft gebrauchten Memra (Wort) zu verwechseln. Der Memra erscheint als Israels Erlösungsvermittler, aber nicht als Messias. Dieser ist der gesetzgebende Knecht Gottes, der das Reich Davids aufrichtet und regiert; der Memra Jehova's aber bewirkt, daß es überhaupt so weit kommt. Diese Lehre ist ein Ausfluß des ältern Gottesbegriffes, insofern dieser ohne Annahme solcher Vermittlung mit der Heilsgeschichte und dem göttlichen Walten in ihr, sowie mit dem persönlichen Verkehr zwischen Gott und seinem Volke nicht vereinbar war. Mit dem ältern targumischen Gottesbegriff ist diese Lehre erloschen, aber dafür die

Schechina Jehova's gebraucht worden. Vgl. Onkelos Num. 23, 21: „Das Wort Jehova's, ihres Gottes, ist ihre Hilfe, und die Schechina ihres Königs ist unter ihnen." Messias und Memra werden zu Is. 9, 5. 6 klar unterschieden, aber der Messias hat dieß mit dem Memra gemein, daß er vor seinem Eintritt in die Welt jenseits im Himmel existirt, und zwar zunächst seinem Namen nach, d. h. es war Gottes Wille von Ewigkeit her, den Messias zu schaffen und in die Welt zu senden. Demgemäß muß der Memra, welcher stets in der Geschichte der Offenbarung wirksam war, auch durch den gleich ihm ewigen Messias wirken, so daß diese Speculation auf die Lehre vom Wort und von der Weisheit zurückweist, aber die innere Verbindung zwischen dem ewigen Wort und dem zeitlichen, menschlichen Messias noch nicht erkannt hat.

2. Unter den Apocalypsen gilt das Buch Henoch als die älteste. Die Grundschrift wird in die Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr., etwa 140, verlegt, die Bilderreden in die letzte Zeit des Herodes. Enthält auch die Grundschrift am wenigsten Messianisches, so läßt sich aus ihr doch in Verbindung mit den Bilderreden, welche ohne christlichen Einfluß sind, die messianische Erwartung des damaligen Judenthums erkennen. Denn der Verfasser ist nicht etwa nur einer der wenigen, welche im 2. Jahrhundert noch an die Zukunft des Messias glaubten, sondern er zeigt uns, daß das gläubige Israel, welches trotz der Sadducäer die Mehrzahl des Volkes bildete, auf den Messias als den Befreier hoffte und ihn mit idealen Bildern darstellte. In der Grundschrift wird von den 70 Herrscherzeiten als den Zeiten von 70 bösen heidnischen Hirten, denen die Heerde Israels ausgeliefert ist, berichtet. Diese Zeiten müssen erfüllt sein, ehe die Vollendung kommt. Nachdem die 70 Hirten und die abtrünnigen Glieder Israels in eine feurige Tiefe geworfen sind, wird die neue Gottesgemeinde in dem neuen Jerusalem, welches vom Himmel herabgebracht wird (Kap. 90), gesammelt, und der Messias erscheint, als weißer Farre geboren; alle Thiere flehen ihn an alle Zeit. Der Messias ist aber der Gerechte, der Auserwählte, Menschensohn, Gesalbte, Sohn des Weibes, Sohn Gottes (105, 2). Ehe die Sonne geschaffen war, wurde sein Name genannt. Er ist auserwählt und verborgen, ehe die Welt geschaffen worden, und wohnt unter den Seligen. In den Bilderreden (37—71) wird der Messias besonders im Anschluß an das Buch Daniel geschildert. Der Menschensohn ist der Messias, das Kommen vom Himmel wird im eigentlichen Sinne genommen. In ihm wohnt der Geist der Weisheit (Is. 11, 2); er gründet die Gemeinde der Gerechten, in deren Mitte er wohnt, und zu der die verstorbenen Gerechten durch die Auferstehung hinzukommen. Weil er der Welt Licht und Heil bringt, so werden alle Erdbewohner ihn verehren. — Die um die Mitte des 2. Jahrhunderts verfaßte jüdische Sibylle ist trotz des „herkömmlichen Schwankens" und trotz der naheliegenden Beziehung auf das jüdische Volk und den Davidssproß Zorobabel von Messiashoffnungen ganz erfüllt. Ob 3, 286 ff.: „Dann wird Gott vom Himmel her einen König senden, und er wird richten einen jeden Menschen im Blut und im Glanz des Feuers", von Cyrus die Rede ist, bleibt wenigstens unsicher, und ob der Sohn Gottes 3, 775 für den Tempel Gottes durch eine falsche Lesart hereingekommen ist, und die κόρη 3, 784 bis 786 auf Jerusalem statt auf die Mutter des Messias zu beziehen ist, muß dahingestellt bleiben (vgl. Langen 401 ff.); letzteres ist aber mit Rücksicht auf Is. 7, 14 und die 4. Ecloge Virgils doch sehr unwahrscheinlich. Die Wahrscheinlichkeit der messianischen Auffassung wird dadurch gesteigert, daß der ganze Abschnitt 3, 652—794 zugestandenermaßen fast ganz messianisch gehalten ist. „Von Aufgang her (Sonnenaufgang) wird Gott senden einen König, welcher allem Krieg ein Ende machen wird, die Einen tödtend, den Anderen die gegebenen Verheißungen erfüllend —; er wird dieß nicht nach eigenem Rathe thun, sondern den Befehlen Gottes zufolge (652—656). Er wird alle Heiden, welche gegen den Tempel anstürmen, besiegen; die Kinder Gottes werden in Ruhe und Frieden leben, die Heidenvölker werden Gott erkennen und loben, seinem Tempel Gaben senden und sein Gesetz annehmen. Unter allen Königen der Erde wird Friede herrschen. Und Gott wird ein ewiges Reich aufrichten über alle Menschen. Die Propheten Gottes werden das Schwert niederlegen, denn sie sind Richter der Menschen und gerechte Könige. In dieser Schrift, welche die alexandrinische Auffassung nicht verläugnet, ist eine glückliche Mitte zwischen der fleischlichen Auffassung der meisten Palästinenser und dem unjüdischen Spiritualismus der Alexandriner zur Darstellung gekommen. Das jüngere Sibyllenstück (3, 36—62), unter der Gewaltherrschaft des Antonius und der Kleopatra in Aegypten verfaßt, erwartet den Anbruch des Gottesreiches auf Erden und das Kommen des Königs, der auf ewig jegliches Land beherrschen wird. „Wann Rom auch über Aegypten herrschen wird, Alles zu Einem herrichtend, wird auch das größte Reich des unsterblichen Königs unter den Menschen erscheinen. Es wird ein reiner Mann das Scepter über die ganze Erde ergreifen in alle Ewigkeit in der nächsten Zeit." — Wie hier, so sind auch in den salomonischen Psalmen der persönliche Messias und die Idee des Königthums Gottes unmittelbar verbunden. Dieselben stammen aus der Zeit der Römerherrschaft nach dem Tode des Pompejus (Ewald, Oehler, Orelli: des Antiochus Epiphanes) und zeigen eine glühende Messiashoffnung, wie man sie vorher nicht kannte. Sie erwarten den König-Messias und verbinden Jehova mit dem Davidssohn; denn Gott selbst ist Israels König, und das Königthum Davids geht nicht aus. Dieser König ist ein Gesalbter des Herrn, der Herr

selbst ist sein König. Doch beschränken sie sich nicht auf die Könige des Hauses Davids, sondern erwarten sehnsüchtig einen einzigen, von Gott durch den heiligen Geist mächtig und weise gemachten, sündelosen, frommen, heiligen Messias, der Israel reinigen und befreien wird, indem er die Feinde nicht mit äußeren Waffen, sondern durch das Wort seines Mundes schlägt (17, 39; vgl. Is. 11, 4), und der ein äußeres Reich unter den Heiligen aufrichten wird (3, 16; 14, 2 ff.; 18, 11). — In den Anfang der christlichen Aera reicht die Assumtio Mosis, deren Verfasser in begeisterten Worten den Anbruch des Reiches Gottes verkündet. „Dann wird sein Reich unter aller Creatur erscheinen, und der Teufel wird ein Ende haben, und die Traurigkeit wird mit ihm dahingehen. Denn es wird sich der Himmlische von dem Sitze seines Reiches erheben, und er wird ausgehen von seiner heiligen Wohnung mit Grimm und Zorn um seiner Kinder willen . . . Denn erheben wird sich Gott, der Höchste, der allein Ewige, und wird hervortreten und alle Heiden züchtigen und alle ihre Götzen vernichten. Dann wirst du glücklich sein, Israel, und wirst auf den Nacken und die Flügel des Adlers treten." Der messianische König wird nicht erwähnt. Ob der Grund darin liegt, daß der Verfasser der Partei der Zeloten angehörte, welche nicht ein monarchisches, sondern ein demokratisch verfaßtes Reich wünschte, ist schwer zu entscheiden. Je mehr die davidische Linie in Vergessenheit gerathen war, desto nothwendiger mußten sich die Hoffnungen auf ein unmittelbares Eingreifen Jehova's steigern. Das etwa in dieselbe Zeit fallende Buch der Jubiläen nennt gleichfalls den messianischen König nicht, schildert aber in allgemeinen Umrissen das Glück der Israeliten, welche sich bekehren, und verheißt dem Samen Jacobs die Weltherrschaft.

3. Außerdem haben wir für die messianischen Hoffnungen der Juden zur Zeit Christi das Zeugniß von Josephus, Philo und dem Neuen Testamente. Der rationalistische Geschichtschreiber Josephus theilte zwar selbst diese Hoffnungen nicht, muß aber doch die gewaltige Erregung unter den Juden seiner Zeit anerkennen und führt den Ausbruch des jüdischen Krieges auf die falschen Messiaserwartungen zurück (Bell. Jud. 4, 6, 3; 6, 2, 1, nach Dan. 9, 24 ff. Mich. 4, 11 ff.; 5, 1 ff.). Um sich bei Vespasian und Titus in Gunst zu setzen, hatte der Kriegsgefangene die Weissagung vom Messias-König auf diese bezogen (6, 5, 4). Die viel behandelte Stelle über Christus (Antt. 18, 3) zeigt jedenfalls, daß damals der Messiasglaube allgemein unter den Juden verbreitet war. Philo konnte in seiner alexandrinischen Philosophie eigentlich keinen Messias brauchen, weil ihm das Bedürfniß nach geistig-sittlicher Erlösung wie nach politischer Befreiung fehlte. Er findet das Ideal des Gerechten schon in den Erzvätern, besonders in Abraham, Moses, Salomon u. A., verwirklicht. Sein System ist auf dem spiritualistisch erklärten Gesetze Moses' aufgebaut und seine Eschatologie nach Deut. 28 gebildet. Democh finden sich bei ihm zwei Stellen, welche bekunden, daß auch unter den alexandrinischen Juden der messianische Glaube fortlebte und selbst der Theosoph denselben seinem System einigermaßen anpassen mußte. Er spricht (De execr. 9, ed. Mang. II, 435) von einer „göttlichen, übermenschlichen Erscheinung", welche, nur den Geretteten sichtbar, das aus der Zerstreuung gesammelte Israel und überhaupt alle, welche sich zu Gottes Gesetz bekehren und durch ihre Tugend sich auszeichnen, in das heilige Land zurückführen wird. Das Glück der Zurückgekehrten, welches mit den jüdisch-nationalen Farben eines irdischen Glückes und Friedens geschildert wird (De praem. et poen. 14 sqq., Mang. II, 421—428), ist allerdings nicht die Wirkung des davidischen Königthums, aber doch wird der siegreiche Ueberwinder der Heiden mit der Aeußerung des Muthes und der Körperkraft, wodurch die Juden in der Heilszeit ihren Feinden furchtbar sein werden, verbunden. Er sagt (l. c. 16) bei der Erklärung von Num. 24, 7: „Denn ausgehen wird ein Mann, sagt die Weissagung, welcher zu Felde zieht und Krieg führt und große und volkreiche Nationen bezwingt, indem Gott selbst den Heiligen seine Hilfe sendet. Diese besteht in unerschütterlicher Kühnheit und in unbezwingbarer Kraft des Leibes, von welchen Eigenschaften jede für sich den Feinden furchtbar ist, denen aber, wenn sie vereinigt sind, nichts Widerstand zu leisten vermag." Beide Stellen zeigen miteinander, daß ein übermenschliches, von Gott gesandtes Wesen das Volk in das heilige Land zurückführe. Es kann als Führer nicht bloß der Logos oder die Schechina sein, so schwer auch im System Philo's, welches keine Berührung mit Gott und noch weniger eine Menschwerdung kennt, ein wirklicher, auf Erden erscheinender Messias zu denken ist. Die Alexandriner wollten keinen sichtbaren Messias, die Palästinenser keinen religiösen, sondern nur einen politischen kennen.

4. Von den gespannten nationalpolitischen Erwartungen der Palästinenser jener Zeit geben die Evangelien unbestreitbare Zeugnisse. Insbesondere zeigt die Vorgeschichte Jesu, daß in den Kreisen der frommen Israeliten jener Zeit der Messias sehnlichst erwartet wurde; denn andernfalls hätten die betheiligten Personen die göttlichen Offenbarungen und Weisungen gar nicht verstanden. Der Engel, welcher Zacharias die Geburt des Johannes ankündigt, verweist auf den Vorläufer Elias (Luc. 1, 17). Der Engel Gabriel verheißt der seligsten Jungfrau einen Sohn, welchem Gott den Thron seines Vaters David geben, und der über das Haus Jacobs herrschen wird (1, 32. 33). Joseph wird vom Engel über seine Zweifel durch Verweisung auf Is. 7, 14 beruhigt (Matth. 1, 20 ff.). Zacharias sieht im Benedictus die Erlösung für das Volk, das Heil für das Haus Davids gekommen, so wie es von Anfang Gott durch den Mund

der heiligen Propheten verkündigt hat (Luc. 1, 68 ff.). Selbst der Greis Simeon erwartete den Trost Israels, und er hatte vom heiligen Geiste die Offenbarung erhalten, er werde den Tod nicht schauen, ehe er den Messias des Herrn gesehen habe. Als er das Kind auf die Arme genommen hatte, betete er: „Nun entlässest du, Herr, deinen Diener im Frieden; denn meine Augen haben das Heil der Welt gesehen, welches du allen Völkern bereitet hast, ein Licht zur Erleuchtung der Heiden und eine Herrlichkeit des Volkes Israel" (2, 25 ff.). Die Wittwe Anna „sprach von ihm zu allen, die auf die Erlösung Israels warteten" (2, 38). Als die Weisen aus dem Morgenlande gekommen waren, um den neugeborenen König der Juden anzubeten, gaben die Hohenpriester und Schriftgelehrten nach Mich. 5, 2 Bethlehem als Geburtsort des Messias an (Matth. 2, 6). Der Täufer führte sich nach Is. 40, 3—5 als den verheißenen Vorläufer des Messias ein (Matth. 3, 3. Luc. 3, 4). Das Volk meinte, er könnte der Messias sein (Luc. 3, 15). Den Gesandten aus Jerusalem gab Johannes zur Antwort: „Ich bin nicht der Messias" (Joh. 1, 20; 3, 28). Ebenso verneinte er, daß er Elias oder „der Prophet" sei, vielmehr sei er der von Isaias vorausgesagte Rufer in der Wüste. Auf die Frage: „Was taufst du also, wenn du nicht der Messias, noch Elias, noch der Prophet bist?" (1, 25) antwortete er: „Ich taufe mit Wasser" u. s. w. (1, 26 f.). Andreas berichtet seinem Bruder: „Wir haben den Messias gefunden" (1, 41). Philippus meldet dem Nathanael: „Den, von welchem Moses im Gesetz geschrieben hat und die Propheten, haben wir gefunden" (1, 45). Nathanael aber sagt zu Jesu: „Meister, du bist der Sohn Gottes, du bist der König Israels" (1, 49). Die Samariterin am Jacobsbrunnen sagt: „Ich weiß, daß der Messias kommen wird, der Christus genannt wird; wenn er gekommen sein wird, so wird er uns Alles verkünden" (4, 25). In der That wissen wir, daß die Samariter aus dem Pentateuch (Gen. 49, 10. Deut. 18, 15. 18) die Hoffnung auf einen Erlöser erschlossen und bewahrt hatten. Ja ihre Messiasidee war reiner als die der Juden, weil sie, von politischen Auswüchsen befreit, nur den prophetischen Charakter festhielten. Der Taheb (Bekehrer, Wiederbringer oder Wiederkehrender) wird im Frieden geboren und lässt sein Licht ausstrahlen. Wenn er heranwächst, offenbart sich sein Glanz. Jehova ruft ihn und unterrichtet ihn in seiner Lehre. Der Glaube an den Messias besteht bei ihnen bis heute fort. Sein Name ist el Muhdy, der Führer; 6000 Jahre nach Erschaffung der Welt wird er erscheinen, auf dem Garizim das Gesetz Moses', die heiligen Geräthe und das Manna finden und alle Völker zum wahren Glauben bekehren. Der Taheb gilt ihnen aber nicht für größer als Moses. Sie schreiben ihm nur eine Lebensdauer von 110 Jahren zu, nach deren Ablauf er sterben und neben dem Garizim sein Grab finden wird. Nach Verfluß des 7. Jahrtausends folgt das Endgericht. — Das Volk wie die Dämonen redeten Jesum als Sohn Davids an (Matth. 9, 27; 12, 23; 15, 22; 20, 30 f.; 21, 9. 15. Marc. 10, 47 f. Luc. 18, 38 f.). Die Pharisäer gaben dem Herrn auf die Frage, was sie vom Messias halten, wessen Sohn er sei, zur Antwort: „Davids" (Matth. 22, 42. Marc. 12, 35. Luc. 20, 41). Daraus erklärt es sich, daß das Volk Jesum zum Könige machen wollte (Joh. 6, 15; vgl. 12, 13) und beim Einzug in Jerusalem dem Sohne Davids zujubelte (Matth. 21, 8 ff.). Die Volksmassen waren darin einig, daß der Messias-König bald kommen müsse, aber sie stritten sich darüber, ob er wirklich in Jesu erschienen sei, weil sie über die Herkunft des Messias und Jesu nicht im Klaren waren. Beide Meinungen der spätern jüdischen Theologie waren vertreten. Die Einen sagten: Er ist es nicht, denn „von diesem wissen wir, woher er ist; wenn aber der Messias kommt, so weiß niemand, woher er ist" (Joh. 7, 27). Andere aber sagten: „Dieser ist der Messias", und wieder Andere sagten: „Kommt vielleicht der Messias aus Galiläa? Hat nicht die Schrift gesagt, daß der Messias aus dem Abstamm Davids und von dem Dorf Bethlehem, wo David war, kommen wird?" (7, 41. 42.) Der Aufenthalt in Galiläa und Nazareth (1, 46) schien dem königlichen Geschlechte zu widersprechen und hatte bei der Menge die Meinung erweckt, daß Jesus auch dort geboren sei. Die Hohenpriester gaben wenigstens, als sie ihren Messias verläugneten, dem allgemeinen Glauben, daß er aus königlichem Geschlechte stamme, Ausdruck. „Wir haben gefunden, daß dieser das Volk verführt und verbietet, dem Kaiser Steuern zu geben, unter dem Vorgeben, er sei der König, Christus" (Luc. 23, 2). „Pilatus sagte zu ihnen: Euern König soll ich kreuzigen? Die Hohenpriester antworteten: Wir haben keinen König als den Kaiser" (Joh. 19, 15). Die Inschrift am Kreuz (19, 19) und der Spott der Juden (Matth. 27, 42. Marc. 15, 18. Luc. 23, 35 bis 37) beweisen den allgemeinen Glauben ebenso. Daß die Juden das prophetische Amt im Messias anerkannten, geht schon aus der Anfrage an Johannes, ob er der Prophet sei, hervor (Joh. 1, 21). Zacharias nennt ihn einen Propheten des Höchsten (Luc. 1, 76). „Ein großer Prophet ist unter uns aufgestanden, und Gott hat sein Volk heimgesucht", sprachen die Leute nach der Auferweckung des Jünglings von Naim (Luc. 7, 16). Die Juden sagten nach der wunderbaren Brodvermehrung: „Dieser ist wahrhaft der Prophet, welcher in die Welt kommen soll" (Joh. 6, 14). „Viele aber von dem Volke glaubten an ihn und sagten: Wird wohl der Messias, wenn er gekommen sein wird, größere Zeichen verrichten als dieser?" (7, 31.) „Als nun die Leute aus dem Volke diese Reden gehört hatten, sagten sie: Dieser ist wahrhaftig der Prophet" (7, 40. 52). Die Aufforderung der Juden, Jesus solle ein Zeichen wie Moses wirken (6, 30 ff.), zeigt, daß Moses als Organ der göttlichen Offenbarung

und Wunderthäter das Vorbild des messianischen Propheten war (vgl. Luc. 4, 23; 7, 22 ff. 39. Matth. 11, 4 ff.; 12, 38; 16, 1). Wenn dennoch verschiedene Vermuthungen ausgesprochen wurden, so kam dieß daher, daß zwischen „einem" und „dem" Propheten, zwischen dem prophetischen Vorläufer und dem Propheten selbst die Meinungen hin und her schwankten. Daher hielten die Einen Jesum für den Täufer, Andere für Elias, Andere für Jeremias oder einen der Propheten (Matth. 16, 14). Das Hosanna beim Einzug in Jerusalem galt aber wie dem davidischen König, so dem großen Propheten. „Dieses ist der Prophet Jesus von Nazareth in Galiläa" (Matth. 21, 11. 46). Die Emmauswanderer sagen zu dem Auferstandenen: „Jesus von Nazareth war ein Prophet, mächtig in That und Wort vor Gott und seinem ganzen Volke" (Luc. 24, 19). — Das priesterliche Amt war den Juden, welche die sittliche Erlösung verkannten, am wenigsten sympathisch. Doch wird die Hauptfunction der Sündenvergebung von den frommen Israeliten erwähnt. Zacharias preist als Zweck der Erlösung, „um zu geben die Kenntniß des Heils seinem Volke in der Vergebung ihrer Sünden; nach der herzlichen Barmherzigkeit unseres Gottes, in welchem uns heimgesucht hat der Aufgang aus der Höhe" (Luc. 1, 76—78). Denselben Gedanken drückt Simeon mit der Aufrichtung Vieler (2, 34), Anna mit der Erlösung des Volkes aus (2, 38). Auch den Weg dieser Erlösung von der Sünde durch Leiden und Tod hat Simeon bereits angedeutet, indem er von dem Kinde sagte, es sei gesetzt zum Falle und zur Auferstehung Vieler in Israel, und die Seele seiner Mutter werde ein Schwert durchdringen (2, 34. 35). Uebrigens war dieser Glaube an den leidenden Erlöser unter den Zeitgenossen Jesu kaum vertreten. Weder die Juden noch die Jünger können die Leidensweissagungen ertragen. „Wir haben aus dem Gesetz gehört, daß der Messias bleibt in Ewigkeit, und wie sagt dieser, daß der Menschensohn erhöht werden müsse? Wer ist dieser Menschensohn?" (Joh. 12, 34.) Den Jüngern sagte Jesus dreimal sein Leiden, seinen Tod und seine Auferstehung voraus, aber keinmal wurde er verstanden; der feurige Petrus wies diese Weissagung schroff ab (Matth. 16, 21 ff.; 17, 21 f.; 20, 17 ff.). Lucas betont dieses Nichtverstehen absichtlich (18, 34) und berichtet noch von den nach Emmaus gehenden Jüngern, sie hätten gesagt: „Wir hofften, daß er Israel erlösen werde; aber heute ist zu allem dem schon der dritte Tag, seitdem das geschehen ist" (24, 21). Dieß stimmt mit dem allgemeinen Stand der messianischen Hoffnungen jener Zeit überein. Zwar wurde der Versuch gemacht, die Lehre vom leidenden Messias in der damaligen Zeit nachzuweisen (Wünsche, 1870), aber derselbe kann nicht als gelungen bezeichnet werden. Selbst das Targum Jonathans, welches Is. 53 auf den Messias bezieht, deutet gerade jene Verse, welche vom Leiden des Knechtes Gottes handeln, nicht vom Messias, sondern von Israel. Das politische und nationale Interesse hat alles Andere in den Hintergrund gedrängt. Erst später wurde der Gedanke an das Leiden des Messias bei den Juden heimisch. Diese Thatsache beweist mit dem Neuen Testament, daß nur lang geförderte absichtliche Mißdeutung der betreffenden Weissagungen das verhängnißvolle Mißverständniß erzeugen und allgemein verbreiten konnte. Ebenso schwer wurde es den Juden, die göttliche Natur des Messias mit der äußern Erscheinung zu vereinigen. So oft der Herr sich göttliche Eigenschaften oder Rechte beilegt, suchen sie ihn wegen Blasphemie zu tödten (Marc. 3, 1—6. Joh. 8, 59; 10, 31). Nur die unreinen Geister und die erleuchteten Jünger, aber diese nur langsam, erkannten die höhere Natur in Christus. Die Vermuthung des Versuchers, Jesus möge der Sohn Gottes sein (Matth. 4, 3. 6), und die Anreden der Geister: „Du bist wahrhaftig der Sohn Gottes" (Marc. 3, 12; 5, 7. Luc. 4, 41; 8, 28) zeigen die Verbindung des Sohnes Gottes mit dem Sohne Davids. Nathanael nennt ebenso neben dem Könige Israels den Sohn Gottes (Joh. 1, 49). Von dem Bekenntnisse des Petrus: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes" (Matth. 16, 16; vgl. 14, 33), sagt der Herr, der Vater im Himmel habe es ihm geoffenbart; aber die natürliche Voraussetzung war doch im jüdischen Messiasglauben gegeben. Auch Martha sagte zu Jesu: „Ich glaube, daß du bist Christus, der Sohn Gottes, der in diese Welt gekommen ist" (Joh. 11, 27), und der Hohepriester beschwört Jesum, „daß du uns sagst, ob du bist der Christus, der Sohn Gottes" (Matth. 26, 63. Marc. 14, 61; vgl. Luc. 23, 35. Matth. 27, 40).

Das messianische Reich konnten sich die Juden nur in Palästina und Jerusalem denken. Die Herstellung des Reiches Israel in alter Pracht und Herrlichkeit galt als Ziel aller messianischen Reichshoffnungen (Apg. 1, 6. Luc. 24, 21. Matth. 20, 21). Als Voraussetzung hierfür wurde die Befreiung des Volkes von seinen Feinden erwartet (Luc. 1, 52. 71. 74, nach Ps. 146, 6. Is. 35, 4. Jer. 23, 6; 30, 10). Der Haß gegen die Römerherrschaft hatte immer mehr zugenommen und den Erwartungen ein bestimmtes Ziel gesetzt. Der Versuch, Jesus zum Könige zu machen (Joh. 6, 15), und die Befürchtung des Synedriums, daß, wenn sie gegen Jesus nicht einschreiten, Alle an ihn glauben und die Römer kommen und „unsern Ort und unser Volk" wegnehmen werden, sowie der Rath des Kaiphas: „Es ist besser für euch, daß Ein Mensch sterbe für das Volk und nicht das ganze Volk zu Grunde gehe" (Joh. 11, 47 ff.), zeigen die hochgradige politische Spannung. Die Anklage gegen Jesus (Luc. 23, 2) ist allerdings falsch und wird auch vom Landpfleger geringschätzig behandelt, beweist aber doch die allgemeine Hoffnung auf ein irdisches Messiasreich. Dieß erhellt auch aus der Frage über den Zinsgroschen (Matth. 22, 16 ff.; vgl. 17, 24 ff.) und aus dem Benehmen

Volkes beim Einzug in Jerusalem. Auch an- Nachrichten über die politisch-religiösen Be- ngen zur Zeit der Procuratoren bis zum Aus- des Krieges bestätigen diese Gährung. Die en Messiasse, wie Theodas (Apg. 5, 36) und legypter (21, 38), hätten sonst nicht Tausende ich sammeln können, als sie die Losung zur eiung von dem Joche der Römer ausgaben Jos. Bell. Jud. 6, 5, 4). Die Beschränkung nessianischen Reiches auf die Israeliten tritt stark hervor. Der Messias ist ein König der n (Matth. 2, 2. Luc. 23, 3. Joh. 1, 49; 19. 21). Johannes wirft den Pharisäern und ducäern vor, daß sie als Söhne Abrahams ein Anrecht auf das Reich zu haben glauben tth. 3, 9), und Jesus tritt dieser Engherzigkeit gen (Matth. 8, 12). Die canaanäische Frau es selbstverständlich, daß der Messias nur zu den renen Schafen des Hauses Israel gesandt sei, will sich mit dem Abfall begnügen; „denn auch ündchen fressen von den Stücken, welche vom e ihrer Herren fallen" (15, 26 f.). Joh. 7, 35 man eine Andeutung der alten Lehre finden, der Messias die Juden aus der Zerstreuung Jerusalem zurückführen werde. Ein Lehren den Heiden wird noch recht verächtlich be- elt und kann auch nach Matth. 10, 5; 15, 24, 20 gar nicht in dem Gesichtskreis der n gelegen haben. Dieß schloß aber nicht aus, die Heiden, welche schon damals zahlreiche elyten lieferten, zur Erkenntniß des wahren es kommen und wenigstens indirect am mes- schen Heil theilnehmen würden (Luc. 2, 31. 7, 2 ff.). Die Samariter sagen: „Wir selbst n gehört und wissen, daß dieser wahrhaftig eiland der Welt ist" (Joh. 4, 42). Auch aus Parabel von den Arbeitern im Weinberg tth. 20, 1—16) läßt sich schließen, daß die rzugten Juden den Heiden nicht jede Theil- ne am messianischen Heil verweigerten. Das anische Reich wurde nach Daniel Himmelreich nnt. Deßhalb konnten Johannes und Jesus der Verkündigung der Nähe des Himmelreiches Predigten beginnen, und so ist der Ausdruck für Matthäusevangelium charakteristisch. Die leicht nbare Bekämpfung jüdischer Lehren in den gkeiten (Matth. 5, 3 ff.) deutet aber die Ver- rlichung dieses Himmelreiches bei den Juden Auf den Glauben der Juden, daß der Mes- und das messianische Reich, ja selbst das neue salem (vgl. Gal. 4, 25) im Himmel vor- det seien, weist auch die Unterredung darüber, ie Taufe des Johannes vom Himmel sei tth. 21, 25). Die Buße, welche der Täufer er fordert, kann nach jüdischer Anschauung die rabbinische Vorstellung, daß der Messias komme, wenn Israel sich bekehrt habe, zurück- hrt werden. Die Androhung, daß der Mes- seine Tenne säubern werde, entspricht dem icht des Messias über die ungehorsamen Söhne uels. Deßhalb hatte das ruhige und demüthige Auftreten Jesu nicht bloß die Juden abgestoßen (Luc. 17, 20 ff.), sondern auch bei den Jüngern des gefangenen Täufers Bedenken erregt (Matth. 11, 1—6; vgl. Schanz, Apologie III, 29 ff.). Vielleicht darf man aus der Erwähnung des Gastmahls im messianischen Reich, bei welchem die Glieder des Reiches mit Abraham, Isaac und Jacob zu Tische sitzen, trotz des Vorbildes bei Isaias auf den Glauben der Juden, daß die auferweckten Gerechten am Reiche Gottes theilnehmen, schließen. Auch die Jünger haben dieses Himmelreich noch ziemlich irdisch aufgefaßt (Matth. 18, 1 ff.; 20, 20 ff. Luc. 22, 24 ff.; 24, 21). Die geistig-sittliche Seite, die Heiligkeit und Gerechtigkeit, tritt im Benedictus zu Tage (Luc. 1, 68 ff.; 2, 25. 30).

5. Die jüdischen Hoffnungen waren durch die schreckliche Katastrophe im J. 70 nicht vernichtet. Vielmehr zeigen die beiden Apocalypsen, welche nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben worden sind, dieselben wieder lebendig. Die Apocalypsen Baruchs und Esdras' (4 Esdr.) verkünden eine Zeit furchtbarer Noth, allgemeiner Bedrängniß und schrecklicher Kriege. Wer von allen diesen Uebeln noch übrig bleibt, wird in die Hände des Messias überliefert werden (Apoc. Bar. 70, 2—10). Denn dieser wird geoffenbart werden und die Schaaren des letzten Weltreichs vernichten. Der letzte Fürst, der noch übrig ist, wird gefesselt und nach Sion gebracht werden; der Messias wird ihn seiner Gottlosigkeit überführen und ihn tödten (39, 7 bis 40, 2). Dann wird er die Völker versammeln und richten. Das Leben verleiht er denjenigen, welche sich dem Abstamm Jacobs unterworfen haben; die anderen werden vertilgt. Dann wird er sich auf den Thron seines Reiches setzen in Ewigkeit (73, 1; vgl. 40, 3). Der Friede wird erscheinen, Kümmerniß und Trübsal werden weichen von den Menschen, und Freude wird herrschen auf der ganzen Erde. Nach Ablauf dieser Freudenzeit kommt die Auferstehung und das Gericht. Im 4. Buch Esdras' streitet der Menschensohn als Löwe gegen den Adler des römischen Reiches. Mit ihm kommt die Braut, das neue Jerusalem. Die zehn Stämme werden in das heilige Land zurückkehren. Der Gesalbte wird das Volk Gottes im heiligen Lande beschützen und erfreuen und ihm viele Wunder zeigen. Dieser Gottessohn herrscht 400 Jahre mit den Seinen; dann stirbt er und alle Menschen. Aber nach dem Gericht kommt eine neue Welt, die Todten werden auferstehen, der Höchste wird Gericht halten und die Guten belohnen und die Bösen bestrafen. Für den Messias ist die Präexistenz ganz deutlich vorausgesetzt. Daß dieselbe nur auf dem allgemeinen Grund der Präexistenz der Seelen ruhe und nicht auf das „Göttliche" in Christus zu beziehen sei, muß doch bezweifelt werden, denn die ideelle Existenz des Messias bei Gott ist nicht mit der realen Existenz seiner Seele zu verwechseln. Die Seele ist allerdings aus der Zahl der allgemeinen Seelen ausgewählt und mit diesen präexistent, und erst die spätere jüdische Theologie hat

die Präexistenz des wirklichen Messias im Garten Eden angenommen; aber diese Versuche beweisen jedenfalls, wie wenig man mit einem rein menschlichen, irdischen Messias zufrieden war. Daß vom streng jüdischen Standpunkte aus das göttliche Wesen im Unterschied vom Vater schwer zu begreifen war, hindert nicht, daß Versuche dazu gemacht wurden. Auch das Hervortreten aus dem Verborgenen, welches hier wie in den Bildern Henochs gelehrt wird, spricht dafür. Nur ein überirdischer Messias kann plötzlich am Tage des Gerichts, bloß den Auserwählten offenbar, hervortreten. Einen solchen Messias hat auch die vorchristliche Zeit gekannt, und noch in der letzten Periode vor Christus war dieser Gedanke nicht völlig verwischt. In dieser Apocalypse finden sich auch die Wehen des Messias, welche den Keim zum spätern Messias, Sohn des Joseph, bilden. Die messianische Zeit gehört dem αἰὼν οὗτος an, was später die gewöhnliche Lehre wurde. Endlich kann hier auch noch das tägliche Gebet der Juden, das Schmone Esre, welches in seiner jetzigen Fassung bis in das Jahr 100 n. Chr. zurückreicht, genannt werden. Es enthält eine Bitte um Sammlung der Zerstreuten, Wiedereinsetzung der einheimischen Obrigkeit, Wiedererbauung Jerusalems, um Sendung des Sohnes Davids und Aufrichtung seines Reiches und Wiederherstellung des Opfercultus in Jerusalem.

6. Für die systematische Darstellung der Messiashoffnungen des spätern Judenthums beschränken wir uns auf eine kurze Skizze. Der messianischen Erlösung geht eine Zeit der Noth und Drangsal voraus, wie es im „Tag des Herrn" und in besonderen Zeichen des Gerichts vorausgesagt ist (Os. 13, 13. Dan. 12, 1). Daraus bildete sich die Lehre von den „Wehen des Messias", welche seiner Geburt vorausgehen werden. Sie werden durch unheilverkündende Zeichen am Himmel und auf der Erde angezeigt (Sib. 3, 795—807. 2 Mach. 5, 2. 3; Jos. Bell. Jud. 6, 5, 3; 4 Esdr. 5, 1—13; 6, 18—28; 13, 31 ff.; vgl. Matth. 24, 8). Unter den Menschen werden die Bande der Ordnung gelöst, und Sünde und Gottlosigkeit herrschen auf Erden (Bar. 70, 2—8. 4 Esdr. 6, 24; 9, 1—12; 13, 29—31). Der unmittelbaren Ankunft des Messias geht Elias als Vorläufer voraus (Mal. 4, 5. 6. Sir. 48, 10 bis 11). Doch sind außerhalb des Neuen Testaments (Matth. 17, 10) hierüber nur Andeutungen vorhanden (4 Esdr. 6, 25). Erst in der Mischna sind nähere Nachrichten gegeben (Edujoth 8, 7; Baba mezia 3, 4. 5). Nun erscheint der Messias selbst, um Gericht zu halten über die Heiden und die abtrünnigen Juden. Es ist unrichtig, daß nach jüdischer Auffassung der Messias erst nach dem Gericht komme, und daß erst durch den Einfluß des Christenthums sich die Vorstellung gebildet habe, der Messias werde Gericht halten über seine Feinde. Vielmehr ist dieß überall festgehalten; nur in der Grundschrift des Buches Henoch (90, 16—38) findet sich die gegentheilige Ansicht. Der gewöhnliche Name des Messias ist, der Messias-Königsidee entsprechend, der Gesalbte, Messias (Hen. 48, 10; 52, 4. Bar. 29, 3 u. a. 4 Esdr. 7, 28. 29; 12, 32), griechisch Χριστὸς κυρίου (Ps. Sal. 17, 36; 18, 6. 8), hebräisch מְשִׁיחָא oder מְשִׁיחָא דַיְיָ (Targume); in der Mischna מְשִׁיחַ (Berachot 1, 5) und מְשִׁיחָא (Sota 9, 15), Menschensohn (Hen. 46, 1—4; 48, 2 u. a.), Auserwählter (45, 3; 49, 2 u. a.), Sohn Gottes (105, 2. 4 Esdr. 7, 28. 29; 13, 32. 37. 52). Einmal kommt bei Zemach „Sohn des Weibes" vor (Hen. 62, 5). „Sohn Davids" war gewöhnlich. Die Geburt zu Bethlehem wird im Targum zu Mich. 5, 1 berichtet. Diese Namen können nur einer bestimmten Einzelpersönlichkeit beigelegt werden. Dieselbe ist Menschensohn und Gottessohn, wenn auch die Namen, ihre Bedeutung und ihr Verhältniß nicht vollständig durchschaut werden. Gilt es als Regel, daß der Messias als menschlicher König und Herrscher, der mit besonderer Kraft Gottes ausgerüstet ist, auftreten wird, so ist doch diese Ausrüstung sehr verschieden dargestellt. In den Sibyllinen (3, 49: ἁγνὸς ἄναξ) und den salomonischen Psalmen tritt der menschliche König, der durch den heiligen Geist mit Macht, Weisheit und Gerechtigkeit ausgerüstet ist (Ps. 17, 2), in den Vordergrund; in den Bilderreden des Henoch und in 4 Esdras wird die Präexistenz betont. Der Messias wird genannt vor dem Herrn der Geister; ehe die Sonne und die Zeichen geschaffen wurden, ist er auserwählt, ist vor der Welt geschaffen und wird bis in Ewigkeit bei Gott sein (Hen. 48, 3. 6; vgl. 4 Esdr. 12, 32; 13, 26. 52; 14, 9). An einen christlichen Einfluß ist bei der schroffen Stellung zu jener Zeit gar nicht zu denken. Die Targume haben bei Js. 7, 14. Mich. 5, 2 nicht einmal die Jungfrauengeburt erwähnt und auch die Paraphrase von Js. 9, 2 zweideutig gehalten. Das Erscheinen des Messias geschieht plötzlich aus der Verborgenheit hervor (4 Esdr.; Targ. Mich. 4, 8), was die Geburt nicht ausschließt. Ein Kampf des Messias gegen feindliche Mächte wird fast überall gelehrt (Sib. 3, 633 ff. 4 Esdr. 13, 33 ff.), doch ist mitunter die Gemeinde Gottes das erste Ziel der Befeindung (Hen. 90, 16). Das Buch Henoch (90, 18. 19) und besonders die Assumtio (10), in welcher der Messias nicht genannt wird, lassen die Besiegung der Feinde durch Jehova geschehen, die anderen durch den Messias (Sib. 3, 652 ff.; Philo, De praem. et poen. 16; Ps. Sal. 17, 27. 39). In der Apocalypse Esdras' und den Bilderreden Henochs geschieht dieß durch einen Urtheilsspruch des Messias, in der Apocalypse Baruchs und den Targumen durch Krieg (40, 1. 2; 72, 6). Erst nach der Vernichtung der Gottlosen beginnt die messianische Zeit des Friedens. Das messianische Reich wird auf Sion errichtet, weßhalb vor Allem Jerusalem erneuert wird (4 Esdr. 9, 8), indem es entweder gereinigt wird (Ps. Sal. 17, 25. 33) oder ein neues Jerusalem vom Himmel kommt, was aus

Ez. 40—48. Iſ. 54, 11 ff.; 60. Agg. 2, 7—9. Zach. 2, 6—13 abgeleitet wurde. Es beſtand ſchon vor Adam im Paradies und wurde Abraham und Moſes auf dem Berge Sinai gezeigt (Apoc. Bar. 4, 2—6). Auch Esdras ſah es im Geſicht (4 Esdr. 10, 44. 59). Es wird das alte Jeruſalem an Herrlichkeit weit übertreffen (Hen. 53, 6; 90, 28. 29. 4 Esdr. 7, 26). In daſſelbe werden die Zerſtreuten aus der Heidenwelt zurückkehren (Pſ. Sal. 11; 17, 28. 34. Buch Bar. 4, 36. 37; 5, 5—9). Nach 4 Esdr. ſind die zehn Stämme in ein bis dahin unbewohntes Land Namens Azareth gezogen, um dort ihre Geſetze zu beobachten (13, 39—47). An der Spitze des neuen Reiches ſteht Gott (Sib. 3, 704—706. 717. 756 bis 759. Pſ. Sal. 17, 1; 18, 1; 38; 51); deßhalb wird es das Reich Gottes genannt (Sib. 3, 47. 48. Pſ. Sal. 17, 4; Ass. Mos. 10, 1. 3). Aehnlich wie bei den Propheten wird bald bloß die Anerkennung Jeruſalems, bald die Eingliederung in die Theokratie gelehrt. Die Heiden ſchicken ihre Gaben in den Tempel und wandeln nach dem Geſetz (Sib. 3, 698—726), und Gott richtet ein Reich über alle Menſchen auf (766—783). Die Tugendhaften und Frommen erlangen die Herrſchaft über die Welt, und die Anderen unterwerfen ſich ihnen aus Furcht (Philo l. c.), oder die Heiden huldigen dem Meſſias, weil ſie erkennen, daß Gott ihm Macht verliehen hat (Hen. 90, 30. 37; 48, 5; 53, 1. Pſ. Sal. 17, 32—35. Sib. 3, 49. Apoc. Bar. 72, 5. Targ. Jon. Zach. 4, 7). In der Assumtio ſoll Israel auf den Nacken des Adlers treten (10, 8). — Das innere Leben im meſſianiſchen Reiche wird als ein Zuſtand der Freude und Wonne, der Gerechtigkeit und Liebe dargeſtellt. Selbſt die wilden Thiere haben ihre rohe Natur abgelegt und dienen dem Menſchen. Die Erde iſt von ungemeiner Fruchtbarkeit; Wohlſtand und Ueberfluß herrſchen überall. Das Leben der heiligen Gemeinde iſt ein fortwährender Gottesdienſt. Selbſt die aus den Gräbern erſtandenen Gerechten Israels werden an dieſem Glücke theilnehmen. Daſſelbe iſt von ewiger Dauer (Sib. 3, 49. 50. 766. Pſ. Sal. 17, 4. Hen. 62, 14). Doch wird häufig noch eine höhere Seligkeit erwartet (Apoc. Bar. 40, 3. 4 Esdr. 7, 26 f.; 12, 34). Damit iſt die Erneuerung der Welt verbunden, die entweder mit der meſſianiſchen Zeit (Hen. 45, 4. 5) oder nach Ablauf derſelben (4 Esdr. 7, 30. 31) beginnt. Hieraus entſtand die Unterſcheidung zwiſchen der gegenwärtigen und der zukünftigen Weltzeit (עוֹלָם חַדָּשׁ, עוֹלָם הַבָּא). Die meſſianiſche Zeit wurde bald zu jener, bald zu dieſer gerechnet; die ältere Anſchauung war für letzteres; manchmal galt ſie auch als Zwiſchenperiode. Vor dem letzten Gericht erfolgt die allgemeine Auferſtehung, welche, trotz den Sadducäern, damals allgemein geglaubt wurde. In der Zwiſchenzeit nahm man für die abgeſchiedenen Gerechten, ſoweit ſie nicht zur Theilnahme am meſſianiſchen Reiche auferweckt worden ſeien, eine vorläufige Seligkeit, für die Ungerechten einen vorläufigen Zuſtand der Qual an (Hen. 22. 4 Esdr. 6, 49—56; Fritzſche S. 41). Die erſte Form, wohl die älteſte, von der Auferſtehung der Gerechten findet ſich Pſ. Sal. 3, 16; 14, 2 ff. und war Anſicht der Phariſäer (Jos. Antt. 18, 1, 3; Bell. Jud. 2, 8, 14); die andere Form, von der Auferſtehung Aller, bei Henoch, Apoc. Bar., 4 Esdras, Teſtament der zwölf Patriarchen und Miſchna. Die, welche dem meſſianiſchen Reiche eine beſchränkte Dauer geben (Apoc. Bar., 4 Esdras), lehren ein allgemeines Gericht, das Gott über alle Menſchen hält. Doch galt allgemein, daß alle frommen Israeliten an der zukünftigen Welt theilhaben. Das Urtheil wird nach den Werken gefällt, welche in den himmliſchen Büchern aufgeſchrieben ſind. Die Gottloſen werden in das (ewige) Feuer der Gehenna verſtoßen, die Gerechten in das Paradies aufgenommen werden, wo ſie die Majeſtät Gottes und ſeiner Engel ſchauen werden.

III. Der Meſſias des Neuen Teſtamentes. Die Erfüllung der meſſianiſchen Weisſagungen in Chriſtus iſt weſentlich anders erfolgt, als das ſpätere Judenthum erwartete, auch anders, als manche der Zeitgeſchichte entlehnten Bilder der Propheten vermuthen ließen. Der formelle Unterſchied und die ſachliche Uebereinſtimmung des wirklichen Meſſias mit dem verheißenen wird im Neuen Teſtament dadurch nachgewieſen, daß einerſeits das ganze Alte Teſtament als eine zuſammenhangende großartige Prophetie und Vorbereitung auf Chriſtus dargeſtellt (Joh. 5, 46. Matth. 11, 13. Luc. 24, 44. Apg. 3, 18. 24) und die einzelnen Erlebniſſe und Werke dem Ganzen eingegliedert werden, andererſeits aber der wahre Sinn dieſer Weisſagungen im Gegenſatz zu den irdiſchen Meſſiashoffnungen der Juden erſchloſſen wird. Insbeſondere wird der leidende Meſſias mit ſeinem die Welt verſöhnenden Opfer am Kreuz in den Mittelpunkt des ganzen meſſianiſchen Lebens geſtellt. Hinſichtlich des Reiches iſt die ſtrenge Unterſcheidung zwiſchen der erſten und zweiten Ankunft, zwiſchen der Erniedrigung und Verherrlichung von weittragender Bedeutung und zugleich Veranlaſſung zu einer Läuterung der ganzen Eſchatologie.

1. In der Perſon Jeſu ſind die Weisſagungen über die Herkunft und die Erſcheinung des Meſſias wirklich in Erfüllung gegangen. Jeſus iſt aus dem Geſchlechte Davids (Matth. 1, 1. 6. Luc. 1, 27; 2, 4; 3, 31. Apg. 13, 22. 23; 15, 16. Röm. 1, 3), geboren zu Bethlehem im Stamme Juda (Matth. 2, 1. 5. 8. Luc. 2, 1—10). Er trat aber nicht in der gewöhnlichen Weiſe in das Geſchlecht ein, ſondern wurde vom heiligen Geiſte in einer Jungfrau erzeugt (Luc. 1, 31—35. Matth. 1, 20. 23). Der Name Jeſus = Retter, Heiland, welcher ihm gegeben wurde (Matth. 1, 21. Luc. 1, 31), erinnert an den Erlöſer des Volkes von deſſen Sünden. Weiſe (Könige) aus dem Morgenland kamen, von einem Stern geleitet (Num. 24, 17), nach Jeruſalem, um den neugeborenen König anzubeten, und zogen nach Bethlehem (Mich. 5, 2.

Matth. 2, 5. 6), um als Vertreter des Heidenthums (Ps. 67, 30. 32; 71, 10. Is. 49, 7; 60, 3. 10) dem Messias-König Geschenke darzubringen. Die Flucht nach Aegypten und die Rückkehr durch Gottes Hilfe zeigten den Messias als den Antitypus des jüdischen Volkes, das Gott als seinen Sohn aus Aegypten berufen hatte (Matth. 2, 15. Os. 11, 1). Der Kindermord zu Bethlehem gab der Klage der Ahnfrau Rachel eine neue Beleuchtung (2, 17 f. Jer. 31, 15). Das Wohnen in Nazareth veranlaßte den Evangelisten, an den Sproß und das Reis aus der Wurzel Jesse zu erinnern (2, 23). Als Vorläufer ist ihm nicht Elias selbst vorausgegangen, sondern ein von Gott gesandter Prediger im Geist und in der Kraft des Elias (Luc. 1, 17. Matth. 11, 14; 17, 12. 13. Marc. 9, 3. 12). Er selbst wurde bei der Taufe vom Vater im Himmel als der geliebte Sohn erklärt, an welchem er sein Wohlgefallen habe (Matth. 3, 17). Das Hebräerevangelium (Epiph. adv. H. 30, 13), Justin (D. c. Tr. 88. 103) u. A. fanden hierin eine Beziehung auf Ps. 2, 7, was um so leichter möglich war, als der heilige Geist auf Jesus herabkam und über ihm blieb (Joh. 1, 32) und der Herr selbst zu Nazareth Is. 61, 1 auf sich bezog. „Der Geist Gottes ist über mir, deßhalb, weil er mich gesalbt hat, Armen die frohe Botschaft zu bringen, mich gesandt hat, zu verkündigen Gefangenen Befreiung und Blinden Gesicht, zu entlassen Verwundete in Freiheit, zu verkünden das angenehme Jahr des Heils" (Luc. 4, 18. 19). In diesem Geiste war er im Tempel zu Jerusalem aufgetreten, um ihn vom Unfug des Handels zu reinigen, und seine Jünger erinnerten sich an das Wort: „Der Eifer für dein Haus verzehrt mich" (Ps. 68, 10). Seine öffentliche Wirksamkeit begann er, nachdem er den Satan besiegt hatte, in Galiläa am See Genesareth, auf daß erfüllt werde, was durch den Propheten Isaias (9, 1 f.) vorausgesagt wurde: „Land Zabulon und Land Nephthali, der Seeweg, über den Jordan, Galiläa der Heiden: das Volk, welches in Finsterniß saß, hat ein großes Licht erblickt, und denen, die im Todesland und Schatten saßen, ist ein Licht aufgegangen" (Matth. 4, 15. 16). Wie Jesus in der Bergpredigt zeigte, daß er als Prophet erschienen war, um das Gesetz und die Propheten zu erfüllen, das Gesetz nicht aufzuheben, sondern zu vergeistigen, die Gerechtigkeit im sittlichen Wesen des Menschen zu begründen und die Aufgabe des Menschen in das Sammeln von Schätzen für das ewige Leben im Himmel zu verlegen, so offenbarte er sich durch seine Wunderthaten als den verheißenen Propheten, welcher „unsere Schwachheiten auf sich nahm und unsere Krankheiten trug" (Matth. 8, 17. Is. 53, 4). Er ging umher in allen Städten und Dörfern, lehrte in ihren Synagogen, verkündigte die frohe Botschaft des Heiles und heilte jede Krankheit und jedes Gebrechen (Matth. 9, 35). Deßhalb konnte er dem gefangenen Täufer auf die Anfrage, ob er es sei, der da kommen solle, oder ob man auf einen anderen warten solle, die Antwort geben: „Blinde sehen und Lahme gehen, Aussätzige werden rein und Taube hören, Todte stehen auf, und Armen wird das Evangelium gepredigt. Und glückselig ist, wer an mir sich nicht ärgert" (Matth. 11, 5. 6. Is. 35, 5; 61, 1). Diese einfache, alles Aufsehen vermeidende und verbietende messianische Thätigkeit, die so fern von dem Auftreten des erwarteten Messias-Königs der Pharisäer war, die Ausübung einer göttlichen Prärogative in der Vergebung der Sünden und die Herrschaft des Menschensohnes, wie sich Jesus nach Dan. 7, 13 selbst gern nannte, über den Sabbat erbitterten die leitenden Kreise der Juden dermaßen, daß sie den Entschluß faßten, ihn zu tödten (Matth. 12, 14). Jesus ließ sich aber nicht von dem wahren, vom Vater im Himmel vorgezeichneten und durch die Propheten vorausgesagten messianischen Wege abbringen, vielmehr suchte er in den Empfänglichen durch einen geistig-sittlichen Einfluß das der großen Menge unbekannte neue Gottesreich zu gründen und zu befestigen. „Siehe, mein Knecht, den ich erwählt, an dem meine Seele Wohlgefallen fand; ich will meinen Geist auf ihn legen, und er wird den Völkern Recht verkünden. Er wird nicht zanken und nicht schreien, noch wird man seine Stimme hören auf den Gassen. Ein zerknicktes Rohr wird er nicht zerbrechen und einen glimmenden Docht nicht auslöschen, bis er das Recht hinausführt zum Siege, und auf seinen Namen werden Völker hoffen" (Matth. 12, 18—21. Is. 42, 1—4). „Das Reich Gottes kommt nicht mit Pomp, und man wird nicht sagen: siehe da oder dort ist es; denn siehe, das Reich Gottes ist innerhalb von euch" (Luc. 17, 20. 21), d. h. in eurem Innern oder in eurer Mitte, ohne daß ihr bei euren irdischen Hoffnungen das bereits erschienene Reich des Menschensohnes wahrgenommen und erkannt habt. Den Ungläubigen verweigert Jesus das messianische Zeichen. Es wird dem bösen und ehebrecherischen Geschlecht kein Zeichen gegeben werden als das Zeichen Jonas', des Propheten. „Wie Jonas drei Tage und drei Nächte im Bauche des Fisches war, so wird auch der Menschensohn drei Tage und drei Nächte im Schoße der Erde sein" (Matth. 12, 39. Jon. 2, 1). Von nun an redet Jesus zum Volke nur mehr in Gleichnissen, damit sie sehend nicht sehen und hörend nicht hören noch verstehen, und es erfüllt sich die Weissagung des Isaias (Matth. 13, 14 ff. Is. 6, 9 f.; vgl. Joh. 12, 40. Apg. 28, 26. 27). „Dieß redete Jesus in Gleichnissen, damit erfüllt werde, was durch den Propheten gesagt ist: Ich werde meinen Mund in Gleichnissen öffnen und werde ausschütten, was verborgen ist seit der Schöpfung" (Matth. 13, 34. 35. Ps. 77, 2). Die Pharisäer und ihre Anhänger haben durch ihre Veräußerlichung des Gesetzes den Geist des Gesetzes vernichtet, wie Isaias sagt: „Dieses Volk ehrt mich mit seinen Lippen, sein Herz aber ist fern von mir" (Matth. 15, 7. Is. 29, 13).

Jetzt beginnt Jesus auch das Leiden und den Tod des Menschensohnes, die er wiederholt angedeutet hatte (Joh. 2, 19; 3, 14; 6, 51. 71; 7, 34; 8, 21. 28), in dreigliedriger Stufenfolge immer klarer vorauszusagen. Lucas versäumt nicht, beizufügen, daß es von den Propheten vorausverkündigt sei (18, 31 ff. Is. 50, 6; 53, 3. 4. 11. Ps. 21, 2. 17; 68, 22). In gleicher Weise beruft sich der Auferstandene auf die Propheten. „Mußte nicht Christus dieß alles leiden und so in seine Herrlichkeit eingehen? Und er erklärte ihnen, anfangend von Moses und von allen Propheten in allen Schriften, das über ihn Geweissagte" (Luc. 24, 26). Bevor aber die Erfüllung dieser doppelten Weissagungen nach seinem Willen und in der vom Vater bestimmten Stunde begann, sollte einerseits das Volk noch einmal nach dem Propheten seinen verkannten Messias-König begrüßen, andererseits aber die Parteien die schrecklichen Folgen ihres teuflischen Unterfangens gegen den Gesalbten des Herrn und den Sohn Gottes vor Augen sehen. Jesus zog der Voraussage gemäß auf einem Eselsfüllen an der Seite des Mutterthieres in Jerusalem ein. „Saget der Tochter Sion: Siehe, dein König kommt zu dir, sanftmüthig, sitzend auf einem Esel und einem Füllen, dem Sprößling eines Lastthieres (Matth. 21, 5. Zach. 9, 9). Die Menge mußte unwillkürlich der Wahrheit Zeugniß geben: „Hosanna dem Sohne Davids! Gepriesen sei, der da kommt im Namen des Herrn! Hosanna in der Höhe!" (Matth. 21, 9. Ps. 117, 26.) Wie beim Beginn der Wirksamkeit reinigte er wieder mit messianischer Machtvollkommenheit den Tempel und sagte zu ihnen: „Es steht geschrieben: mein Haus soll ein Bethaus genannt werden; ihr aber macht es zu einer Räuberhöhle" (21, 13. Is. 56, 7. Jer. 7, 11). Zu den über den Jubel des Volkes unwilligen Hohenpriestern und Schriftgelehrten sagte er aber: „Habt ihr nicht gelesen: Aus dem Munde der Unmündigen und Säuglinge hast du Lob bereitet?" (21, 16. Ps. 8, 3.) Indem er sie dann an das Gleichniß vom Weinberg (21, 33 ff. Is. 5, 1) und an den von den Bauleuten verworfenen Stein, welcher zum Eckstein geworden ist (21, 42. Ps. 117, 22 f.; vgl. Apg. 4, 11), erinnerte, sagte er ihre eigene Verwerfung und Verdammniß voraus. Das Reich Gottes wird ihnen genommen und einem Volke gegeben werden, welches die Früchte desselben vollbringt. Zum Schlusse der Streitreden zeigte ihnen aber Jesus aus der Schrift, daß er der Sohn des Herrn des Weinbergs (21, 37), der Sohn Gottes sei. „Wie nennt nun David im Geiste ihn einen Herrn, indem er sagt: Es spricht der Herr zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde unter deine Füße lege? Wenn also David ihn Herrn nennt, wie ist er sein Sohn? Und keiner konnte ihm ein Wort erwiedern, und von jenem Tage an wagte niemand mehr, ihn etwas zu fragen" (22, 43—46. Ps. 109, 1). Nachdem Jesus sich selbst am Vorabend des Passahfestes als Antitypus des Passahlammes bezeichnet und das neue Mahl der Liebe eingesetzt hatte, weissagte er den Abfall der Jünger nach der Festnahme des Hirten (26, 31. Zach. 13, 7) und ließ sich ohne Widerstand festnehmen, auf daß die Schriften erfüllt würden (26, 54. 56. Klagel. 4, 20). Als Judas die Folgen seines Verrathes sah, warf er die 30 Silberlinge, um welche der Hirte verrathen worden war (Matth. 26, 15. Zach. 11, 12), in den Tempel. Die Hohenpriester gaben aber das Blutgeld für den Acker eines Töpfers zum Begräbniß der Fremden (27, 7 ff. Zach. 11, 13). Die Soldaten, welche Jesus zwischen zwei Uebelthätern (Luc. 23, 33. Is. 53, 12) kreuzigten, theilten seine Kleider unter sich; den ungenähten Rock wollten sie aber nicht zerreißen, sondern warfen das Loos über ihn, damit die Schrift erfüllt werde: „Sie zertheilten meine Kleider unter sich, und über mein Gewand warfen sie das Loos" (Joh. 19, 24. Ps. 21, 19). Die Hohenpriester lästerten den Dulder und sprachen: „Er hat auf Gott vertraut; er möge ihn nun retten, wenn er will; denn er sagte, er sei der Sohn Gottes" (Matth. 27, 43. Ps. 21, 8. 9). Um die neunte Stunde rief aber Jesus mit lauter Stimme: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" (Matth. 27, 46. Ps. 21, 2.) „Und Jesus, da er wußte, daß Alles bereits vollbracht sei, sprach: Ich dürste; damit die Schrift erfüllt werde" (Joh. 19, 28. Ps. 68, 22). „Und Jesus rief mit lauter Stimme: Vater, in deine Hände lege ich meinen Geist" (Luc. 23, 46. Ps. 30, 6). Ueber die Oeffnung der Seite aber bemerkt der Evangelist, es sei geschehen, daß die Schrift erfüllt werde: „Ein Bein werden sie nicht zerschlagen", und wieder: „Sie werden auf den schauen, welchen sie durchbohrt haben" (Joh. 19, 36. 37. Ex. 12, 46. Ps. 33, 21. Zach. 12, 10).

Durch Leiden zur Herrlichkeit galt auch für den Messias, ja für ihn ganz besonders (Joh. 17, 1 ff. Phil. 2, 6—11). Durch die Auferstehung und Himmelfahrt erhielt das Bild des leidenden Erlösers erst einen befriedigenden Abschluß. Da ging erst das Protoevangelium ganz in Erfüllung; der Schlange wurde der Kopf zertreten, der Hölle der Sieg entrissen, dem Tode der Stachel genommen. Als am ersten Pfingstfeste die Weissagung Joels vom Ausgießen des heiligen Geistes in Erfüllung gegangen war, sagte Petrus zu den erstaunten Zuhörern: „Ihn hat Gott auferweckt, indem er die Schmerzen des Todes löste, weil es nicht möglich war, daß er von demselben festgehalten werde; denn David sagt mit Bezug auf ihn: Ich sehe meinen Herrn beständig, weil er ist zu meiner Rechten, damit ich nicht wanke. Darum ist mein Herz froh, und meine Zunge jubelt; aber auch mein Fleisch noch wird in Hoffnung ruhen, weil du meine Seele nicht in der Unterwelt lassen wirst, noch deinen Heiligen Verwesung schauen (Apg. 2, 25 ff. Ps. 15, 8—10. Apg. 13, 35). „Da David Prophet war und wußte, daß ihm Gott geschworen hatte, seinen Thron zu besetzen mit Frucht

seiner Lenden (Ps. 131, 11), so hat er in Voraussicht von der Auferstehung Christi gesprochen, daß er nicht der Unterwelt überlassen sei und sein Fleisch die Verwesung nicht sehe. Nachdem er zur Rechten Gottes erhöht worden und er auch die Verheißung des heiligen Geistes vom Vater in Empfang genommen, so hat er das ausgegossen, was ihr da sehet und höret. Denn David ist nicht zum Himmel aufgestiegen; er sagt aber: Es spricht der Herr zu meinem Herrn: setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde unter deine Füße lege" (2, 34. 35. Ps. 109, 1). Ebenso beruft sich Petrus auf Deut. 18, 15. Gen. 12, 3; 22, 18 (vgl. Gal. 3, 8); Philippus erklärt dem Kämmerer Is. 53, 7 f. (Apg. 8, 32 ff.); Paulus beruft sich auf die Erfüllung der Verheißungen in der Auferstehung (Apg. 13, 32 f. Ps. 2, 7; vgl. Hebr. 1, 5. Is. 55, 3). „Denn ich habe euch vor Allem überliefert, was auch ich empfangen habe, daß Christus für unsere Sünden gestorben ist nach den Schriften, und daß er begraben wurde, und daß er am dritten Tage auferweckt worden ist nach den Schriften" (1 Cor. 15, 3. 4). Dieses Werk Gottes ist so groß, daß das Wort des Propheten Anwendung findet: „Sehet, ihr Verächter, wundert euch und vergehet; denn ich vollbringe ein Werk in euren Tagen, ein Werk, das ihr nimmermehr glauben werdet, wenn man es euch erzählt" (Hab. 1, 5. Apg. 13, 41).

2. Ueber die Naturen und die Aemter Christi sind die Artt. Christus, Erlösung, Jesus, Logos zu vergleichen. Ein Punkt ist aber hier besonders hervorzuheben: die Lehre Jesu vom Reiche Gottes, welche durch die Unterscheidung zwischen der ersten und zweiten Ankunft einen wesentlichen Unterschied zum erwarteten Reich aufweist. Zwar haben auch die Propheten, besonders die späteren, wie Jeremias und Ezechiel, den geistig-sittlichen Charakter des Reiches Gottes im Neuen Bund nachdrücklich hervorgehoben; aber der ganzen Prophetie ist es eigenthümlich, die Zukunft mit der Gegenwart zu verbinden und das messianische Reich als ein Reich der Herrlichkeit, des Glückes und des Friedens mit der (ersten) Ankunft des Messias beginnen zu lassen. Auch wenn noch eine höhere, jenseitige Seligkeit erwartet wird, geschieht es nicht auf Grund einer zweiten Ankunft des Messias. Der Uebergang von dem jetzigen Weltalter in das zukünftige wird aber mit der Zeit doch immer stärker betont und von einem wunderbaren Act Gottes erhofft. Das Mißverständniß der Prophetie, die allerdings den himmlischen Sinn zum Verständniß erforderte, hat nebst der gesammten politischen Richtung verschuldet, daß die Juden der Meinung waren, es müsse alsbald mit der Ankunft des Messias ein paradiesisches Leben seinen Anfang nehmen. Nun hat zwar Jesus wohl Krankheiten geheilt, Todte auferweckt, Teufel ausgetrieben, Hungrige gespeist; aber wie er selbst sich erniedrigte und dem Leiden und Tod unterwarf, so wollte er auch diese Folgen der Sünde aus dem Reiche Gottes nicht entfernen. Er hatte seine Macht über sie gezeigt, hatte in seinem Vorbilde und in seiner Gnade die geistige Uebertwindung gelehrt; aber das Reich der Seligkeit, wo jede Thräne abgewischt wird und Krankheit und Tod nicht mehr herrschen, hat er in das Jenseits und im vollen Umfang in die Zeit nach seiner zweiten Ankunft verlegt. Sein Reich ist nicht von dieser Welt (Joh. 18, 36), und er daher der Welt verhaßt (7, 7), wie seine Jünger (15, 19 ff. Matth. 10, 24. Luc. 6, 40). Das Reich Gottes, welches Jesus auf Erden gestiftet hat, soll durch Buße und Tugend die Gläubigen für das Reich Gottes im Himmel vorbereiten. Die Reinen, Kindlichen, Sanftmüthigen, Barmherzigen, Trauernden, Gerechten, Verfolgten haben Theil am Himmelreich. Das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe ist das Grundgesetz desselben; an ihm hangen das Gesetz und die Propheten. Die Kraft zur Erfüllung desselben wird dem Gläubigen durch das Bad der Wiedergeburt, ohne welches niemand in das Reich Gottes eingehen kann, verliehen und durch das Mahl der Liebe immer wieder erneuert und vermehrt. Die göttliche Kraft ist es, durch welche das Reich Gottes sich äußerlich ausbreitet und innerlich umwandelt und veredelt (Matth. 13, 31 ff.), so daß es als höchstes Kleinod erkauft (13, 45 f.) und von den Gewaltigen an sich gerissen wird (11, 12). Die Apostel verkündigten dieses Reich Gottes unter Juden und Heiden (Apg. 8, 12; 19, 8; 20, 25; 28, 31). Sie bezeichnen dasselbe als ein Reich, das nicht Trank und Speise ist, sondern Gerechtigkeit und Friede im heiligen Geist (Röm. 14, 17). Es ist ein Reich des göttlichen Sohnes, in welches Gott die Gläubigen versetzt hat, indem er sie aus der Macht der Finsterniß befreite (Col. 1, 13). Der volle Besitz desselben beginnt aber erst mit dem Tode oder vielmehr mit der Wiederkunft des Herrn. Jesus hat selbst wiederholt seine Parusie als Anfang für das Reich der Herrlichkeit vorausgesagt. „Es wird der Menschensohn kommen in der Herrlichkeit seines Vaters mit seinen Engeln, und dann wird er jedem vergelten nach seinen Werken. Wahrlich, ich sage euch, einige von diesen, welche hier stehen, werden den Tod nicht kosten, bis sie den Menschensohn in sein Reich kommen sehen" (Matth. 16, 27). Dann findet die Welterneuerung (Palingenesie) statt, und der Menschensohn wird Gericht halten (Joh. 5, 27 ff.), und die Apostel auf zwölf Thronen die zwölf Stämme Israels richten (Matth. 19, 28). „Wenn aber der Menschensohn in seiner Herrlichkeit kommen wird und alle seine Engel mit ihm, dann wird er auf dem Throne seiner Herrlichkeit sitzen, und es werden alle Völker vor ihm versammelt werden, und er wird sie von einander scheiden, wie der Hirt die Schafe von den Böcken trennt" u. s. w. (Matth. 25, 31 ff.). Einem jeden wird vergolten nach seinen Werken; insbesondere macht der Herr die Werke der leiblichen und geistlichen Barmherzigkeit namhaft. Dieselben haben aber ihren Grund in der religiös-sittlichen Gesinnung, in der

be und Barmherzigkeit, wie er in der Berg-
digt gezeigt hat. Die Apostel heben diesen Punkt
onders hervor. Kein Unzüchtiger, Ehebrecher,
abenschänder, Geiziger, Götzendiener u. s. w.
d das Reich Gottes erben (Eph. 5, 5. 1 Cor.
9; 15, 50. Gal. 5, 21). Für die Frommen
Gerechten ist der Tag der Parusie ein Tag
Freude, für die Bösen ein Tag des Schreckens
öm. 5, 17; 8, 17. 2 Tim. 2, 12. Jac. 2, 5.
Petr. 1, 11). Der Herr selbst hat die Jünger
die Wohnungen, welche er ihnen beim Vater
Himmel bereiten werde, hingewiesen (Joh. 14,
3. Matth. 24, 3. 37. 39). Die Apostel fan-
in dieser Hoffnung ein Hauptmotiv des christ-
en Glaubens, den höchsten Trostgrund in den
den dieser Welt (1 Cor. 15, 23. 1 Thess. 3, 13;
15; 5, 23. 2 Thess. 2, 16. Jac. 5, 7 f. 2 Petr.
11; 3, 4). Die Zeit der Ankunft hat aber Jesus
ichtlich unbestimmt gelassen. „In Betreff jenes
ges und der Stunde weiß niemand etwas, auch
t die Engel des Himmels, auch nicht der Sohn,
dern allein der Vater" (Matth. 24, 36. 42.
50). Vielmehr wird der Herr kommen, wie
Dieb in der Nacht, so daß die Knechte stets
Rechenschaft bereit sein und Oel in der Lampe
en müssen. Weil Jesus scheinbar seine Wie-
kunft den Jüngern noch zu ihren Lebzeiten in
sicht gestellt (Matth. 16, 28) und in prophe-
her Weise die Weissagung über das Gericht mit
Weissagung über die Zerstörung Jerusalems
bunden hat (Matth. 24, 29. Marc. 13, 24. Luc.
25), so bildete sich bei Manchen die Meinung,
die Parusie alsbald stattfinden werde, obwohl
us nicht unterlassen hatte, auf eine längere Pause
zuweisen, wie die Gleichnisse vom Himmelreich
atth. 13), vom untreuen Knecht (24, 48) und
den klugen und thörichten Jungfrauen (25, 5)
zen. Die Apostel, welche selbst den Zeitpunkt
t wußten, stellten schon im Interesse des sitt-
en Lebens die Parusie als nahe bevorstehend
, so daß Paulus im zweiten Briefe an die
essalonicher die Gläubigen wegen der unter-
en Verstorbenen trösten und Petrus (2, 3, 1 ff.)
überspannten Erwartungen warnen mußte.
e Kirchenväter haben seit Justin zwischen der
ότη und δευτέρα παρουσία unterschieden, aber
Grund der Apocalypse vielfach die baldige
ündung eines neuen Reiches erwartet (Chilias-
s), bis die Christianisirung des römischen Staa-
zeigte, daß Gott mit der civitas Dei auf Erden
ere Absichten habe.

Die Zeichen, welche der zweiten Ankunft des
ssias vorausgehen werden, entsprechen den von
Propheten für das messianische Gericht geweis-
ten Zeichen. Matthäus gibt Kap. 24 die aus-
rlichste Schilderung dieser Zeichen auf der Erde
d am Himmel, hält aber das Endgericht und
Zerstörung Jerusalems nicht streng ausein-
der. Auf Erden entsteht eine allgemeine Noth;
nger, Pest und Erdbeben lösen alle Ordnung
; es herrscht eine schreckliche Lasterhaftigkeit unter
den Menschen, ein Krieg Aller gegen Alle in Fa-
milie und Staat. Ein allgemeiner Abfall folgt,
so daß selbst die Auserwählten wankend würden,
wenn jene Tage nicht abgekürzt würden. Dann
kommen gewaltige Ereignisse am Himmel; Sonne
und Mond werden verfinstert, die Sterne fallen
vom Himmel u. s. w. „Dann wird das Zeichen
des Menschensohnes am Himmel erscheinen, und
es werden klagen alle Geschlechter der Erde, und
sie werden den Menschensohn auf den Wolken des
Himmels mit Macht und Herrlichkeit kommen
sehen. Und er wird seine Engel mit großer Po-
saune aussenden, und sie werden seine Auserwählten
aus den vier Windrichtungen von einem Ende des
Himmels bis zum andern sammeln" (25, 29. 31.
1 Thess. 4, 15 f. 2 Thess. 1, 7 ff. Vgl. d. Art.
Gericht und Atzberger, Die christliche Eschatologie,
1890, 190 ff.). Eine auffallende Parallele hat
diese Parusie mit der ersten Ankunft des Messias
darin, daß ihr gleichfalls ein Vorläufer vorangeht,
aber freilich nicht, um dem Menschensohn den Weg
zu bereiten, sondern um die Welt zum Abfall von
ihm zu verleiten. Jesus sagt voraus, daß falsche
Messiasse auftreten werden (Matth. 24, 5. 11);
der Apostel Johannes bezeichnet den Hauptrepräsentanten dieser feindlichen Macht als Antichrist
(1 Joh. 2, 18. 22; 4, 3. 2 Joh. 7); der Apostel
Paulus hat über die Zeit und die Thätigkeit des-
selben Andeutungen gegeben (2 Thess. 2; vgl.
Offenb. 13 u. d. Art.). Auch die Apocalypse Ba-
ruchs (40) kennt diese Weissagung. In spät-
rabbinischen Quellen kommt für diesen Widersacher
des Volkes Israel der Ausdruck Armilus (Ro-
mulus?) vor; ebenso wird nach Ez. 38. 39 das
Wiederauftreten des Gog und Magog erwartet
(Offenb. 20, 8. 9). Die Kirchenväter haben die
wirkliche Erscheinung des Elias, in dessen Geist
und Kraft der Täufer die erste Ankunft des Mes-
sias vorbereitete, für die zweite Ankunft für wahr-
scheinlich gehalten.

Mit Recht hat nichts die alten Christen so sehr
von der Glaubwürdigkeit des Christenthums über-
zeugt, als diese wunderbare Vorbereitung des Lebens
und Wirkens Christi im Ganzen und im Einzel-
nen. Der Einwand, daß dieses Bild der Weis-
sagung nachconstruirt sein könnte, kam ihnen gar
nicht in den Sinn, weil sie eine solch zutreffende
Nachbildung in der geschichtlichen und bekannten
Zeit für unmöglich erachteten; die vielfache typische
Verwendung einzelner Stellen konnte sie nicht irre
machen, denn es erschien ja das ganze Alte Testa-
ment, Wort und That, als eine zusammenhangende
Weissagung und Vorbereitung auf das messia-
nische Reich. Sind die jüdischen Messiashoffnungen
jener Zeit ein schlagender Beweis dafür, daß das
Messiasbild durch die Jünger Christi weder durch
bewußten noch durch unbewußten Mythus erst her-
gestellt zu werden brauchte, so zeigt der Unterschied
zwischen der Erfüllung und der formellen Dar-
stellung der Weissagungen und den irdischen Deu-
tungen der Juden ganz klar, daß es unmöglich

sias auszurechnen (Weber, Altsynagog. Theologie 335; Sepp, Leben Jesu IV, 281 ff.; Eisenmenger II, 676 ff.). Man suchte nun die Messiashoffnung mehr oder weniger zu idealisiren und stellte die Ankunft des Messias mit dem Weltende zusammen. Zu dem, was Gott vor der Welt geschaffen hat, gehört auch der Name des Messias (Beresch. rabba 1). Er soll am Ende der Weltgeschichte, wenn alle präexistenten Seelen in's menschliche Dasein getreten sind, hervortreten und Israel zum Abschluß bringen. Seine Ankunft ist der Gegenstand des Glaubens und unablässigen Betens Israels. Es ist somit die Hoffnung auf den Messias (Goel) und das Gebet um denselben ein wesentlicher Bestandtheil altjüdischer Religion und Theologie (Weber 333). Mittelalterliche Rabbinen, zu denen selbst Maimonides zählt, haben noch auf den Messias als den Wiederhersteller der davidischen Monarchie für Israel gehofft (Edersheim, Jesus the Messiah, 2. Ed., I, 78). Maimonides zählt (Jad chasaka I, 46) zu den Menschen, welche an der Seligkeit keinen Theil haben, die Epikureer, die Verläugner des Gesetzes und diejenigen, welche die Auferstehung der Todten wie auch die Zukunft des Erlösers läugnen (Eisenmenger II, 272 f.). Wiederholt traten im Mittelalter und bis herauf in das 18. Jahrhundert falsche Messiasse auf und wußten sich einen Anhang zu verschaffen (Eisenmenger 655 ff.). Aber bei der hohen Bedeutung, welche das Gesetz schon in der Zeit der Schriftgelehrsamkeit gewonnen hatte, und bei dem maßgebenden Ansehen, dessen sich der Talmud bei der spätern Judenschaft erfreute, begreift es sich, daß die Messiashoffnung in der Wissenschaft weniger zur Geltung kam als im Glauben. Der jüdische Dogmatiker des Mittelalters, Jos. Albo, sagt in seiner Glaubenslehre, die Messiaslehre sei kein jüdisches Dogma, sondern gehöre der Hoffnungslehre an; der Glaube an den Messias würde der fundamentalen Heilsbedeutung des Gesetzes Eintrag thun (Weber S. XXXI). Dagegen waren viele Rabbinen des Mittelalters der Meinung, daß der Messias nach Jerusalem ein neues Gesetz bringen werde (Eisenmenger I, 270). In der Regel wird das zukünftige Weltalter von der spätern Theologie nicht von einem Zustand auf der Erde, sondern vom jenseitigen Verklärungszustand, welcher erst nach der Auferstehung beginnt, erklärt. Die Rabbinen haben nach dem Sechstagewerk berechnet, daß die gegenwärtige Welt 6000 Jahre dauern werde (vgl. 2 Petr. 3, 8). Rechnet man mit der spätern Theologie die Tage des Messias zum künftigen Weltalter, so bricht die messianische Zeit mit dem Ablauf von 6000 Jahren an; rechnet man sie mit der alten Theologie zum gegenwärtigen Weltlauf, so wird nach dem Talmud diese Zeit in drei Perioden getheilt: 2000 Jahre ohne Gesetz, 2000 Jahre unter dem Gesetz und 2000 Jahre messianische Zeit. Diese wäre also längst angebrochen, aber der Messias kann wegen der Versündigungen des Volkes nicht erscheinen. Er kann erst kommen, wenn das Volk Buße thut und das Gesetz vollkommen erfüllt (Eisenmenger II, 652. 670 f. 678 ff.; Weber 333 f.). Deßhalb zogen die Juden noch in späterer Zeit (17. und 18. Jahrhundert) häufig nach Jerusalem, um die Ankunft des Messias durch ihr Gebet zu beschleunigen oder dort zu sterben, damit sie bei der Ankunft desselben auferweckt würden. Wenn dieses irdische messianische Reich, welches die Monarchie Israels bedeutet, während die heidnischen Reiche fortbestehen, abgelaufen ist, so folgt der Untergang dieser Welt und die Schöpfung einer neuen, in welcher die Bedürfnisse aufhören. Demgemäß ist es nothwendig, daß man den Unterschied zwischen den alten und neuen Juden stets im Auge behalte. Jene träumen noch von einem irdischen Reich, obwohl sie nicht mehr ganz sicher sind; diese lassen mit dem Messias die Endzeit eintreten (Schöttgen II, 489; Eisenmenger II, 647 ff.; Weber 335).

Der Messias erscheint plötzlich (Bab. Sanh. 97). Da alle Termine abgelaufen sind, so hängt die Sache nur noch an der Buße und den Werken Israels. Besonders wichtig ist die Einhaltung des Sabbatgesetzes und anderer guten Werke. Doch ist die Hoffnung auf diese Werke nicht sehr groß; denn da eine völlige Würdigkeit verlangt wird, so könnte der Messias überhaupt nie kommen und würde auch nicht kommen, wenn sich Gott nicht selbst durch einen Eid gebunden hätte. Die Anzeichen innerhalb der Völkerwelt sind die „Wehen des Messias". Aber auch in Israel tritt ein großer sittlicher Verfall ein. In der Familie wird Friede und Eintracht, Zucht und Ehrbarkeit aufgelöst. Falsche Messiasse erscheinen, Alles verarmt, verfällt der Ketzerei und gibt die Hoffnung auf den Messias auf (Eisenmenger II, 698 ff.). Der scheinbare Widerspruch zwischen diesem allgemeinen Zerfall und der Forderung der Buße und Würdigkeit für den Empfang des Messias wird durch die Lehre von Elias, dem Vorläufer des Messias, ausgeglichen. Er wird das Volk wieder zu Gott wenden und äußere und innere Ordnung herstellen. An dieser vorbereitenden Thätigkeit des Elias nehmen auch andere Propheten theil: Moses, Isaias, Jeremias. So lang Elias nicht kommt, wird auch der Messias nicht kommen (Just. D. 49). Jener kommt aber erst vor dem allgemeinen Gericht (Schöttgen II, 533 sqq.; Lightfoot, Hor. talm. 384. 609. 965; Eisenmenger II, 696). Aber das schreckliche Geheimniß, warum der Messias so lange nicht kommt, ist damit doch nicht gelöst, um so weniger, weil die Rabbinen selbst nach Zach. 1, 3. Ps. 84, 4 wissen, daß Gott es ist, welcher sein Volk zu sich bekehren wird. — Der ideell (im Paradies) präexistirende Messias (Eisenmenger I, 316 f.; Edersheim II, 304. 672 ff.) tritt auf dem Wege der Zeugung aus dem Hause Davids in das irdische Dasein ein, weßhalb er nach seiner Abstammung nie anders als Sohn Davids oder allenfalls Sohn Perez' (Gen. 38, 29) genannt wird, und zwar ist er ein Sohn Davids in keiner andern Weise

als alle anderen Söhne. Diese rein menschliche Natur des jüdischen Messias bezeugt schon Trypho bei Just. D. 49: πάντες ἡμεῖς τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων προσδοκῶμεν γενήσεσθαι καὶ τὸν Ἠλίαν χρίσαι αὐτὸν ἐλθόντα. Der Messias wird als ein anderer Ezechias angesehen. Er ist der Löwe aus Juda, der Sohn Davids; denn er wird aus zwei Stämmen hervorgehen. Sein Vater stammt aus Juda, seine Mutter aus Dan. Beide Stämme tragen den Namen Löwe. Doch wird der Messias allmälig zu einem übermenschlichen Wesen. Zwar beweist die Stellung über Abraham, ja selbst über den Engeln nicht nothwendig das übernatürliche Wesen; denn selbst die Gerechten sind größer als die Engel. R. Samuel ben Nachmani spricht, daß R. Jochanan gesagt habe: „Drei werden mit dem Namen des heiligen und gebenedeiten Gottes genannt, die Gerechten, der Messias und Jerusalem." Für den Messias folge dieß aus Jer. 23, 6 (Bava bathra 75, 2). Aber wenn dem Messias die höchste Weisheit, Gerechtigkeit und Aehnliches beigelegt wird, so muß er doch ein höheres Wesen sein. Es scheint, daß die Rabbinen im Gegensatz zum Christenthum den göttlichen Charakter ignoriren wollten. Ein absichtliche Läugnung desselben aus diesem Grunde läßt sich besonders Hier. Taanith. II, 1 erkennen: „Es sprach R. Abibahu: Sagt ein Mensch zu dir, ‚Gott bin ich', so lügt er; ‚des Menschen Sohn bin ich', so wird er es zuletzt bereuen; ‚ich fahre gegen Himmel' — hat er es gesagt, so wird er es nicht bestätigen." Dagegen finden sich in späteren Midraschim aus dem 6. Jahrhundert und im Buche Sohar manche Sätze, welche ein übermenschliches Wesen des Messias zu lehren scheinen. So wird im Bereschith rabba der Geist Gen. 1, 2, zu Gen. 28, 10 der Berg Zach. 4, 7 auf den Messias bezogen. Eine spätere Talmudbezeichnung ist Metatron (μετὰ θρόνον s. μετὰ τύραννον). Ob eine spätere Entwicklung der philonischen Logoslehre bis zur Identification des Messias mit dem Logos stattgefunden hat, ist zweifelhaft; aber schon Justin bemerkt mit Recht, wenn bewiesen sei, daß Jesus der Messias gewesen, so folge seine Gottessohnschaft von selbst daraus. Je höher die Rabbinen den Messias stellten, desto weniger war es ihnen möglich, bei dem rein menschlichen Messias stehen zu bleiben (Edersheim I, 175 f.).

Der Ort, sowie alles Nähere über seine Familie, deren Wohnort und Umstände sind unbekannt. Er kommt aus einem andern, d. h. fremden, unbekannten Ort. Diese Lehre des Esdrasbuches und der Targume ist auch bei Justin wiederholt ausgesprochen. „Christus, wenn er auch geboren ist und irgendwo sich befindet, ist doch unbekannt; ja er kennt sich selbst nicht und hat keine Macht, bis der Prophet Elias kommt, ihn salbt und offenbart" (D. 8. 110). Die talmudische Theologie nimmt an, der Messias sei zur Zeit der Zerstörung Jerusalems in Bethlehem geboren worden, habe den Namen Menachem (Tröster) empfangen, sei aber seiner Mutter durch Stürme entrückt worden (Hier. Berach. 5; Eisenmenger II, 653; Edersheim I, 175). Er wächst in der Hauptstadt des Reiches, Rom (Is. 21, 11. Edom = Rom Gen. 36, 43. Iram = Rom), auf, bereitet sich auf sein Amt vor durch Studium und Uebung des Gesetzes, obwohl er unmittelbar die Fülle der Erkenntniß hat. Außerdem ist er voll Züchtigungsleiden, denn Leiden sind nothwendig, um ein vollendeter Gerechter zu werden. Daß er ganz sündelos sei, ist nicht gesagt, aber durch Leiden wird er geläutert, und durch Wohlthätigkeit und Barmherzigkeit bereitet er sich vor (Bab. Sanh. 98a). Sein Berufsname ist Goel, Erlöser, neben Moses. Wie Moses das Volk aus Aegypten, so wird er Israel aus der Gefangenschaft heimführen. Dieß geht nicht ohne ein Gericht über die Weltmacht, wie einst über Pharao. Dann wird er Jerusalem und das Heiligthum wieder herstellen, das Reich über die Völker aufrichten, Israel durch das Gesetz erneuern und zuletzt die durch Adam verlorene Herrlichkeit zurückgeben. Damit geht die zeitliche Herrlichkeit des Messias über in die Glorie der Ewigkeit. Eine Unterbrechung durch Leiden und Sterben wollten die alten Juden nicht zugeben; die Rabbinen hatten hierfür gar keinen Sinn (Edersheim I, 164 f.). Die Kraft des Messias beruht nach ihnen nicht, wie die Prophetie lehrt, auf seinem Sühnopfer, sondern auf seiner persönlichen Gerechtigkeit. Diese hat er sich durch seine Heiligung zum Dienst Gottes vor seinem Auftreten in der Oeffentlichkeit erworben, wie auch die späteren Juden annehmen (Eisenmenger II, 757 f.). Um aber den klaren Text Is. 53 und Zach. 12, 10—12, auf welchen sich die Christen nachdrücklich beriefen, nicht ganz unberücksichtigt zu lassen, ersann man seit dem 3. Jahrhundert einen Messias von geringerer Würde, welcher dem eigentlichen Messias vorausgehen und durch seinen Tod die Sünden Israels sühnen muß. Dieß ist der Messias, der Sohn des Joseph, auch Sohn Ephraims genannt, welcher die zehn Stämme heimführt, während der eigentliche Messias aus Juda stammt. „Unsere Rabbinen lehren, daß der Heilige zu dem Messias, welcher künftig geoffenbart wird, sagen wird: Heische von mir irgend etwas, ich will es dir geben (Ps. 2, 8). Wenn er nun sieht, daß der Messias, der Sohn Josephs, umgebracht ist, so wird er zu ihm sagen: Ich begehre von dir nichts Anderes als das Leben" (Succoth 52a). Nach der spätern Theologie sammelt der Sohn Josephs die zehn Stämme und führt sie in die dem Lande Israel benachbarten Länder Assyrien und Aegypten und von da aus in das heilige Land, wird aber von Gog und Magog getödtet, und zwar um der Sünde des Hauses Jeroboams willen (Eisenmenger I, 481. 721; II, 703 ff. 720 ff. 744 ff.; Edersheim II, 434 f.). Der Messias selbst bringt die Erlösung Israels und die erste Auferstehung (der Gerechten?). Er befreit dasselbe von der Knechtschaft der Völker. Das römische Reich muß ausgerottet werden. Den Hauptfeind

Armilus wird er durch das Wort seines Mundes und durch den Hauch seiner Lippen tödten, Rom aber zerstören. Nun werden die Zerstreuten gesammelt und in den Himmel geführt. Nach der Auferstehung der Todten (für die Juden) beginnt das messianische Zeitalter. Das ganze Israel bringt der Messias zur äußern Verherrlichung und Herrschaft und zur geistigen Vollendung. Damit beginnt das ewige Leben. Am Ende des messianischen Zeitalters folgt das letzte und allgemeine Gericht. Denn jetzt wird Jerusalem wieder hergestellt; der Messias herrscht über die ganze Welt. Die Weltvölker werden als solche weiter existiren; sie werden nicht judaisirt; nur einzelne treten ein, bleiben aber tributär (Weber 347 ff.; Eisenmenger II, 720 ff. 750 ff. 760 ff.; Edersheim II, 710 ff.: List of old Testament passages messianically applied in ancient rabbinic writings).

V. Der Messias außerhalb des Kreises der Offenbarung. Die Hoffnung der Menschen auf ein besseres Zeitalter war ebenso allgemein als die Trauer um das verlorene goldene Zeitalter. Sie gründete sich einmal auf die dunkle Erinnerung, daß der Mensch einst bessere Zeiten erlebt und wieder bessere zu erwarten habe, sodann auf das allgemeine Sündenbewußtsein, welches das Verlangen nach Erlösung in der Menschenbrust unwillkürlich erzeugt. Diese Hoffnung ist nicht nur bei vielen Völkern, selbst bei einzelnen Wilden der oceanischen Inseln (Sandwichinseln), in das Gewand eines Mythus gekleidet, welcher an die Scene mit der Schlange im Paradies erinnert, sondern äußert sich häufig auch in dem Bilde eines persönlichen Erlösers, welcher mit dem jüdischen Messias mehr oder weniger Aehnlichkeit aufweist.

1. Die indischen Messiashoffnungen sind im Vishnuismus zum Ausdruck gekommen, denn die ältere Lehre von dem Mittler zwischen Gott und den Menschen in Mithra und Agni stellt nur die allgemeine Lehre der Religion von der Vermittlung dar, wenn auch bei Agni, welcher die Rolle des Mithra übernahm, die Priesterwürde sehr in den Vordergrund tritt, so daß er als das von der Gottheit den Ariern gesandte Licht, als der Erlöser von Sünde und Schuld, als Retter und Wiederhersteller des Freundschafts- und Bruderbundes zwischen Gott und den Menschen erscheint. Wenn in einem Hymnus selbst der Wunsch ausgedrückt wird, daß er in Menschengestalt als Priester sich auf Erden niederlassen möge, so beweist dieß allerdings das sehnsüchtige Verlangen der Inder nach Erlösung und Versöhnung, aber der eigentliche messianische Gedanke ist doch erst im Keime vorhanden. Er kam erst im Vishnuismus zur Erscheinung. Dieser bildet neben dem Sivaismus eine der großen Religionen, welche den heutigen Hinduismus beherrschen. Der Ursprung beider liegt im Dunkeln, sie haben aber ihre Wurzeln in der alten vorbrahmanischen Volksreligion. Historisch sicher beglaubigt tritt uns der Vishnuismus erst seit dem 12. Jahrhundert entgegen. Vishnu ist im Rig-Veda ein Sonnengott von untergeordneter Bedeutung, ist aber im Laufe der Zeit zu einer sehr hohen Stellung in der indischen Religion emporgestiegen. Er verdankt diese Stellung seiner Begegnung mit Krishna. Die Verbindung bezw. Identification beider ist durch die Lehre von den Avatara oder Verkörperungen (nicht Incarnationen) des Vishnu zu erklären, welche in den Nationalepopöen Mahabharata und Ramayana verherrlicht sind. Die Zahl der Avatara ist verschieden, 10, 22, 24; doch ist 10 die gewöhnliche. In den vier ersten hatte Vishnu die Gestalt eines Thieres, zuerst eines Fisches, als welcher er das Schiff des Manu in der großen Wasserflut rettete; dann einer Schildkröte, als welche er den Göttern aus dem Meer eine Anzahl werthvoller Schätze heben half. Als Bär besiegte er einen bösen Dämon und brachte die Erde aus dem Wasser wieder zum Vorschein; als Mannlöwe befreite er die Welt von dem Joche eines frevelhaften Tyrannen. Im folgenden Weltalter überwand er einen andern Wütherich in der Gestalt eines Zwerges. Die sechste Verkörperung war die als Perasu Rama, eines Brahmanen, der die Uebermacht der Kriegerkaste vernichtete. Die siebente Verkörperung war ein anderer Rama, der Gemahl der Sita, der Feind Ravana's, der Held des Ramayana, dessen Name in ganz Indien gefeiert wird. Die achte war Krishna, die neunte Buddha, die zehnte ist noch zu erwarten. Wenn die Bosheit in der Welt ihren Höhepunkt erreicht haben wird, so wird Vishnu als Kalki auf den Wolken erscheinen, um die Bösen zu strafen und die Guten zu erlösen. Er wird eine allgemeine Umgestaltung der Dinge herbeiführen. Alle Kasten werden verschwinden, und eine allgemeine Verbrüderung der Menschen wird stattfinden. Hier sind deutlich die Eigenschaften eines Messias zu erkennen. Denn Vishnu erscheint als ein Gott vom Himmel, und wenn er auch nicht als Incarnation, sondern durch Einwohnung unter den Menschen persönlich wird, so wird diese persönliche Erscheinung namentlich in der Verkörperung als Krishna doch so realistisch beschrieben, daß sie der Idee eines Erlösers der Menschheit entspricht. Eine Beziehung zu dem ersten Menschenpaar, welches durch seine Sünde (Vermischung) das Menschengeschlecht in's Unglück stürzte, tritt hier, wie fast bei allen derartigen Sagen und Mythen, auffallenderweise zu Tage. Die Eltern der Avatara sind immer so ziemlich dieselben und treten nur in einer andern Geburt und mit anderen Namen auf. Bei Krishna heißen sie Vasudeva und Devaki; ursprünglich hießen sie Kassiopa und Diti (Aditi). Gott ist also in menschlicher Gestalt zu den Menschen gekommen, und die Lehrer derselben (Guru) sind die sog. Incarnationen, die lebendigen Repräsentanten der Gottheit. Bis auf den heutigen Tag hoffen die Inder auf diese zehnte Avatara. Die mächtigen Volksreligionen, in denen Frömmigkeit

gegen einen erlösenden Gott, den glücklichen Krishna, gegen Siwa, den höchsten Herrn, manchmal auch gegen Aditya, den Sonnenherrscher, geübt wird, zeigen den tiefern Zug der spätern entarteten indischen Religion zu einem Erlöser. Die Uebereinstimmung in der Darstellung dieser Incarnationen mit der christlichen Lehre ist oft täuschend; doch läßt sich beim Mangel sicherer historischer Angaben nicht beweisen, daß die christliche Lehre darauf eingewirkt hat. Das umgekehrte Verhältniß ist aber noch weniger anzunehmen, da es geschichtlich und sachlich keinen sichern Grund hat (A. Roussel, L'incarnation d'après le Bhagavata Purana, Science cath. 1891, N. 8. 9). Die Ausführungen Schure's (Revue des deux Mondes, 1888, III, 285 ss.), wonach die Legende Krishna's uns in der Quelle selbst die Idee der Jungfrau-Mutter, des Mensch-Gottes und der Trinität erfassen lasse, bezeichnet selbst Barth (Revue de l'histoire des religions, 1889, I, 161) als ein Gewebe von Erfindungen, wie sie sich nicht einmal ein Dichter in der Behandlung der Geschichte erlaube. Die Incarnation des Buddha ist insofern von besonderer Bedeutung, als damit eine heute viele Millionen von Bekennern zählende Religion dargestellt wird. Buddha wollte wirklich eine Erlösung von dem Uebel der Welt bringen, aber eine Erlösung, welche in der Verachtung der irdischen Dinge gipfelt und im allgemeinen Nichts, im Nirvana, ausläuft. Er bietet eine Erlösung ohne Erlöser, eine Befreiung ohne Retter an. Er repräsentirt nicht den Erlöser von der Sünde der Welt, sondern höchstens den Befreier unter der Bedingung, daß man seine Gebote befolgt, um zum vollkommenen Wissen zu gelangen, dem einzigen Mittel des Heils. Sein Kommen auf Erden ist keine Incarnation, weil er keinen höchsten Gott anerkennt, sondern eine einfache Transmigration. Seine Geburt wird in einer lächerlichen Fabel erzählt, welche nicht eine entfernte Aehnlichkeit mit der Geburtsgeschichte des Herrn hat. Es ist daher ein Frevel gegen die Geschichte, wenn neuestens wieder Burnouf mit Anderen den Stifter des Christenthums als einen abendländischen Buddha darstellt (vgl. Hardy, Silbernagl über den Buddhismus). Die moderne Schwärmerei für den Buddhismus hat gerade darin ihren tiefsten Grund, daß der Pessimismus sich zu der wahren Erlösung in Christus nicht erschwingen kann. Daher schmeichelt es dem stolzen Selbstbewußtsein, daß der Mensch sein eigener Erlöser sein soll. „Selbst ist der Herr von selbst." Ja diese Phantasten bleiben noch hinter dem asiatischen Buddhismus zurück; denn dieser nimmt eine Reihe von Buddhas an, welche die Religion stets wieder erneuern, und erwartet die Ankunft eines neuen Buddha mit Namen Maitreya, den Sakyamuni selbst verkündet haben soll (Spiegel, Avesta I, 37; Z. S. f. M. G. III, 467).

2. Die chinesischen Messiashoffnungen wurden oft gerühmt und werden heute noch viel besprochen. Dieselben können aber nur als allgemeine Erwartungen einer Erlösung gelten. Die Deutung des großen „Heiligen" von einem zu erwartenden Erlöser hat sich als ein Mißverständniß herausgestellt. In den canonischen Büchern der Chinesen ist öfter von einem großen Heiligen die Rede. „Die Völker erwarten den Heiligen, wie eine welkende Pflanze den Regen." Besonders ist dieser Gedanke im Tshung-jung (Lehre von der Mitte), der Schrift eines Schülers des Confucius, durchgeführt. Der „künftige Heilige" wird als Inbegriff aller Vollkommenheiten bezeichnet. „Seine Tugend wird die Welt umfassen, wird Alles lebendig machen, Alles beseelen und sich bis zu Thian (Himmel) erheben... Daher der Spruch aller Jahrhunderte: Die Wege der Vollkommenheit werden nur besucht werden, wenn der große Heilige sie durch die Spur seiner Füße geweiht haben wird." Dieser Heilige wird seit vielen Jahrhunderten erwartet, damit er die Völker überrede. Confutse ist ihm gegenüber nur ein Weiser. „Es ist dem großen Heiligen, dem Heiligen aller Jahrhunderte und aller Völker vorbehalten, alle Strahlen der Weisheit zu vereinigen und die Vollkommenheit aller Tugenden zu erreichen." Die ganze Welt wird ihm Beifall klatschen. Kein Land wird es geben, wo nicht sein Name gesegnet und geehrt wird. Viele Gelehrte haben diese Worte auf Confutse anwenden wollen, obwohl man dem Texte Gewalt anthun muß; aber die meisten Erklärer deuten sie von dem Heiligen der King (canonischen Bücher). Es geht daraus hervor, daß man seit ca. 6000 Jahren in China auf die Ankunft eines Heiligen wartet. Confutse selbst soll den Ausspruch gethan haben, daß der wahre Heilige im Occident erscheinen werde. Chinesische Schriften bestätigen diese Nachricht. Confutse soll nämlich zu dem Minister Pi gesagt haben: „Ich habe gehört, daß im fernen Abendland der wahre Heilige erstehen werde, der, ohne selbst zu regieren, aller Verwirrung steuern; der, ohne zu sprechen, unbedingten Glauben einflößen; der, ohne die Gestalt der Dinge zu verändern, einen Ocean verdienstlicher Handlungen erzeugen wird. Niemand kennt seinen Namen; aber Kien (ich) hat gehört, daß nur er der wahre Heilige sein werde." Dennoch ist diese Beziehung des „Heiligen" auf einen Messias nach der Tradition des Protoevangeliums äußerst problematisch; denn der Moralismus der chinesischen Religion zur Zeit des Confutse spricht durchaus dafür, daß ein zeitgenössischer Heiliger, dem seine Anhänger die höchste Stufe zuerkennen wollten, gemeint ist. Harlez hat denn auch schlagend nachgewiesen, daß obige Stelle sich in einem Buche eines Schülers des Lao-tse befindet (Lih-tse, sonst unbekannt) und auf einen gleichzeitigen Heiligen bezogen ist, welcher kein anderer als Lao-tse selbst sei (Controverse, Lyon 1888, 15 Oct., 196 ss.). Nicht viel besser ist es mit dem „heiligen Menschen" im Lao-te-king des Lao-tse bestellt. Es ist anzuerkennen, daß in diesem Buche wirklich ein Geist weht, welcher in vielen Aeußerungen an den ethischen Pro-

phetismus des Isaias erinnert. Dieß gilt auch vom leidenden Gerechten. Nachdem Lao-tse die Weisheit mit hellen Farben geschildert hat, gibt er das Ideal derselben in der persönlichen Existenz der Weisheit, im heiligen Menschen, welcher alle anderen Geschöpfe an Heiligkeit und Ebenmaß der Tugend übertrifft. Viele Charakterzüge erinnern an Is. 11, 12; 50, 4 ff. 56. Er ist sanftmüthig und voll Selbstverläugnung, mild und geduldig, der ideale König Tao's (Tugend). Er erforscht die Herzen der Menschen und ist stets ein guter Helfer seiner Geschöpfe, nimmt die Schuld des gesammten Volkes vor dem Höchsten auf sich (V. v. Strauß u. Tornay, Lao-tse's Tao-te-king, 1870; Schell im Jahrb. für Philosophie u. speculative Theologie I, 1887, 453 ff.). Wohl ist auch hier eine Nachwirkung der Uroffenbarung anzuerkennen, aber der Heilige ist ähnlich wie der Idealmensch Plato's eine Personification der Weisheit und Heiligkeit, welche von den Heiligen, wie Lao-tse selbst einer war, abstrahirt worden ist. Zu einer concreten Persönlichkeit eines zukünftigen Messias kommt es nicht. Daß man mit der Verwirklichung des Ideals der Heiligkeit auch eine reine Religion ohne Götzen und Aberglauben erwartete, entspricht ganz der ethischen Auffassung dieser chinesischen Religionsphilosophie, in deren System das Wesen Gottes kaum mehr einen Platz fand.

3. Auf festerem Boden ruht der Messiasglaube bei den Iraniern. Denn diese kennen nicht nur den Gott (des Lichtes) Mithra als den Mittler zwischen Gott und den Menschen, sondern auch einen besondern Erlöser Çaošyāç (Sosiosch) am Ende der Zeiten. Die Lehre von demselben hängt zusammen mit der Lehre vom Urmenschen, Gayômaratha. Der Urmensch einerseits und der Sosiosch andererseits werden als die Anfangs- und Endpunkte des Menschengeschlechtes und seiner Geschichte bezeichnet. Aus des Ersteren Leib und Samen gehen alle Menschen hervor, sind aber durch die am Urmenschen und seinen Nachfolgern geübte Gewalt des Dämons dem Tode und der Verwesung unterthan. Der Sosiosch erhält seinen Leib aus diesem, vom Urmenschen herstammenden Generationsprozeß, aber auf außerordentliche Weise durch Zarathustra's Samen aus einer Jungfrau, welche die Allüberwindende genannt wird. Wenn die aus dem Urmenschen entsprungene Reihe der Geschlechter vollendet sein wird und der andere Endpunkt im Sosiosch erscheint, so wird Gayômaratha sich bei der Auferstehung zuerst erheben. Der Name Sosiosch erscheint in den Texten des Avesta und im Bundehesch theils für eine einzelne Person, theils für den Repräsentanten einer Gattung von Menschen, und bedeutet den, der heilen, nutzen, befruchten wird, also den Retter, Erlöser, Heiler. Den Namen eines Sohnes Zarathustra's erhielt er, weil er auf wunderbare Weise aus dem Samen dieses höchsten Propheten hervorgehen soll. Der Same desselben wird nämlich von Yazata Nairyô aufbewahrt und der Obhut der Yazata Anâhita anvertraut. Der Ort, wo daraus der Sosiosch erzeugt werden soll, wird Karšvare Ganirantha (kleiner See) genannt. Wahrscheinlich wurde der Keim als im Wasser des Sees liegend gedacht, so daß von den darin badenden Jungfrauen einstmals eine befruchtet werden wird. Diese glückliche und heilbringende Jungfrau wird den gebären, der allen Haß von Seiten der Dämonen und Menschen vernichtet. Es ist die Aufgabe dieses Sosiosch, den auf das menschliche Leben durch die aus der Sünde stammende Verwesung gerichteten Haß der Dämonen zu bekämpfen und die dem Tode verfallenen Bekörperten neu zu befruchten, zu beleben und zur Auferstehung vorzubereiten. Zu Helfern und Genossen bei dieser Wiederbelebung hat er Götter, unter ihnen Haoma, sowie 15 reine Männer und 15 reine Frauen, welche deßhalb den Tod nicht schauen, sondern an einem unbekannten Ort auf ihre endliche Bestimmung warten. Daher ist öfter von Heilern in der Mehrzahl die Rede. Das Ziel der Thätigkeit des Sosiosch besteht in der Apokatastase, so daß er, allerdings mit Hilfe des Ahuramazda, als der Welterneuerer erscheint. Die Trennung der Guten und Bösen dauert nur bis zur Periode des großen Kampfes zwischen Ahuramazda und Agro-mainyus. Diesem Kampf wird die schon von Theopomp im 4. Jahrhundert v. Chr. als iranische Lehre bezeugte, im Avesta begründete Auferstehung der Todten vorangehen. Von den drei Mal 3000 Jahren der ganzen Geschichte des Gegensatzes des guten und bösen Gottes gelten nur die letzten 3000 Jahre als die eigentliche Kampfeszeit. In jedem dieser Jahrtausende erscheint einer der drei Söhne Zarathustra's als Prophet. Der letzte, der eigentliche Sosiosch, ist der größte. Er vollbringt in 57 Jahren die Auferstehung. Darauf kommt das Gericht, die Scheidung und die Strafe. Nach dreitägiger Peinigung folgt die allgemeine Reinigung. Der Sosiosch vollbringt ein Opfer (weißen Haoma), das alle Menschen verjüngt. Darauf wird die große Geisterschlacht geschlagen, welche mit der Vernichtung des Ahriman und seiner Götter endigt. Zuletzt wird die Hölle selbst gereinigt und der guten Schöpfung eingefügt und die Erde erneuert. Indem diese Wiederherstellung der Welt durch ein großes Opfer des Sosiosch bewirkt werden soll, wird demselben, der als Sohn des großen Propheten selbst ein Prophet ist, zugleich der priesterliche Charakter zuerkannt und eine große Aehnlichkeit mit dem Priesterkönig Melchisedech zugeschrieben (Windischmann, Mithra. Ein Beitrag zur Mythengesch. des Orients, in den Abhandl. f. d. Kunde des Morgenl., Leipz. 1859, I, Heft 1, 1—90; Derselbe, Zoroastrische Studien, hrsg. v. Spiegel, Berl. 1863, 238—258; Spiegel, Avesta, Leipz. 1852/63, I, 30 ff.; III, LXXV; Ders., Eranische Alterthumskunde, 1873, II, 153 ff.). — Vielfach wird angenommen, daß in dieser Lehre, welche mit der dem iranischen System fremden Auferstehungslehre eng

verbunden ist, ein semitisch-jüdischer Einfluß zu erkennen sei; allein es gilt jetzt als feststehend, daß dieselbe sehr alt ist. Wenn auch die Einzelheiten erst in späteren Schriften (Bundehesch) erwähnt werden, so haben doch nachweisbar die Schreiber des Avesta sich die Sache ganz so gedacht. Ist aber die ganze Idee iranisch, so reicht sie weit über den jüdischen Einfluß hinaus. Von Assyrien und Babylonien kann sie aber ebenso wenig stammen, da die messianischen Hoffnungen dieser Religionen viel allgemeiner lauten, obwohl die Kosmologie dieser Semiten zur weitern Ausbildung der eranischen Religion beigetragen haben kann. Es bleibt also nur die Annahme übrig, daß bei den Persern, welche auch die Lehre vom Bösen in Ahriman weiter ausgebildet haben, die Erlösungslehre auf Grund der Uroffenbarung fortgepflanzt und fortgebildet wurde. Dieß berechtigt um so mehr zu der Folgerung, daß dieselbe früher den indogermanischen Völkern gemeinsam war, als auch die nahe verwandte Lehre vom Mithra mit der indischen Lehre vom Mitra eine große Aehnlichkeit aufweist. In Betreff der Auferstehung der Todten macht Spiegel den Untersuchungen Windischmanns das Zugeständniß, daß nach denselben über diese Lehre im Avesta kein Zweifel mehr bestehen könne; doch will er den semitischen Ursprung festhalten (Eran. Alterthumsk. II, 166 f.). Der Messiasglaube der Parsen hat auch später fortgelebt. Zur Zeit der Sassaniden haben die Christen gefunden, daß Zoroaster von Christus geweissagt habe (Assemani, Bibl. Or. T. III, P. II, 229. 316), zur Zeit des Mani wurde von den Persern der Paraklet so gut erwartet als von den Christen (Spiegel, Avesta I, 307; Keßler, Mani, Berlin 1889, I, 246 ff.). Aus den altmanichäischen Gebetsformeln ersehen wir auch, daß, ähnlich wie die alten Perser zu Mithra, Sraosha und anderen Göttern um Erleuchtung und Heil beteten, so die Manichäer und späteren Perser um Erfüllung der Verheißungen flehten. Die Liturgie der manichäischen Gebete heißt das „Gebet des Heilsverkündigers, welcher Mani selbst ist. Er wird als der Führer, der Paraklet, der Gesandte des Lichts sammt seinen Heerschaaren (Engeln) bezeichnet. Gesandter des Lichts heißt er als der letzte und höchste im Reiche der Boten Gottes". Diese Ausdrücke stimmen nicht nur mit mandäischen Gebetsformeln, sondern auch mit altbabylonischen Götterhymnen überein. Die Prädicate des Lichtkönigs und des Urmenschen haben die größte Aehnlichkeit mit altbabylonischen Sätzen. Es sind namentlich Prädicate des Marduk (Merodach), des göttlichen Mittlers im altbabylonischen Göttersystem (des Sonnengottes Samas und des Mondgottes Sin), wie solche die Keilinschriften zeigen. In Bitthymnen an Marduk und seinen Vater Ea heißt es sehr häufig, sie möchten durch ihr tiefes Wissen und ihre Vorschriften „Heilung" bringen. Selbst in einem Hymnus auf den akkadischen Göttermittler Silik-muhl-khi, der später von den Babyloniern mit dem Marduk von Babylon identificirt wird, heißt es: „Erstgeborener des Ea, der du zurückleitest (in ihre Ordnung) Himmel und Erde, Lenker des Himmels und der Erde, Schöpfer, der du die Todten zum Leben erweckest... Du bist die belebende Kraft, du bist der Erretter, der Barmherzige unter den Göttern, der die Todten zum Leben erweckt. Der Kranke möge von seinem Siechthum befreit sein! Heile die Pest, das Fieber, die Geschwüre u. s. w." (Lenormant, Die Geheimwissensch. Asiens, Jena 1878, 198 ff.; Keßler, Mani I, 252 f.). Es geht daraus hervor, daß die Iranier wie die Assyrier und Babylonier den Glauben an den Retter, Erlöser, Heilbringer gemeinsam hatten; aber die Ausbildung dieses Glaubens für die Endzeit ist bei den Iraniern so eigenthümlich, daß an keine Entlehnung gedacht werden kann. — Deßhalb kann es nicht auffallen, daß sich bei den neueren arabischen und persischen Schriftstellern die Sage von den präadamitischen Solymanen findet, welche an die altheidnischen Traditionen des westlichen Asiens von den zehn Urkönigen vor der Sintflut erinnert (Vigouroux, Die Bibel und die neueren Entdeckungen, Mainz 1885, I, 208). Mit der Geschichte dieser Solymanen ist die Prophezeiung eines künftigen Erlösers in Verbindung gebracht und dieser wie bei den Persern und Indiern eine Beziehung zum Urmenschen gegeben. Einem derselben antworten die Göttinnen des Schicksals, „der vollkommene Sieg über diesen Riesen (den Dämon und Riesen Anthalus) sei einem andern Solyman aus den Nachkommen Adams vorbehalten, der ihn in seinen Gehorsam bringen und ihn am Leben strafen würde, falls er sich weigern würde, ihm den Eid der Treue zu leisten". Der Perserkönig Thamuraz habe vom Vogel Simmorg, dem Vogel des Paradieses bei den Arabern und Persern (Phönix der Aegypter), nachdem er in's Paradies versetzt worden sei, erfahren, daß die Welt bereits sieben Perioden erlebt habe. „Das Zeitalter Adams, in dem wir uns jetzt befinden, muß 7000 Jahre dauern, die einen Cyclus von Jahren bilden, und ich habe schon zwölf solcher Revolutionen gesehen, ohne zu wissen, wie viele mir noch solcher bevorstehen." „Es werde noch ein anderer (Solyman) aus Adams Geschlecht erscheinen, der sie alle an Majestät und an Macht übertreffen würde, und nach ihm werde keiner mehr auf Erden erscheinen" (Lüken, Die Traditionen des Menschengeschlechts, 2. Aufl., Münster 1869, 370). Wie weit hier Salomon und der mohammedanische Herrscher eine Rolle spielen, läßt sich nicht bestimmen; späterer Einfluß ist jedenfalls unvermeidlich gewesen, aber sicher ist, daß die Idee der alten Lehre des Orients vom Urmenschen und Erlöser, Lichtbringer entspricht.

4. Daraus folgt von selbst, daß auch der Islam seinen Messiasglauben hat. Mohammed gab sich selbst nicht für den Messias aus, aber doch für einen Propheten ähnlich wie Moses und Christus, verwendete daher die Lehre vom Parakleten. Durch sein Erscheinen war jedoch die Hoffnung auf einen Erlöser nicht vollständig erfüllt. Zwar im

Koran wird Jesus als Messias und die Jungfrau Maria als seine Mutter anerkannt (Sure 3. 19. 57. 66), aber der Prophet wird ihm gleichgestellt, und von einem weiteren, künftigen Erlöser ist keine Rede. Eine andere Religion als der Islam findet keine Gnade. Nichtsdestoweniger erwarten die mohammedanischen Völker doch einen Messias. Gegen das Ende der Welt soll ein 1000jähriges Reich unter einem ihrer alten Fürsten errichtet werden. Mahdi, der 10. Imam, der im J. 255 der Hedschra geboren wurde, soll sich irgendwo versteckt haben, bis er am Ende der Welt wieder erscheinen werde, um im Verein mit Issa oder Jesus den Antichrist zu bekämpfen und das 1000jährige Reich zu begründen. Bis in die neueste Zeit sind vorgebliche Mahdis aufgestanden und haben die arabischen Völker zum Krieg gegen die Ungläubigen zu entflammen gewußt. Es hängt diese Lehre mit dem Streit zwischen den Aliden und Abassiden zusammen. Das Wort Imam (Hauptanführer) wurde in besonderer Weise auf den rechtmäßigen Herrscher aus dem Hause Ali's angewandt. Als nun die Nachkommen Ali's nicht mehr nachzuweisen waren, entwickelte sich die Lehre von dem verborgenen Imam, der zu seiner Zeit erscheinen werde. Die Welt sei nie ohne Imam: Adam war der erste, Ali war der Imam in seinen Tagen; aber es gibt Zeiten, in denen Gott den Imam verborgen hält, in denen man sich aber auf seine Ankunft vorbereiten muß. Daß diese Lehre zum Vorwand von Revolutionen gemacht werden konnte, leuchtet ein. Thatsächlich ist es wiederholt geschehen. Der Khalife Hakim aus dem Hause der Fatimiden ließ sich im J. 1017 sogar als Incarnation der Gottheit durch einen israelitischen Dai (Missionar), den Türken Darazi, ausgeben. Das Volk verfolgte aber den Darazi, der, nach Asien fliehend, in der Libanongegend der Stifter der Drusen wurde. Als kurz darauf Hakim geheimnißvoll verschwand, bildete sich auch von ihm die Legende, er sei nicht todt, sondern werde wieder erscheinen. In Persien trat in den 40er Jahren Ali Mohammed mit der Predigt eines neuen Glaubens auf. Er legte sich den Namen Bab (Thüre zur Erkenntniß Gottes) bei und erklärte sich später für eine Incarnation der Gottheit. Er wurde 1848 gefangen genommen und erschossen. Die neuesten Mahdis im Sudan sind wenigstens ein Beweis für das Fortwuchern des falschen Glaubens.

5. Aegypten theilt mit den Iraniern und den Semiten den Glauben an die Auferstehung der Todten und an die einstige Wiederherstellung der Dinge. Ob damit ein besonderer Messiasglauben zusammenhängt, ist sehr fraglich. Die Osiris-Isis-Horusmythe, welche damit in Verbindung gebracht wird, ist trotz des Kampfes des Osiris mit dem bösen Typhon nicht darauf zu beziehen. Sie ist vielmehr die mythische Darstellung des durch den Nil bedingten jährlichen Wechsels im Nillande. Es ist möglich, daß die von Diodor (III, 73) berichtete Sage über das Orakel des Jupiter Ammon auf eine spätere messianische Deutung der Osirismythe hinweist. Er berichtet nämlich, Ammon habe, als er aus seinem Reiche vertrieben wurde, seinem Volke vorausgesagt, nach einer bestimmten Zeit werde sein Sohn Dionysus (Osiris) zur Welt kommen, seine väterliche Herrschaft wiederherstellen, sich zum Herrn der ganzen bewohnten Erde erheben und für einen Gott erklärt werden. Die Aegypter erwarteten diese „Wiederherstellung" zur Zeit Alexanders, und so wird es verständlich, daß sich Alexander für den Sohn des Jupiter Ammon, d. i. Osiris (Dionysus), ausgeben konnte (Lüken 283. 372). Indeß hat diese Auffassung in der ägyptischen Religion keinen tiefern Grund. Auch die auf einer Nebeninschrift von Ramses II. gefundene messianische Andeutung ist problematisch. In derselben werden Horus und Set, die als zwei altägyptische Gottheiten vielleicht verschiedene Seiten desselben Wesens repräsentirten, ehe sie in einen feindlichen Gegensatz gestellt wurden, zu einer Gestalt verschmolzen und von diesem Gott gesagt: „Mint Horut Set, dessen Erscheinung Frieden bringt... Die Furcht (Ehrfurcht) vor ihm erreicht Sicilien, sein Name kreist in allen Ländern" (Engelb. Lor. Fischer, Heidenthum und Offenbarung, Mainz 1878, 328).

6. Bei den Griechen offenbarte sich das Verlangen nach Erlösung aus der Knechtschaft der Sünde in den Mythen über Leto (Latona) und Apollo und über Prometheus. Wie überall, ist diese Hoffnung in Verbindung mit den ersten Mythen, hier des ersten Weibes, gebracht, deren Nachkomme der Schlange den Kopf zertreten soll. Latona ist die erste sterbliche Frau, nach Diodor im Hyperboräerlande (Paradiese) geboren, muß wegen ihres Falles als Verstoßene umherirren, während der Drache Pytho ihr nachstellt; denn es ist ihr die Verheißung geworden, daß von ihrem Samen der abstammen soll, welcher die Schlange besiegen oder tödten soll. Sie gebiert als erste Mutter das Zwillingspaar, und Apollo besiegt die Schlange Pytho. Das apollinische Orakel führt diese Mythe in die Zeit vor Apollo zurück und schreibt sie der Urmutter Themis zu. Am Ende des eisernen Zeitalters soll Apollo wiederkehren und das goldene Zeitalter herstellen. Ein ähnliches Bild bietet Herakles, welchem an der Wiege geweissagt wurde, daß er die Welt von den bösen Mächten befreien werde. Die plastische Kunst hat auch oft dargestellt, wie die Giganten von Herakles, von Athene oder von Apollo besiegt werden. Weiter führt die Mythe von Prometheus, dem ersten Sterblichen. Infolge seines Falles von Gott gestraft und an den Felsen geschmiedet, sprach er das ihm von der Themis anvertraute Orakel aus, daß einst des Zeus Herrschaft aufhören werde, und zwar werde dieß bewirkt werden durch den Sohn, den Zeus aus dem Samen des Weibes erzeugen werde; denn derselbe werde mächtiger sein als dieser; dann werde auch Prometheus durch jenen Sohn des Zeus selbst erlöst werden. Da mit Prometheus

der jetzigen Weltzeit. Ein jüngerer messianischer Heros der Sage ist der gleich Krishna und Herakles in ein späteres Weltalter versetzte deutsche Sigurd oder Sigfrid. Die Sage beginnt seine Stammtafel mit dem Genuß des Apfels, um seine Abstammung mit dem Falle im Paradiese in Verbindung zu bringen. Sigfrid erscheint als mythischer Messias, erlegt die böse Schlange, erobert den verlorenen und von der Schlange geraubten goldenen Hort des ersten Goldalters wieder und erlöst die verwunschene Schildjungfrau Brunhilde. Aber der Unüberwindliche wird von seinem ihm verbrüderten Gegner Högin oder Hagen getödtet. Aehnlich ergeht es dem Wolfdietrich in der oberdeutschen Sage, der aber am Ende der Welt als erlösender Held wiederkommen soll. Einen besondern Messias erwarteten die Germanen in Vidar, einem Sohne Odins und der Urriesin Gridr. Dieser Vidar, der Mächtigste nächst Thor, existirt bis dahin im Verborgenen (der „verschwiegene Aſe") und wird, nachdem gegen das Ende die Ungeheuer der Finsterniß noch einmal über die Erde losgelassen sein werden, den Sieg davontragen, indem er dem bösen Dämon, dem Fenriswolfe, auf den Kopf und in den Rachen tritt und ihn so vernichtet. Dann wird er das erste goldene Zeitalter wiederherstellen. Die Sage von Artur und Parcival kann hiermit verglichen werden. In der deutsch-keltischen Sage zeigt sich nicht bloß eine Aehnlichkeit mit der Prometheusmythe, sondern es tritt auch der alte Zug der Sage von den feindlichen Brüdern (Abel-Kain) besonders deutlich hervor. — Von den übrigen Völkern seien nur die Mexicaner und Peruaner noch erwähnt. Beide haben die Hoffnung auf ein besseres Zeitalter gehegt. Die Mexicaner glaubten, ihr Gott Quezalcoatl komme auf's Neue, stelle das frühere Glück wieder her und schaffe die Menschenopfer ab. Die Peruaner hatten die Sage, daß die Herrschaft der Inca aufhören, aber der Urmensch Virakocha als neuer Herrscher wieder erscheinen werde. Deßhalb wurden die Spanier in Mexico und Peru als die von Gott gesandten Retter empfangen. Von den Bewohnern der Sandwichinseln wird ähnlich berichtet: sie haben den Weltumsegler Cook als höheres Wesen begrüßt und nach seiner Ermordung die Gebeine desselben verehrt.

Literatur. Eisenmenger, Entdecktes Judenthum, 2 Bde., Königsberg 1711; Schoettgen, Horae hebraicae et talmudicae de Messia impensae, II, Dresdae et Lipsiae 1742; Hengstenberg, Christologie des A. B., 3 Bde., Berl. 1829; Mack, Die messianischen Erwartungen und Ansichten der Zeitgenossen Jesu, Theol. Quartalschr. 1836; Bade, Christologie des A. T., 3 Bde., Münster 1850—1851; Reincke, Die messianischen Weissagungen bei den großen und kleinen Propheten, 4 Bde., Gießen 1859—1862; Colani, Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps, 2e éd., Strasb. 1864; Langen, Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi, Freib. 1866; Tholuck, Die Propheten und ihre Weissagungen, 2. Aufl., Gotha 1867; Castelli, Il Messia secondo gli Ebrei, Firenze 1874; Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud dargestellt, Leipz. 1880; Böhl, Christologie des A. T. oder Auslegung der wichtigsten messianischen Weissagungen, Wien 1882; Orelli, Die alttestamentliche Weissagung von der Vollendung des Reiches Gottes, Wien 1882; Edersheim, The Life and Times of Jesus the Messiah, 2. ed., Lond. 1884; Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 2. Aufl., 2. Theil, Leipz. 1886; Schultz, Alttestamentl. Theologie, 4. Aufl., Gött. 1889; Becker, Die Weissagungen als Kriterien der Offenbarung, Mainz 1890; Oehler, Theologie des A. T., 3. Aufl., Stuttg. 1891; Baldensperger, Das Selbstbewußtsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit, 2. Aufl., Straßburg 1891; Schenz, Die priesterliche Thätigkeit des Messias nach dem Propheten Isaias, Regensb. 1892. [Paul Schanz.]

Messina, Stadt und Erzbisthum auf der Insel Sicilien. Die auf dem nördlichsten Theile der Ostküste Siciliens, gegenüber der Südspitze Italiens, an der nach ihr benannten Meerenge gelegene Stadt Messina hieß ursprünglich als siculische Stadt Zancle (Ζάγκλη, auf Münzen auch Δάνκλε), später aber, nach der Ansiedelung der Messenier aus Rhegium, Messana, Messanion (Μεσσήνη). Bis zu Ende des 17. Jahrhunderts war sie Hauptstadt und Sitz der Regierung Siciliens. Heute ist sie die zweite Stadt der Insel und hat als solche 80000 Einwohner; die ganze Stadtgemeinde zählt 126500 Seelen. Von der Zerstörung durch das große Erdbeben von 1783, nach welchem sie planmäßig aufgebaut wurde, sind fast keine Spuren mehr übrig, wohl aber von der furchtbaren Ueberschwemmung vom 14. November 1823. Die Cathedrale in gotischer Bauart, 1197 von Erzbischof Berardus eingeweiht, ist der Assumtio B. M. V. dedicirt unter dem Titel Della Lettera. Es wird nämlich ein angeblich von der seligsten Jungfrau an die Messiner geschriebener Brief in der Cathedrale aufbewahrt, um dessentwillen noch jährlich das Fest „Unserer lieben Frau mit dem Brief" gefeiert wird (Ott, Marianum 1572 ff.). Außer der Cathedrale gibt es noch an 50 Kirchen, darunter eine griechische und eine Kapelle für die kleine protestantische Gemeinde, dann viele Klöster, ein erzbischöfliches Seminar, ein Gymnasium und die Accademia Carolina, eigentlich eine sog. Universität, 1596 gegründet und 1838 erneuert, deren Bibliothek besonders reich an griechischen Handschriften ist. Nach der Tradition soll der hl. Paulus das Bisthum Messina gegründet und den hl. Bachylus, dessen Ordination am 25. Januar gefeiert wird, als ersten Bischof eingesetzt haben. Andere lassen dieses Bisthum durch Papst Leo I. (440—461) errichtet sein; wirklich erscheint 451 auf dem Concil zu Chalcedon ein

Bischof Johannes von Messina. Dieser Andere nimmt erst Sacerdus um 500 als ersten Bischof an, welchem bis 969 noch sechs weitere folgten, worauf dieser Sitz in den damaligen kriegerischen Zeiten für mehr als 200 Jahre einging. Um diese Zeit gingen auch noch zwei oder drei weitere alte Bischofssitze ein, welche im Umfange des heutigen Sprengels Messina lagen. Einer davon war Caronia, das die Alaesa oder Halesa (Άλαισα, Άλαισα), dieser Charinum oder Carina, am Meere bei Mistretta (nach Moroni, Dizion. LXXVIII, 25 wäre Alesa in dem ganz nahe bei Caronia gelegenen Flecken Tusa oder Inia zu suchen). Diese Stadt wurde gegen Ende des 6. Jahrhunderts Bisthum und kommt in der Not. Leon. als Dioec. Alensis vor (vgl. übrigens Dragonteo Selinunte, Storia d'Alesa. antica citta di Sicilia. Palermo 1753, con lettera di D. Schiavo sul preteso vescovato d'Alesa). Ein anderes war Taormina, Tauromenium, Colonia Augusta Tauromenitana, zwischen Messina und Catania gelegen. Dieses soll durch den hl. Petrus den hl. Pancratius als ersten Bischof erhalten haben; nach ihm werden noch genannt: Evagrius, der hl. Maximus, der hl. Rico. Der erste sichere Bischof erscheint aber erst 447 und hatte bis 903 noch zehn Nachfolger. Bischof Zacharias Cophus, welcher dem Patriarchen Photius günstig gesinnt war, erhielt von diesem den Titel eines Erzbischofs; die Not. Coelest. führt jedoch diesen Sitz als Suffraganat von Syracusa auf. Der letzte Bischof, Procopius, seit 903, wird in Sicilien als Heiliger verehrt (vgl. Moroni LXXII, 243 sq.). Auch in Mylä, dem heutigen Milazzo, Hafenstadt an der Nordküste Siciliens, soll nach Einigen ein Bischofssitz gewesen sein (vgl. Binterim, Denkw. I, 2, 527). Nachdem die Saracenen, welche den Bischofssitz von Messina zerstört hatten, durch den Normannen Roger aus dieser Stadt vertrieben worden, stellte dieser edle Graf, der sich das Wiederaufblühen des Christenthums sehr angelegen sein ließ, den bischöflichen Stuhl 1081 wieder her, aber vorerst in Troina oder Traina (Trayna, Troynapolis, bei Binterim Trojanopolis), einer unweit von Messina gelegenen Stadt. Dem Bischof von Troina unterstellte dann Roger außer den Städten Milesium, Remacta u. a. auch Messina (Moroni LXXIX, 78 sq.). Bischof Robert, ein Verwandter des Grafen Roger, verlegte 1090, unter Zustimmung des Papstes Urban II., den Sitz von Troina nach dem ältern, jetzt wieder bevölkerten Messina zurück, seine Nachfolger behielten aber noch eine Zeitlang die Titel beider Sitze bei. So unterschrieb sich z. B. der Bischof Wilhelm (1122—1126): Ego Willelmus Messanensium et Troinensium tertius Episcopus. Anaclet II., der Gegenpapst Innocenz' II. (1130 bis 1143), soll, um die Bischöfe für seine Partei zu gewinnen, unter anderem auch Messina zur Metropole erhoben und ihr die zwei neu errichteten Bisthümer Lipari und Cefalu als Suffraganate unterstellt haben (Cantelius, Metropol. 448 ad 450). Diese Würde und Gewalt wurde dem Bischof von Messina 1139 durch ein Decret Innocenz' II. und durch die Lateransynode wieder entzogen. Erst Alexander III. restituirte 1170 dem Bischof den Titel und die Rechte eines Erzbischofs, weßhalb sich der damalige Bischof Nicolaus (1166 bis 1182) als Nicolaus Dei gratia sacrosanctae Messanensis Ecclesiae primus Archiepiscopus unterschrieb. Papst Lucius III. bestätigte dann die Metropolitanrechte Messina's über Cefalu, Lipari und Patti. Die Not. Coelest. führt diese Suffraganate so auf: Cepheilonensis, Pactensis (ursprünglicher Sitz in Tyndaris, vgl. Moroni LXXV, 183), S. Marci Miletum (? Milevensis), Cataniensis. Eigenthümlicherweise ist Lipari übergangen, wahrscheinlich weil es damals noch denselben Oberhirten mit Patti hatte; auch die unter Papst Johann XXII. gefertigte Notitia übergeht noch Lipari und hat bei S. Marci Milevensis den Zusatz quod est Domini Papae. Das Bisthum S. Marco, das alte Agathyrnum oder Agathyrsum, auf der Nordküste Siciliens zwischen Tyndaris und Calacta, wurde erst im 12. Jahrhundert errichtet und bald mit der Metropole unirt (G. Petri, L'Orbe cattol. I, 318). Heute unterstehen der Metropole Messina noch die Bisthümer Lipari, Patti und das erst am 7. März 1816 errichtete Bisthum Nicosia. Zur Kirchenprovinz Messina gehören aber außerdem noch die Praelatura nullius S. Lucia del Mela und der Archimandrit SS. Salvatoris in Messina.

Die Prälatur S. Lucia del Mela, in der Stadt gleichen Namens, welche bei Melazzo, etwa 30 Miglien westsüdwestlich von Messina liegt und heute über 5000 Einwohner zählt, entstand auf folgende Weise. In frühester Zeit war hier das Jagdgebiet der sicilianischen Könige; diese stellten für sich und für die anfänglich wenigen Bewohner einen Pfarrer auf, dem sie verschiedene Privilegien verschafften. Als die Bewohner sich nach und nach vermehrten, bildeten die nothwendig gewordenen Hilfsgeistlichen des Pfarrers oder Abtes eine Art Capitel, das sich mit seinem Vorstande immer mehr jeglicher Ordinariatsgewalt entzog. Zuletzt suchte der allmächtige Cappellano Maggiore des Königs sie seiner Jurisdiction zu unterwerfen, allein Volk und Clerus wehrten sich dagegen, und eine Vereinbarung zwischen dem heiligen Stuhl und dem König bestimmte dann im Juni 1818: Nella chiesa di S. Lucia di Milazzo è reintegrato l' antica abbazia residenziale, con quelle preminenze e giurisdizioni che ha godute dalla sua prima remotissima origine sino all' anno 1801, e nello stesso modo e nella stessa forma che le godeva nella detta epoca. Weiter erhob der Papst durch Bulle vom 27. September 1819 den Pfarrer von S. Lucia zum Titularbischof, und von da an erfreute er sich in allweg der Rechte und der Würde eines Bischofs über 12 000 Seelen, welche in acht Pfarreien eingetheilt sind (G. Petri l. c. 320 sq.). Nach den letzten Jahrgängen der Gerarchia cattol.

ist übrigens der Erzbischof von Messina apostolischer Administrator dieser Prälatur.

Die zweite der genannten Prälaturen hat folgenden Ursprung. Graf Roger gelobte, wenn er Messina den Saracenen entreiße, eine Kirche zu Ehren des Erlösers daselbst zu erbauen. Nach erlangtem Siege baute er nicht bloß die Kirche SS. Salvatoris, sondern dabei auch ein großes Kloster, welches Basilianermönche des griechisch-unirten Ritus bis auf unsere Tage inne hatten. Der Abt oder Archimandrit (s. d. Art.) wurde bald das Haupt aller griechischen Klöster Siciliens, deren Güter unter seine Administration kamen. Im Verlaufe der Zeit wurden ihm 41 Abteien oder Klöster unterworfen, für welche er die Aebte oder Kloster-oberen zu bestellen das Recht hatte. Das Commendatarwesen riß indeß auch hier ein. Titel und Jurisdiction kamen an einen Weltgeistlichen, während die Mönche sein Capitel bildeten. Mittels Breve vom 23. Februar 1635 wies Urban VIII. dem Archimandriten, der sich schon längst von jeglicher Jurisdiction des Erzbischofs exemt gemacht, eine eigene Diöcese mit quasi-episcopaler Jurisdiction an, in unmittelbarer Abhängigkeit vom heiligen Stuhle; die Mönche erhielten als Capitel das Privilegium, bei eintretender Sedisvacanz einen Capitularvicar aus ihrer Mitte zu wählen, welcher bis zur Installation des neuen Archimandriten fungire. Heute umfaßt die Diöcese des Archimandrita SS. Salvatoris Messinae 8 Archipresbyterate oder Pfarreien mit gegen 20 000 Seelen (vgl. Lubin l. c. 216; G. Petri l. c. 321 sq.). Der Archimandrit ist durch Personalunion auch Prior von S. Giorgio di Triocalis (Moroni LXXX, 334). Außer dieser Prälatur bestand in Messina bis auf die neueste Zeit noch eine griechische Collegiatkirche S. Maria del Graffeo, welche antonomastisch catholica hieß, weil sie schon von Alters her die Liturgie in griechischer Sprache, aber nach römischem Ritus und in azyma mit lateinischen Paramenten feierte, sogleich den gregorianischen Kalender annahm und das Dogma vom Ausgang des heiligen Geistes auch aus dem Sohne stets von ihrem Clerus vertreten ließ. Benedict XIV. bestätigte durch Constitution Romana Ecclesia vom 18. März 1743 (Bullar. I, 118. 119) die Rechte dieser Kirche und ihres von der gesammten Geistlichkeit gewählten Protopapa.

Die letzten Erzbischöfe Messina's waren: Franz von Paula Villadicani seit 1823, Cardinal 1843, gest. 14. Juni 1861. Nach einer Sedisvacanz von sechs Jahren folgte ihm am 22. Februar 1867 der Bischof von Caltagirone, Ludwig Natoli, der am 24. Februar 1875 starb. Der gegenwärtige 74. Erzbischof ist Joseph Guarino, geb. 1827, als Erzbischof von Syracusa präconisirt 1872 und transferirt 2. Juli 1875. Seine Einkünfte, welche früher 30 000 Scudi betrugen, belaufen sich kaum noch auf 6000, sind aber, wie schon im 15. Jahrhundert, noch auf 1000 Kammergulden taxirt. Das Metropolitancapitel besteht aus 3 Dignitäten, 15 Canonikern, mehreren Beneficiaten und anderen Priestern und Clerikern. In 129 Pfarreien, davon 11 in Messina allein, unterstehen ihm 263 500 Gläubige. (Vgl. C. Morabito, Series Epp. Messan., Neapoli 1669; P. Samperius, Messana, 12 tit. illustr., Messan. 1742, 2 t.; Sicilia sacra I, 314 sqq.; Moroni XLIV, 298 ad 306; Cappelletti XXI, 559 sqq.; Gams, Ser. Epp. 949 sq.) [Neher.]

Meßmer, Aloys, theologischer Schriftsteller und Dichter, war geboren zu Nassereut im Oberinnthale (Tirol) am 11. November 1822 als Sohn einfacher Landleute. Der Vater war „eine stille Josephsnatur", die Mutter eine tiefreligiöse und hochbegabte Frau. Ihr Sohn Aloys legte die classischen und philosophischen Studien in Innsbruck zurück, wo Aloys Flir (s. d. Art.) sein Lehrer für Literatur und Aesthetik war. Im Jahre 1843 bezog Meßmer die theologische Diöcesan-Lehranstalt in Brixen; an dieser wirkten damals die drei großen Männer und späteren Bischöfe Vincenz Gasser, Franz Joseph Rudigier und Joseph Feßler (s. d. Artt.) als Professoren. Ein besonders inniges Verhältniß bildete sich zwischen Gasser und Meßmer. Nach Empfang der Priesterweihe (1847) wirkte er ein Jahr in der Seelsorge; im Herbst 1848 berief ihn sein Bischof Bernhard Galura (s. d. Art.) als Professor der neutestamentlichen Exegese nach Brixen. Meßmer war ein vorzüglicher Exeget; leider begann schon im J. 1852 seine Gesundheit zu wanken, und vier Jahre später mußte er seine Vorlesungen ganz einstellen. Im September des Jahres 1856 begab er sich auf den Rath der Aerzte nach Italien, verlebte den Winter in Florenz, das Frühjahr in Rom an der Seite seines väterlichen Freundes Flir, die heißen Sommermonate in Albano und starb daselbst am 23. August 1857. Er ruht in der dortigen Cathedrale. Von Meßmers theologischen Schriften führt H. Hurter (Nomencl. liter. III, 1079) folgende an: Introductio in LL. N. T., Oeniponti 1858; Erklärung des Johannes-Evangeliums, ebd. 1860; Erklärung des Briefes an die Galater, Brixen 1862; Erklärung des Briefes an die Colosser, ebd. 1863; Erklärung des ersten Corintherbriefes, Innsbruck 1857; Geschichte der Offenbarung, Freiburg 1857, 2 Bde., und fügt bei: Omnia haec opera, quae, si ultimum excipias, post auctoris mortem impressa sunt, produnt interpretem pium, eruditum, sagacem. Erat quoque insignis plane poeta, ut apparet ex paucis poematibus, quae lucem viderunt, atque ex aureo ejus diario. Eine Ausgabe der Gedichte Meßmers erschien 1891 in Natal. (Vgl. Aloys Meßmer, Professor der Theologie zu Brixen. Ein Lebensbild, gezeichnet nach dessen Tagebuch, Briefen ꝛc. von J. G. Vonbank, herausgegeben von J. C. Mitterrutzner, 2 Bändchen, Brixen 1860—1862.) [Mitterrutzner.]

Meßner (richtiger Mesner, mansionarius) oder Küster, s. Custos III, 1263.

Meßstiftungen (fundationes missarum) sind feste Vermächtnisse von Gütern oder Capitalien, aus deren Renten eine bestimmte Anzahl heiliger Messen für den Stifter oder nach dessen frommer Meinung regelmäßig und in perpetuum gelesen werden müssen. Eine testamentarisch angewiesene Summe zu einmaliger Persolvirung einer Anzahl von Messen hat lediglich den Charakter von Manualstipendien (s. d. folg. Art.). Mit Bezug auf die regelmäßige Wiederkehr unterscheidet man tägliche, wöchentliche, monatliche Stiftungsmessen und Jahrmessen oder Anniversarien (s. d. Art.). Wenn zur Persolvirung solcher Stiftungsmessen ein eigener Geistlicher gefordert wird, so hat die Stiftung den Charakter eines einfachen Beneficiums; doch muß sie, wenn sie rechtlich als solches gelten soll, vom Bischof zum Titel eines Kirchenamtes erhoben sein. Meßstiftungen stehen als durchaus kirchliches Eigenthum unter der Verwaltung der Kirche. Der Bischof gibt die Erlaubniß zur Annahme einer Meßstiftung und kann für eine solche einen Minimalsatz feststellen. Durch den Consens des Bischofs wird die Stiftung perfect und, abgesehen von besonderer Facultät des heiligen Stuhles, unabänderlich. In neuerer Zeit hat man in einzelnen Ländern (z. B. in Oesterreich) die Annahme von Meßstiftungen ebenso wie überhaupt den Erwerb von Kirchengut an eine staatliche Genehmigung oder Kundmachung geknüpft. Begreiflich sind Meßstiftungen, wie alle letztwilligen Verfügungen, mit strenger Gewissenhaftigkeit nach dem erklärten Willen der Stifter zu erfüllen. Auch wenn der Erblasser nur eine bestimmte Anzahl von Messen regelmäßig zu lesen verfügt hat, ohne daß er eine Intention angegeben, sind die betreffenden Messen doch für den Stifter zu appliciren (S. C. C. 18. Mart. 1668). Gemäß Vorschrift des Papstes Innocenz XII. (Constit. Nuper 1697) sollen die an jeder Kirche gestifteten Messen bezw. Gottesdienste auf einer in der Sacristei befindlichen Stiftungstabelle verzeichnet sein. Diese Vorschrift wurde wiederholt eingeschärft und soll die pünktliche Erfüllung der Stiftungsobliegenheiten thunlichst sicher stellen. Es ist canonische Regel, daß demjenigen, welcher eine gestiftete Messe hält, auch wenn er substituirt ist, die vollständige Quote des Stiftungsertrags zufällt; das Recht zur Ausnahme muß bewiesen werden. Als Beweis gelten entweder die Worte der Stiftungsurkunde selbst oder das Sachverhältniß der Stiftung. Für Messen, welche nicht den Gegenstand einer einfachen Stiftung bilden, sondern auf einem Beneficium als ein mit dessen Dotation unirtes onus ruhen, braucht der Beneficiat dem substituirten Persolventen nicht das stipendium ad rationem redituum beneficii, sondern nur das in der Diöcese als Minimum bestimmte Manualstipendium zu reichen (S. C. C. in Monacens. 25. Jul. 1874). Dieß findet nicht auf die Stiftungen Anwendung, welche der Pfarrer durch seinen Kaplan vollziehen läßt (S. C. C. 28. Mart. 1859; 18. Jul. 1868), wohl aber auf die Messe pro populo, falls der Pfarrer genöthigt ist, dieselbe durch den Kaplan halten zu lassen. Gestiftete Messen dürfen ohne zwingenden Grund nur in denjenigen Kirchen oder an denjenigen Altären gehalten werden, wofür sie gestiftet sind; doch kann hiervon in Einzelfällen der Bischof dispensiren (Conc. Trid. Sess. XXI, c. 7 De ref.; Sess. XXV, c. 5 De ref.). Eine perpetuirliche Transferirung gestifteter Messen ist dem heiligen Stuhl reservirt, und die Erlaubniß dazu wird den Bischöfen nur zeitweilig delegirt. Die gestiftete Verpflichtung zu einer täglichen Messe bleibt nach allgemeiner Auslegung deßwegen nicht unerfüllt, weil der dazu Verpflichtete das eine oder andere Mal die heilige Messe unterläßt oder für eine andere Intention applicirt; nur dürfen in einem Jahre nicht mehr als 14 solcher Tage vorkommen. Ist eine Meßstiftung für alle Sonn- und Feiertage gemacht, so muß die betreffende Messe auch an den abgesetzten Feiertagen gehalten werden (Pii VII. Litt. Paternae charitati 10. April. 1818); jedoch ertheilt der heilige Stuhl den Bischöfen auf Ersuchen die Facultät, bezüglich der Frühmeßstiftungen an diesen Tagen die Applicationspflicht zu erlassen. Gehen die Einkünfte einer Stiftung ohne Schuld des zum Genuß Berechtigten ganz verloren, so hört auch die Verpflichtung zur Persolvirung der gestifteten Messen auf; eine bloße Verringerung der Einkünfte dagegen kann nur für die kirchliche Obrigkeit ein Grund zur Reduction werden. Auch eine Erhöhung des justum stipendium für Manual- oder gestiftete Messen durch den Bischof gibt dem Beneficiaten nicht das Recht, die Zahl der gestifteten Messen zu reduciren. Als Ursache zur Reduction der für Verstorbene in einer Kirche gestifteten Messen gilt Priestermangel oder Entwerthung des Geldes. Das hierzu den Bischöfen, Aebten und Ordensgeneralen vom Trienter Concil (Sess. XXV, c. 4 De ref.) eingeräumte Recht wurde von Urban VIII. (Decr. Cum saepe contingat 21. Jun. 1625) wieder dem apostolischen Stuhle reservirt. (Vgl. Bened. XIV., De syn. dioeces. 5, 10; 12, 25; Ferraris, Bibl. s. v. Missa, art. 2; Marc, Institt. mor. Alphons. II, n. 1617; Lehmkuhl, Theol. mor. II, n. 202 sq.; Phillips, Lehrbuch des Kirchenrechts, 2. Aufl., Regensburg 1871, 552 ff.; Lämmer, Institutionen des katholischen Kirchenrechts, 2. Aufl., Freiburg i. B. 1892, 688.) [Kaulen.]

Meßstipendium heißt ein Almosen, welches dem Priester zu dem Zweck gegeben wird, daß er den sogen. fructus specialis einer heiligen Messe der Intention des Gebers gemäß verwende. Die Meßstipendien sind ein Ersatz für die früheren Oblationen (s. d. Art.), welcher selbstverständlich geworden ist, seitdem diese nicht mehr dem Clerus, sondern dem celebrirenden Priester zugewendet werden, und seitdem die Zahl der Privatmessen die der öffentlichen Messen überwiegt. Ein solches Almosen ist demnach ein Beitrag zum Lebensunterhalt des Priesters und kann als solcher mit Recht von dem erwartet werden, welcher die Hilfe des

Priesters vorzugsweise in Anspruch nimmt (1 Cor. 9, 13). Hiermit ist jede Art von Simonie beim Meßstipendium ausgeschlossen (S. Thom. Summa theol. 2, 2, q. 100, art. 2 ad 2). Wenn einfältige Darreicher Ansichten äußern, welche auf eine simonistische Auslegung des Stipendiums hindeuten, so ist es Sache des Seelsorgers oder auch des empfangenden Geistlichen, solche Auffassungen zu berichtigen. Die Kirche hat dem im 8. Jahrhundert aufgekommenen Gebrauch, Meßstipendien zu geben, immer stillschweigend zugestimmt und nur die dabei möglichen Mißbräuche unter strenge Strafe gestellt (Conc. Trid. Sess. XXII, Decr. de observ. etc.). Obwohl das Stipendium eine freie Darreichung ist, so bedeutet doch die Annahme desselben für den Priester die Eingehung eines Contracts und verpflichtet ihn unter einer schweren Sünde, der Intention des Gebers zu entsprechen. Wesentlich ist hierbei die Darbringung der heiligen Messe zu dem von dem Geber gewünschten Zwecke, z. B. für einen Verstorbenen oder zur Ehre eines Heiligen; es können aber auch Umstände zu der Verpflichtung gehören, z. B. die Wahl der Requiemsmesse oder der Messe von einem Heiligen. Wird eine solche ausdrücklich verlangt, so muß ein geeigneter Tag, z. B. ein semiduplex, abgewartet werden; ist eine solche Bedingung nicht beigefügt, so genügt der Priester jedesmal durch die Messe des Tages, auch wenn der Ritus die Votivmesse erlaubt; ebenso kann er die Requiemsmesse pro vivis appliciren. Als stillschweigende Bedingung gilt bei jeder Darreichung eines Stipendiums, daß die heilige Messe möglichst bald gelesen werde. Ist die Lesung der Messe wegen eines augenblicklichen Anliegens, z. B. einer unmittelbar bevorstehenden Niederkunft, verlangt worden, so darf sie nicht aufgeschoben werden, und der Aufschub über den geforderten Zeitpunkt hinaus würde zur Restitution verpflichten. Für weniger dringende Fälle gibt es über die Dauer des Aufschubs, welchen der Priester ohne rechtmäßige Abhaltung eintreten lassen darf, keine kirchliche Bestimmung, und die Ansichten der Moralisten sind in dieser Hinsicht getheilt; doch kann es als sententia communior bezeichnet werden, daß der Aufschub nicht über zwei Monate dauern darf. Aus christlicher Liebe wollen viele Lehrer nur einen Monat gestattet wissen, wenn die Messe für einen kürzlich Verstorbenen zu lesen ist. Der Aufschub kann natürlich verlängert werden, wenn der Geber des Stipendiums darein ausdrücklich oder stillschweigend einwilligt; letzteres wäre der Fall, wenn er Stipendien für eine größere Anzahl von Messen reicht, als in zwei Monaten gelesen werden können. Die Größe des Stipendiums für eine einzelne heilige Messe ist fast überall durch Herkommen und Ortsgebrauch geregelt; doch haben zur Verhütung mancher Uebelstände die Bischöfe meist eine Minimaltaxe festgesetzt, welche ganz ihrem Ermessen anheimgestellt ist. Diese Taxe darf der Priester annehmen und begehren, auch wenn er so reich ist, daß er keinen Zuwachs zu seinem Lebensunterhalt bedarf. Mehr, als diese Taxe beträgt, darf nicht gefordert, wohl aber angenommen werden. Werden an die Darbringung der heiligen Messe lästige Bedingungen geknüpft, z. B. eine späte Stunde oder ein weiter Weg zu einer bestimmten Kirche, so kann der Celebrant deßwegen ein größeres Stipendium begehren; aus demselben Grunde darf für ein Hochamt mehr als für eine stille Messe verlangt werden. Simonie aber wäre es, ein größeres Stipendium für eine Messe an privilegirtem Altar, vor einem wunderthätigen Bilde u. dgl. zu fordern. Der Priester muß so viele heilige Messen lesen, als er Stipendien empfangen hat, auch wenn er dieselben unter der Taxe angenommen hat; es ist ihm schwer verboten, mit Einer Messe zweien Stipendien, eventuell durch Ineinanderschieben verschiedener Meßformulare, zu genügen. Kann der erste Priester den übernommenen Verpflichtungen innerhalb der gehörigen Zeit nicht genügen, so muß er einen andern um Uebernahme der Verpflichtung ersuchen und demselben das unverkürzte Stipendium übertragen; durch einen Abzug am Betrage macht er sich des mercimonium missae stipendiorum schuldig. Auch den Kirchenfabriken ist nicht erlaubt, die in der Kirche abgegebenen Stipendien um die Kosten von Wachs und Wein zu verkürzen. Erlaubt ist die Verkürzung nur, wenn der zweite Empfänger ungebeten dieselbe anbietet, oder wenn es bei einem besonders großen Stipendium offenbar ist, daß der Ueberschuß lediglich der Person des ersten Empfängers zugedacht gewesen ist. Das Einsammeln größerer Mengen von Stipendien zu Nebenzwecken, z. B. um durch Ueberweisung derselben sich für gelieferte Bücher und Weine bezahlt zu machen, ist ausdrücklich verboten (S. C. Conc. 13. Aug. 1874); ist damit eine Verkürzung der Stipendien verbunden, so tritt die in der Bulle Apostolicae sedis moderationi convenit (s. d. Art.) vorgesehene Excommunication ein. (Vgl. Berlendis, De oblatt. et stipendiis, Ven. 1743; F. X. Schmid, Meßopfer, Meßapplication und Meßstipendien, Passau 1834; Phillips, Lehrb. des Kirchenrechts, 2. Aufl., Regensb. 1871, 549 ff.; Marc, Theol. mor. Alphons. II, n. 1608 sq.; Lehmkuhl, Theol. mor., ed. 6, II, n. 197 sq.; Vering, Archiv f. kath. Kirchenrecht, N. F. LXII, 1892, 265.) [Kaulen.]

Metaphrastes, Simeon, griechischer Heiligenbiograph, wird von Einigen schon in das 9., von den angesehensten katholischen Gelehrten, wie Leo Allatius, Bollandus, Pagi, Natalis Alexander und Anderen, in das 10., von Vasilievskij an das Ende des 10. und von Casimir Oudin, der zwischen einem ältern und einem jüngern Metaphrastes unterscheidet, gar erst in das 12. Jahrhundert gesetzt. Diejenigen, welche ihm, wohl nach der richtigsten Ansicht, das 10. Jahrhundert anweisen, divergiren wieder über sein Geburts- und sein Todesjahr, sowie über den Zeitpunkt, wann Simeon seine Biographien zu schreiben begonnen habe. Pagi (In crit. Baron. IV, ad a. 975)

Januarii; Natal. Alex., Hist. eccl. saec. IX et X. c. 3, art. 23; die russische Abhandlung von Fr. Vasilievskij, Ueber das Leben und die Werke des Symeon Metaphr., im Journal des Ministr. f. Volksaufklärung, St. Petersb. 1880, [illegible]; Krumbacher, Gesch. der byzant. Literatur, München 1891, 68 f.) [Schrödl.]

Methodisten heißt eine in England, in den englischen Colonien und in den Vereinigten Staaten Amerika's weit verbreitete Secte. Der Name wurde zunächst spottweise einem von Charles Wesley gegründeten frommen Club Oxforder Studenten beigelegt, welche sich seit dem Jahre 1729 an bestimmten Abenden der Woche zu versammeln pflegten, um die heilige Schrift zu lesen und sich zur Beobachtung einer frommen Lebensmethode zu ermuntern. Die Methodisten selbst erklären ihren Namen dahin, daß sie solche Leute seien, welche nach der in der Bibel aufgestellten Methode leben.

Der eigentliche Stifter der genannten Secte ist John Wesley (1703—1791). Er war der Sohn des entschieden hochkirchlich gesinnten Pfarrers von Epworth in der englischen Grafschaft Lincolnshire. Auf seine religiöse Erziehung übte seine theologisch gebildete Mutter Susanna geb. Annesley einen großen Einfluß aus. Es ist für die Geschichte des Methodismus bemerkenswerth, daß diese Frau bei den von ihr gehaltenen Hausandachten, wozu auch Gemeindemitglieder Zutritt hatten, nach der Verlesung einer Predigt mit den Anwesenden über ihren Seelenzustand zu sprechen pflegte. Im seinem 17. Jahre trat John in das Christ Church College in Oxford ein, studirte mit großem Erfolg die Classiker und empfing im J. 1725 die anglicanische Diaconatsweihe. Im folgenden Jahre 1726 erlangte er eine Stellung (ein Fellowship) im Lincoln College zu Oxford, woselbst er nun einige Zeit Griechisch lehrte. Bald ging er aber nach Epworth, um dort seinem Vater im Pfarramt zu helfen, erhielt während dieser Zeit im J. 1728 die anglicanische Priesterweihe und kehrte erst im November 1729, dießmal zu längerem Aufenthalt, nach Oxford zurück. Dort wurde er alsbald die Seele des eben von seinem jüngern Bruder Charles gegründeten Clubs, dessen Anfangs wenige Mitglieder ein streng ascetisches Leben führten, beteten, fasteten, häufig das Abendmahl empfingen, Arme und Kranke besuchten und verwahrloste Kinder unterrichteten. Im J. 1735 unternahmen die beiden Brüder eine Reise nach der englischen Colonie Georgien in Amerika, um unter den Indianern und Colonisten als Prediger zu wirken. Die Reise war für ihr inneres Leben namentlich deßhalb bedeutungsvoll, weil sie auf dem Schiffe mit einigen ebenfalls nach Georgien reisenden Herrnhutern bekannt wurden, deren Wandel ihnen ein Abbild der ersten apostolischen Gemeinde zu sein schien. Da die Indianerhäuptlinge im Kriege waren und die Colonisten sich durch die Härte und Teilnahmslosigkeit der beiden Wesleys von ihnen abgestoßen fühlten, konnten sie in Georgien nichts wirken

und kehrten nach England zurück. John landete daselbst am 2. Februar 1738. In London trat er in Verbindung mit Peter Böhler, einem hervorragenden Mitgliede der Herrnhuter, und nahm nun ganz deren Ansicht an, daß sich der wahre Gläubige des Momentes bewußt sein müsse, in welchem nach vorherrschenden zermalmenden Gefühlen seine Rechtfertigung (der Durchbruch der Gnade oder die Erweckung) stattgefunden habe, in deren Begleitung Heilsgewißheit und ein überirdisch beglückendes Gefühl von Freude und Friede in die Seele des Bekehrten einziehe. John Wesley erhielt nach seinem eigenen Zeugniß diese Gewißheit am 24. Mai 1738 Abends 8¾ Uhr in einer Gesellschaft in Aldersgatestreet in London, während jemand Luthers Vorrede zum Römerbrief vorlas. Sein Bruder hatte drei Tage früher einen ähnlichen Gnadenbeweis erhalten. In demselben Jahre besuchte John Deutschland und blieb einige Zeit in Herrnhut. Nach England zurückgekehrt, predigte er unter großem Zulauf zunächst in London und Bristol in einzelnen englischen Kirchen und dann, als die letzteren ihm von dem Staatsclerus verschlossen wurden, im Freien vor vielen Tausenden von Zuhörern. Am 12. Mai 1739 gründete er die erste methodistische Kapelle in Bristol, und im J. 1740, nachdem er sich von den Herrnhutern wegen deren antinomistischer und quietistischer Irrthümer getrennt hatte, eine methodistische Gesellschaft in Moorfields in London. Von nun an ist die Geschichte seines Lebens mit der des Methodismus auf's Innigste verflochten. Das rühmliche Zeugniß muß John Wesley gegeben werden, daß er sich des von der englischen Staatskirche vernachlässigten Volkes mit glühendem Eifer für das Reich Gottes und das Heil der Seelen angenommen und für die religiös-moralische Pflege desselben gewirkt hat. Von seinem Missionseifer zeugt der Umstand, daß er Jahrzehnte hindurch fast täglich 40 englische Meilen, gewöhnlich zu Pferde, reiste und sehr oft mehrmals an einem Tage predigte. Er suchte auch schriftstellerisch zu wirken; seine Werke füllen 14 Bände (Ausgabe 1873). Im J. 1752 heiratete er eine Wittwe mit vier Kindern, trennte sich aber später von ihr, da die Ehe unglücklich war. Die ganze Organisation des Methodismus ist John Wesley zu verdanken, während sein poetisch angelegter Bruder Charles (1708 bis 1788) hauptsächlich nur der Hymnendichter der Secte wurde.

Als Bahnbrecher und großer Prediger derselben ist Georg Whitefield, geb. am 16. December 1714 als Sohn eines Gastwirthes zu Gloucester in England, zu bezeichnen. Nach schweren Verirrungen hatte dieser beschlossen, sich dem geistlichen Stande zu widmen, und war im Herbste 1732 in das Pembroke College in Oxford aufgenommen worden. Bald schloß er sich dem mehrerwähnten methodistischen Club an, schwächte aber seine Gesundheit durch übertriebene ascetische Uebungen so sehr, daß er im J. 1735 die Universität verlassen mußte. Im folgenden Jahre zum Diacon geweiht, fing er alsbald in Gloucester, London und Bristol an zu predigen und riß alle Zuhörer mit sich fort durch die Schönheit seiner Stimme, die treffliche Action und die Macht der Ueberzeugung — weit weniger durch den Inhalt; denn die uns erhaltenen Predigten sind ungenießbar. Im J. 1738 folgte er einer schon früher an ihn ergangenen Einladung Wesley's, nach Georgien zu kommen, kehrte aber noch in demselben Jahre nach London zurück, um für ein von ihm zu Savannah in Georgien gegründetes Waisenhaus zu sammeln und die anglicanische Priesterweihe zu empfangen. Später hat Whitefield noch sechsmal Amerika besucht, einigemal auf zwei oder drei Jahre, und ist dort zu Newberry in den Vereinigten Staaten am 30. September 1770 gestorben. Hatte Whitefield schon vor seiner Abreise nach Amerika mit großem Erfolg gepredigt, so fand er noch um so größern Zulauf und Anhang nach seiner Rückkehr im J. 1738. Er war auch der erste der Methodisten, welcher im Freien predigte. Dieß that er nämlich zuerst am 17. Februar 1739 vor einigen Hundert Köhlern in Kingswood, und zwar mit außerordentlichem Erfolg. John Wesley folgte seinem Beispiel, und bald predigten Beide auch in London vor meist 20 000—30 000 Zuhörern. Tausende, die nie in die Kapelle eines Dissenters gegangen wären oder die Schwelle einer Staatskirche überschritten hätten, drängten sich jetzt an den Prediger heran; Tausende von Neugierigen wurden angeleitet, sich mit ihrem Seelenheil zu beschäftigen. War es Instinct oder war es Berechnung: weder Whitefield noch Wesley wollten eine neue Kirche gründen, wollten ihre Predigten und Andachtsübungen an die Stelle des anglicanischen Gottesdienstes stellen; Beide betheuerten, gehorsame Söhne der Staatskirche zu sein, und bedauerten, daß man sie aus der Staatskirche hinausgeworfen und sie gezwungen, eigene Bethäuser zu errichten. Die tiefer blickenden Zeitgenossen ließen sich durch diese Betheuerungen nicht täuschen, denn sie sahen recht wohl, daß Wesley und die anderen Prediger des Methodismus sich den Bischöfen und Pfarrern nicht unterordnen, nicht einträchtig mit ihnen wirken wollten, und daß Wesley die vielfach ungelehrten Prediger seiner Richtung für geeigneter zur Leitung der Seelen hielt als die Pfarrer.

Im J. 1741 kam es zu einem Bruch zwischen John Wesley und Whitefield, weil letzterer in streng calvinistischer Weise die Lehre von der absoluten Prädestination vortrug, ersterer sie bekämpfte. Infolge dieser Trennung zerfiel der Methodismus in zwei Zweige, den wesleyanischen und den calvinistischen. Der letztere erhielt Unterstützung durch die von Whitefield zu seinen Ansichten bekehrte fromme, aber herrschsüchtige Gräfin von Huntingdon, welche für seine Anhänger Kapellen baute und ausstattete. Trotzdem blieb dieser Zweig hinter dem wesleyanischen an Umfang und Bedeutung weit zurück und ist heutzutage zum

großen Theil mit der evangelischen (niederkirchlichen) Partei der englischen Staatskirche vereinigt und nur noch in Wales von einiger Bedeutung. Der Predigtstoff der Methodisten ist sehr beschränkt: das Unglück der Sünde, das Glück wahrer Frömmigkeit, die Nothwendigkeit der Bekehrung und Wiedergeburt, das ist der Inhalt der meisten Predigten. Gerade diese Wahrheiten, mit erschütterndem Ernste vorgetragen, mußten auf die ungebildete, gründlichen Unterrichts entbehrende Menge den größten Einfluß üben. Hier hörten sie faßbare, ihren Fähigkeiten angepaßte, auf den Effect berechnete Predigten, die zu sehr gegen den kalten, nüchternen Ton der anglicanischen Prediger abstachen, als daß sie den Reiz der Neuheit verfehlt hätten. Die Begeisterung, welche diese Predigten weckten, war oft nur vorübergehend; der Bekehrung folgte vielfach ein Rückfall auf dem Fuße; das Stöhnen, Brüllen, die Krämpfe und convulsivischen Zuckungen der Zuhörer, namentlich in den Predigten des ältern Wesley, gaben den Gegnern Anlaß zum Spott; in den Augen des Volkes aber wuchs das Ansehen der Methodisten von Tag zu Tag, weil es die auffallenden Erscheinungen als Wunder und göttliche Gnadenerweise betrachtete. Der überaus abergläubische Wesley lehrte dabei seine Zuhörer, ganz natürliche Vorkommnisse als Wunder und Strafgerichte zu betrachten.

Was die Organisation des Methodismus angeht, so bilden die Grundlagen desselben die sog. „Gesellschaften", welche nach dem Muster einer von Wesley im J. 1739 zu London gegründeten Gesellschaft eingerichtet und bald in ganz England verbreitet waren. Einzige Bedingung zur Aufnahme war der Wunsch des Aufzunehmenden, dem kommenden Zorne zu entgehen und von seinen Sünden befreit zu werden. Die Gesellschaften zerfallen in „Klassen" von je 10—12 Personen. Letztere stehen unter einem Klassenführer (leader), welcher die Mitglieder der Klasse einmal in der Woche besuchen muß, um sich nach ihrem geistlichen Fortschritte zu erkundigen und sie zu ermuntern, zu trösten oder zu tadeln. Auch hat der Klassenführer die Geldbeiträge seiner Klasse einzusammeln und sie den Verwaltern (stewards) der Gesellschaft einzuhändigen. Zur Sicherung des Besitzes der methodistischen Kapellen sind für jede der letzteren Curatoren (trustees) eingesetzt. Anfangs fehlte es Wesley sehr an Predigern, da sich die Geistlichen der Staatskirche von ihm fernhielten. Deßhalb nahm er seit 1741 aus den von ihm bekehrten Männern ihm tauglich scheinende als „Laienhelfer" oder „Laienprediger" an. Wenige derselben besaßen höhere Bildung oder fanden nachher Zeit, Theologie zu studiren; aber eines hatten sie vor dem anglicanischen Clerus voraus: Redefertigkeit, Volksthümlichkeit und Begeisterung. Sie waren entweder an dem Orte thätig, wo sie ansässig waren, oder wurden als Reiseprediger ausgesandt. Alle nahmen sich Wesley zum Vorbild, schöpften ihren Stoff aus Wesley's Büchern und befolgten in Allem die Methode Wesley's. Keiner, den Wesley nicht geprüft und für tüchtig erachtet, wurde als Prediger angestellt; jeder, der seine eigenen Wege gehen wollte, wurde unerbittlich gemaßregelt oder abgesetzt. So kam es, daß in der Lehr- und Predigtmethode die größte Einförmigkeit herrschte. Als nun die oben genannten Gesellschaften sich mehrten, wurde überall eine gewisse Zahl derselben zu einem Bezirke oder einer Runde (circuit) vereinigt und einem jeden dieser Bezirke mehrere Reiseprediger zugewiesen, welche in demselben nicht weniger als ein und nicht mehr als drei Jahre wirken und die einzelnen Gesellschaften zu besuchen haben. Die Oberaufsicht führt ein Prediger des Bezirkes, welcher heutzutage Superintendent heißt. Alle Vierteljahre besuchen die Prediger sämmtliche „Klassen" und besprechen sich mit jedem Einzelnen über seinen Seelenzustand. Am Schluß des Vierteljahres findet eine Versammlung des Bezirkes statt, in welcher die Klassenführer, Verwalter, Curatoren, Local- und Reiseprediger vertreten sind. Zehn bis zwanzig der genannten Bezirke bilden einen „District", dessen Prediger auf jährlichen Districtsversammlungen zusammenkommen, um namentlich die Predigercandidaten zu prüfen, etwaige Vergehen einzelner Prediger zu untersuchen, die schuldigen zu suspendiren und über Kapellenbau zu entscheiden. In allen Fragen, welche den Stand der Finanzen, die Verwaltung u. dgl. betreffen, haben Laien, z. B. die Verwalter der Bezirke, mit den Predigern berathende und entscheidende Stimme. Die höchste methodistische Versammlung ist die jährlich zusammentretende Conferenz. Die ersten Conferenzen hielt Wesley seit 1744 hauptsächlich behufs Bestimmung von Lehrpunkten; denn er regierte bis dahin ganz unbeschränkt. Im J. 1784 wurden aber die Rechte und Pflichten der Conferenz von ihm durch eine Erklärungsurkunde (Deed of declaration), welche er im Oberkanzleigerichtshof (High court of chancery) niederlegte, geregelt. Dadurch wurden hundert Prediger mit dem Rechte, sich selbst aus der Reihe der Reiseprediger zu ergänzen, als oberste Verwaltungsbehörde des Methodismus eingesetzt. Diese Verfassungsurkunde ist aber die Veranlassung vieler Streitigkeiten und Spaltungen unter den Wesleyanern geworden, in welchen sich die Conferenz ihre in Bezug auf Gesetzgebung und Executive ausschlaggebende Bedeutung gewahrt hat. Außer dieser hergebrachten Conferenz, welche vor dem Gesetze als rechtliche Besitzerin aller methodistischen Kirchen und des Gemeinschaftsvermögens gilt, besteht seit dem Jahre 1877 eine zweite, die repräsentative Conferenz, welcher 240 Geistliche und ebenso viele Laien angehören. Dieselbe berath jährlich eine Woche über die allgemeinen Angelegenheiten der Secte. Ihre Beschlüsse unterliegen aber der Bestätigung der ersterwähnten legalen Conferenz; so ist diese noch immer der eigentliche Mittelpunkt des Methodismus.

Lehre und Gottesdienst haben wenig Eigenümliches. Wesley war eine überaus praktische latur und wenig geneigt, die letzten Consequenzen us seiner Lehre vom lebendigen Glauben zu ziehen; fordert die guten Werke, er verwirft die starre rädestinationslehre Calvins, hat aber das Verältniß der Gnade zur Freiheit nirgends berührt; lbst über den Begriff der Glaubensgewißheit und e Unverlierbarkeit derselben ist er sich nicht klar worden. Ueberhaupt schwankte er vielfach. Früher trachtete er die bischöfliche Gewalt als verschieden on der priesterlichen, später läugnete er den Unterhied und ertheilte die Priesterweihe und Bischofsweihe. Das eine Mal sagt er: wer einmal die Wirngen des heiligen Geistes verspürt, kann nicht mehr ndigen; ein anderes Mal werden die Sünden, welche ein vollkommener Christ fallen kann, unwillige Uebertretungen genannt. Die an und ir sich unbestimmte und zweideutige Lehre des nglicanismus wird noch mehr verflüchtigt. Der ottesdienst der Wesleyaner ist sehr elastisch; in en Städten nähert er sich mehr dem anglicanihen, in den Dörfern hat sich die ursprüngliche infachheit und Schmucklosigkeit erhalten. Auf das redigen wird jedoch noch immer großes Gewicht legt. An den jedes Quartal stattfindenden Liebesten nehmen nur die Mitglieder theil; durch den n ersten Samstag des neuen Jahres gehaltenen undesgottesdienst weihen sich die Mitglieder em Dienste Gottes und geloben treue Erfüllung rer Pflichten.

Was die einzelnen methodistischen Secten anht, so haben fast alle die Lehre gemein, die Oranisation unterscheidet sich meist nur in Nebensächhem; daher kommt denn auch das Bestreben, die ecten wieder zu vereinen. Indem hier von den ben bereits erwähnten wenig zahlreichen calvinischen Methodisten abgesehen wird, bleibt Folgenes zu bemerken:

1. Die Wesleyaner sind der in Europa zahlichste Zweig. Amerika wird weiter unten bandelt.

2. Die „Neue Verbindung" der Wesleyaner at zum Gründer Alexander Kilham, einen Preiger, der 1796 seines Amtes entsetzt wurde und ngefähr 5000 Mitglieder zum Abfall bewog. en Laien ist in demselben Maße wie den Geistchen Sitz und Stimme in der Conferenz in geistchen sowohl als weltlichen Angelegenheiten einräumt.

3. Die Bryaniten oder Bibelchristen sind im ahre 1815 von einem Prediger Namens Bryan egründet und in Cornwallis und dem Westen nglands zahlreich.

4. Die „Ursprünglichen (primitiven) Methoisten" verwarfen bezahlte Prediger, ahmten die n Amerika üblichen Lagerversammlungen nach, otz des Widerspruchs der Conferenz, und bilden it 1810 eine zahlreiche Secte, die großen Einfluß bt. Die „Ursprünglichen Wesleyaner Irlands", elche sich seit 1816 von ihren Brüdern trennten, weil sie es für inopportun hielten, daß ihre Prediger die Sacramente spendeten, haben sich seit 1878 mit dem Hauptzweig wieder vereinigt.

5. Die „Vereinigte freie Kirche der Methodisten" wurde 1857 gebildet: a. aus den protestantischen Methodisten, welche sich 1828 von der Mutterkirche trennten, weil die Conferenz den Gebrauch einer Orgel in einer Kapelle zu Leeds gestattet hatte; b. aus der Verbindung der wesleyanischen Methodisten; c. aus den Reformern seit 1849. Gegenüber den Fortschritten des demokratischen Geistes, welcher alle Schichten der englischen Gesellschaft durchdrang, konnte sich das autokratische, von Wesley eingeführte Regierungssystem nicht halten, und namentlich mußten dem Laienelemente Zugeständnisse gemacht werden, gegen die sich die Conferenz vergebens stemmte. Die Laien fanden an Predigern wie Everett und Warren, welche mit dem willkürlichen Vorgehen des Führers der Conferenz, Dr. Bunting, unzufrieden waren, Verbündete, und zwangen dieselbe zuletzt, freilich nachdem die Trennung schon vollzogen war, in volksthümlichere Bahnen einzulenken. Warren, der Führer der liberalen Partei, trat bald nach seiner Trennung von der Mutterkirche in die Staatskirche über; aber die Secte, die er gebildet, bestand fort, und die Conferenz, welche bisher jeden Angriff zurückgeschlagen, mußte es erleben, daß von 1849 bis 1855 über 100 000 Mitglieder in andere Kirchen übertraten, und daß zwei neue Secten sich bildeten, die „Reformer" und die „Reformirten Methodisten", die sich 1857 vereinigten. Ihre Verfassung ist eine demokratische.

6. Eine kleine Anzahl der letztern Secte verweigerte den Anschluß und nennt sich „Wesleyanische Reform-Union".

Die Methodisten Amerika's sind vorwiegend Wesleyaner, die jedoch unter Bischöfen stehen. Richard Boardman und Joseph Pilmoor sind die ersten Missionare, welche Wesley nach Amerika sandte; ihnen folgten, da sie große Fortschritte machten, andere, und 1784 Dr. Coke, den Wesley zum Bischof (1784) geweiht hatte. Die Bischöfe der Vereinigten Staaten unterscheiden sich von den Superintendenten der Districte in England fast nur durch den Namen; sie werden von der Conferenz gewählt und können ihr Amt nicht ausüben, wenn sie nicht als Reiseprediger functioniren. Sie ertheilen die Weihen und entscheiden schwerere Rechtsfälle. Andere Unterschiede sind unbedeutend.

Die „Methodistisch-protestantische Kirche" erkennt keine Bischöfe an und räumt den Laien größern Einfluß ein. Die Sklavenfrage führte zu einer Trennung der Kirche des Südens von der des Nordens.

Die „Wesleyanisch-methodistische Kirche" trennte sich von der bischöflichen, weil sie die Sklaverei grundsätzlich verwarf, 1843. Im selben Jahre bildete sich die „Afrikanische bischöflich-methodistische Kirche" für die Neger; eine andere, die sich „Zions-

kirche" nennt, wurde in New York 1819 für die Neger gegründet.

Meist aus Deutschen besteht die Secte der „Vereinigten Brüder". Sie haben Bischöfe und jährliche Conferenzen und datiren vom Jahre 1800. Gleichen Datums ist die „Evangelische Gemeinschaft", die nach ihrem Gründer Albrecht, einem Deutschen, auch den Namen „Albrechtsbrüder" führt.

Missionen. Während die Anglicaner und die schottischen und irischen Presbyterianer in den ersten Jahrhunderten nach der Reformation es sich nie beifallen ließen, Heiden zu bekehren oder auch nur ihrer in den englischen Colonien zerstreuten Glaubensgenossen sich anzunehmen, haben sich die Methodisten schon frühe mit Heidenbekehrung beschäftigt. Auch in katholischen Ländern suchten sie Propaganda zu machen, so in Frankreich seit 1790, wo sie unter der protestantischen Bevölkerung einige Fortschritte machten. In Deutschland suchten sie durch amerikanische Deutsche Einfluß zu gewinnen; später kamen Methodisten aus England, die besonders in Würtemberg sich Anhänger zu erwerben suchten. Im Elsaß gewannen seit 1854 die Anhänger der Methodist Episcopal Church, seit 1870 die Albrights (Albrechtsbrüder) Ausbreitung. An Rührigkeit fehlt es nicht, aber die Deutschen sind weit vernünftiger und lassen sich weniger von äußeren Eindrücken bestimmen als die Engländer. Aus den Angaben der Methodisten läßt sich schwer beurtheilen, wie viele ihrer Bekehrten englischer oder amerikanischer Abkunft sind, wie viele ächte Deutsche. In Skandinavien rühmt sich der Methodismus großer Erfolge; dieselben werden auf die Bekehrung der schwedischen und dänischen Einwanderer in Amerika zu beschränken sein. Ihren besten Wirkungskreis finden die Missionare der verschiedenen methodistischen Secten, welche über ungeheure pecuniäre Mittel verfügen, in den englischen Colonien, besonders in Ländern mit vorwiegend protestantischer Bevölkerung wie Australien und Canada, wo sie, Dank der Nachlässigkeit der Staatskirche, sich festsetzen konnten. Der erste Missionar, welcher in Australien landete (1815), war Samuel Leigh; nach Westindien wurde der Methodismus gebracht durch Nathanael Gilbert 1760; in Indien fingen die Methodisten zu predigen an 1813, in China 1847, in Afrika 1811. Die Bemühungen der Methodisten in den romanischen Ländern können übergangen werden. Die unten folgende Tabelle zeigt die Fortschritte, welche sie gemacht haben. Die Erfolge der Methodisten im Unterricht und in der Wiederbelebung des religiösen Eifers sind von Anglicanern neidlos anerkannt worden; in der That haben sie auf die niedrigen Klassen kräftig eingewirkt und gegen die Trunksucht, Entheiligung des Sonntags, Ausgelassenheit und Schamlosigkeit einen erfolgreichen Krieg geführt. Aber wie es nach ihrer Lehr- und Bekehrungsweise nicht anders sein konnte, haben sie das Laster unter die Oberfläche getrieben, keineswegs überwunden, und haben durch ihre puritanische Strenge aus lebensfrohen, leichtsinnigen Menschen oft Heuchler gemacht, welche ihre Verbrechen unter der Maske der Frömmigkeit verbergen. Die Effecthascherei ihrer Predigten hat die Gleichgültigkeit gegen tiefere Wahrheiten großgezogen; die Einführung von Klassen, in denen das Mitglied dem Führer eine Gewissensrechenschaft ablegen und seinen Tadel entgegennehmen muß, hat zur Unaufrichtigkeit und eitler Selbstbespiegelung und nur in seltenen Fällen zur wahren Selbsterkenntniß und Demuth geführt. Die Theorie von der fühlbaren Bekehrung, nach der man erst ein vollkommener Christ wird, hat auf die Erziehung der Kinder nachtheilig gewirkt. Trotz der Schulen, trotz des häufigen Religionsunterrichts ist nichts gewöhnlicher, als daß die Kinder eifriger Methodisten in andere Kirchen übertreten oder dem Unglauben anheimfallen. Nirgends treten so viele Geistliche zu anderen Kirchen über oder widmen sich weltlichen Beschäftigungen. Das ewige Einerlei, das Sich-herumbewegen in demselben engen Kreis muß für wahrhaft gebildete Männer auf die Dauer unausstehlich sein. Seine Hauptstütze findet der Methodismus an seiner festen Organisation, die neben den geistlichen auch zeitliche Wohlthaten verleiht, denn der Methodist läßt seinen Bruder nicht im Stiche; er verschafft ihm Arbeit, wenn er ein Handwerker, Kunden, wenn er Kaufmann ist, und nimmt ihn in Schutz gegen Ankläger. Für den Wohlhabenden empfiehlt sich der Methodismus, weil ihm seine sociale Stellung Einfluß auf die kirchlichen Angelegenheiten verleiht, den er anderswo nicht hätte. Bei den niederen Klassen hat die Heilsarmee die Methodisten verdrängt.

Wir geben die Chambers Encyclopaedia (1891, VII, 161) entnommene Tabelle. Die Zahl der Anhänger ist natürlich größer als die der Mitglieder, unter denen die Kinder nicht eingerechnet sind.

Benennung der Zweige.	Länder.	Prediger.	Mitglieder.
1. Wesleyaner . . .	England . . .	1975	514790
	Irland . . .	234	25960
	Missionen . .	375	37778
	Frankreich . .	30	1541
	Südafrika . .	173	36876
	Westindien .	89	48082
	Australien . .	605	78060
2. Neue Verbindung der Methodisten .	England . . .	181	33439
	Irland . . .	8	1013
	Missionen . .	7	1495
3. Bibelchristen . . .	England . . .	179	26646
	Australien . .	89	5759
4. Ursprüngliche Methodisten . . .	England und Missionen .	1038	194374
5. Vereinigte meth. Freikirchen . . .	in der Heimat	340	74103
	in der Fremde	69	11356
6. Wesleyanische Reform-Union . . .	—	14	8683
Independenten . .	—	—	6065

Bischöfliche Kirchen der Vereinigten Staaten von Amerika sind die folgenden:

Benennung der Zweige.	Prediger.	Mitglieder.
1. Methodist.-bischöfl. Kirche. Norden	14135	2093935
2. Ditto. Süden	4530	1102926
3. Afrikanische bisch.-method. Kirche	2550	405000
4. Afrikanische Zionskirche	2110	314000
5. Farbige amerik. Kirche	1729	165000
6. Evangelische Gemeinschaft	1121	137697
7. Vereinigte Brüder	1566	195278
8. Vereinigung der amerik.-bischöfl. Kirche	40	3660

Nichtbischöfliche Kirchen:

Benennung der Zweige.	Prediger.	Mitglieder.
Methodistisch-protest. Kirche	1570	129263
Andere Kirchen	2502	61314
Methodistische Kirche von Canada	1558	217770

Literatur. L. Tyerman, Life and Times of John Wesley, 3 vols., London 1872; The same, Life of G. Whitefield, 2 vols., Lond. 1877, sind ebenso gründlich als unbefangen, Rigg-Overton, sowie alle älteren Biographen einseitig, sehr wichtig John Wesley's Journals. Treffliche Charakteristik Wesley's und des Methodismus s. in Lecky, History of England in the 18th Century II (1878), 549 foll. Als Geschichtschreiber des Methodismus sind zu nennen: George Smith 1857, Abel Stevens 1868, Holden 1877. Sehr lehrreich ist die von Methodisten herausgegebene Cyclopædia, by John Mc Clintock and James Strong, New York 1867—1887, 11 vols. [A. Zimmermann S. J.]

Methodius, der hl., s. Cyrillus u. Methodius.

Methodius, Patriarch von Constantinopel, Bekenner, wurde in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts zu Syracus aus reicher und angesehener Familie geboren. Den damals üblichen wissenschaftlichen Unterricht erhielt er in seiner Vaterstadt. Nach Vollendung seiner Studien begab er sich als angehender Mann, reichlich mit Geld versehen, nach Constantinopel, um daselbst im Hofdienste sein Glück zu machen. Ein Mönch jedoch, dem er seinen Herzenswunsch mittheilte, bestimmte ihn, den weltlichen Ehren zu entsagen und Mönch zu werden. Er trat in ein Kloster zu Constantinopel und lebte der Ascese, bis unter Leo dem Armenier 814 der Bilderstурm auf's Neue ausbrach. Während der düstern Zeit, die unter diesem Kaiser und seinen Nachfolgern Michael dem Stammler und Theophilus (814—842) über die griechische Kirche hereinbrach, trat Methodius in Wort und Schrift mannhaft für die Bilderverehrung ein und hatte deßhalb reichen Antheil an den verschiedenen grausamen Strafen, welche über die Bilderfreunde verhängt wurden. Nach der gewaltsamen Entfernung und Exilirung des Patriarchen Nicephorus (815) begab sich Methodius, wie viele andere Bilderfreunde, nach Rom, wahrscheinlich im Auftrag des Patriarchen, um Papst Paschalis I. (817 bis 824) über die Vorgänge in Constantinopel zu unterrichten. Da in Byzanz alle Bilderfreunde grausame Verfolgung zu erwarten hatten, blieb Methodius vorerst in Rom, wo er sein ascetisch-klösterliches Leben fortsetzte. Nach der Ermordung Leo's und der Thronbesteigung Michaels des Stammlers (821) reiste Methodius mit Schreiben des Papstes (τόμους δογματικοὺς, ἤτοι ὅρους ὀρθοδοξίας παρὰ τοῦ πάπα λαβών) nach Byzanz, um den neuen Kaiser, wie er hoffte, auf den rechten Weg zu bringen und die Wiedereinsetzung des vertriebenen Nicephorus zu erwirken. Allein seine Erwartungen sollten bitter getäuscht werden. Nach Empfang der päpstlichen Schreiben und Anhörung des unerschrockenen Mönchs wurde dieser des Aufruhrs angeklagt, mit 70 Stockschlägen gezüchtigt und dann mit einem Missethäter auf einer Insel der Propontis (Antigoni) in ein Grabmal eingesperrt. In diesem gräßlichen Kerker schmachtete Methodius sieben Jahre lang, bis er durch eine allgemeine Amnestie, welche Kaiser Michael vor seinem Tode noch erlassen hatte, befreit wurde. Fast zum Skelett entstellt und die Wundmale Christi am eigenen Leibe tragend (τὰ στίγματα τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων οἰκείῳ ἐπιφερόμενος σώματι), erschien Methodius wieder unter den Lebenden; nur sein Muth und seine Standhaftigkeit für Vertheidigung der Bilder war ungebrochen. Ueberall, auch im Verkehr mit den Würdenträgern am Kaiserhof, trat er unerschrocken wie zuvor durch Vernunftgründe wie mit Schriftstellen, und zwar vielfach nicht ohne Erfolg, für die Bilderverehrung ein. Als nun unter Theophilus ein neuer Sturm gegen die Bilder und ihre Verehrer, und zwar heftiger als unter allen seinen Vorgängern, losbrach, mußte auch Methodius auf's Neue getroffen werden. Er wurde vor den Kaiser gerufen, der ihm zornentbrannt sein bilderfreundliches Verhalten unter Michael vorwarf und namentlich tadelte, daß er den Papst zu einem Schreiben an den Kaiser bestimmt habe. Methodius entgegnete ruhig: „Wenn, o Kaiser, das Bild in deinen Augen so werthlos ist, warum vertilgst du denn mit den Bildern Christi nicht auch zugleich die deinigen, damit du ähnlich wie Christus geehrt werdest? Statt dessen läßt du dein Bild täglich mehr vervielfältigen." Voll Wuth über dieses treffende Wort ließ ihn der Kaiser mit Stockschlägen tractiren und dann in ein unterirdisches Gefängniß des Palastes werfen. Er wurde jedoch des Nachts von befreundeten Händen wieder hervorgezogen und genas unter sorglicher Pflege. Das gastliche Haus aber, das sich des muthigen Bekenners so liebevoll angenommen, wurde vom Kaiser mit Güterconfiscation bestraft. Da er jedoch sah, daß der christliche Streiter durch physische Qualen nicht zu besiegen sei, versuchte er, ihn durch Freundlichkeit und Schmeichelei für sich zu gewinnen. Er ließ ihn abermals in den Palast kommen, verkehrte in leutseliger Weise mit ihm, ließ sich Gründe und Schriftstellen vorlegen, sowie Einwendungen lösen u. s. w. Diese Gelegenheit benutzte Methodius, um auf die

gegangen. Die befremdende Erscheinung, daß Eusebius (Praepar. evang. 7, 22, bei Migne, PP. gr. XXI, 569—584) einen größern Abschnitt der in Rede stehenden Schrift (Bonwetsch 15—38) als Citat aus der Schrift eines gewissen Maximus (gegen Ende des 2. Jahrhunderts) Περὶ τῆς ὕλης einführt, wird meist dahin erklärt, daß Methodius an dieser Stelle aus Maximus geschöpft habe. Richtiger wird es wohl sein, anzunehmen, daß dem Kirchenhistoriker irgend ein Irrthum widerfahren sei und in Wahrheit die Schrift des hl. Methodius ihm vorgelegen habe (s. Zahn in der Zeitschrift f. Kirchengesch. IX, 1887—1888, 224—229). Von hervorragender Bedeutung ist die in drei Bücher abgetheilte, gleichfalls in das Gewand eines Gesprächs gekleidete Schrift über die Auferstehung (Bonwetsch 70—283). Nach Ausweis der griechischen Ueberreste ist der slavische Text des zweiten und des dritten Buches freilich weniger Uebersetzung als Auszug. Die schon im Alterthume sehr geschätzte Schrift wendet sich mit allem Nachdruck gegen die von Origenes verfochtenen Lehren von der Präexistenz und dem Sündenfalle der Seele, von dem Leibe als ihrem Kerker, von der schließlichen Vernichtung dieses Leibes u. s. f. Der Mensch sei ein geistig-leibliches Wesen und als solches durch Gottes Hände gebildet. Weil der Leib ein wesentlicher Bestandtheil des Menschen sei, so müsse auch er unvergänglich sein (οὐδὲν ὁ θεὸς ματαίως ἢ χεῖρον ἐποίει I, 47, 4; Bonwetsch 152). Der Tod, die Trennung von Seele und Leib, sei eine Folge der Sünde; Frucht der Erlösung sei Vereinigung des widernatürlich Getrennten, sowie Erneuerung und Verklärung. Außer den beiden genannten Schriften umfaßt die slavische Sammlung noch vier kleinere Abhandlungen: Ueber das Leben und die vernünftige Handlung (Bonwetsch 63—69), Ueber die Unterscheidung der Speisen (290—307), Ueber den Aussatz (308 bis 329), Ueber den Blutegel Spr. 24, 50 LXX (330 bis 339), die drei letzteren vorwiegend paränetischer Tendenz. An der Aechtheit dieser Tractate wird sich in der That nicht rütteln lassen. Von der Abhandlung über den Aussatz hat Bonwetsch auch griechische Fragmente entdeckt, welche wiederum die Annahme von Kürzungen und Auslassungen im slavischen Texte gebieterisch fordern. Photius (Bibl. cod. 235, PP. gr. CIII, 1137 ad 1148) bietet Excerpte aus einer sonst nicht erwähnten Schrift des hl. Methodius über die gewordenen Dinge (Περὶ τῶν γενητῶν), welche auch ihre Hauptaufgabe in der Polemik gegen Origenes, bezw. dessen Lehre von der Ewigkeit der (Geister-) Welt, gesucht zu haben scheint. Endlich sind noch Ueberreste der Streitschrift gegen Porphyrius, eines Commentars über das Buch Job und einer Schrift über die Martyrer zu nennen. Die Homilien De Simeone et Anna und In ramos Palmarum sind ohne Zweifel unterschoben. Die sog. Revelationes S. Methodii, eine wichtige Quelle der mittelalterlichen Kaisersagen, werden zu Ende des 7. Jahrhunderts entstanden sein (G. v. Zezschwitz, Vom römischen Kaiserthum deutscher Nation. Ein mittelalterliches Drama, Leipz. 1877, 43 ff.; über die Entstehungszeit s. Grauert im Hist. Jahrb. der Görresges. 1892, 105 f.). Methodius darf als der bedeutendste unter den christlichen Schriftstellern seiner Zeit bezeichnet werden. Für seine hohe Begabung und seine classische Bildung zeugt eine jede seiner Schriften. Besondere Beachtung verdient sein ebenso entschiedenes wie erfolgreiches Auftreten gegen den Origenismus. Ueber seine Trinitätslehre, insbesondere seine Stellung zum Subordinatianismus, gestatten die erhaltenen Schriften kein sicheres Urtheil. — Eine Sammlung dieser Schriften veranstaltete zuerst Gallandi (Bibl. vet. Patrum III, 663—832, vgl. Prolegg. p. LI—LIV; abgedr. bei Migne, PP. gr. XVIII, 9—408); eine neue Ausgabe lieferte Jahn (S. Methodii Opera et S. Methodius Platonizans. Edidit A. Jahnius, Halis Sax. 1865. 4°. [Pars 1: S. P. N. Methodii Episc. et mart. opera omnia quae quidem integra supersunt ac deperditorum reliquiae. Pars 2: S. Methodius Platonizans sive Platonismus SS. Patrum ecclesiae graecae S. Methodii exemplo illustratus]). Bonwetsch (a. a. O.) gibt nicht bloß eine deutsche Uebersetzung der slavischen Sammlung, sondern auch die griechischen Texte mit Ausnahme des Gastmahls und der unächten Schriften. Die griechischen Texte aber erscheinen hier vielfach berichtigt und bedeutend bereichert, theils um die inzwischen von Pitra (Analecta sacra III, 602—612. 617—626) veröffentlichten Fragmente, theils um bisher unbekannte Stücke. Auch die (von P. Martin herausgegebenen und übersetzten) syrischen und armenischen Bruchstücke bei Pitra (l. c. IV, 201 ad 209. 434—441) sind wenigstens berücksichtigt und verwerthet worden. In einem zweiten Bande will Bonwetsch eine Untersuchung der in dem ersten enthaltenen Schriften folgen lassen. Ueber die Ausgaben der Revelationes S. Methodii (welche in den genannten Editionen fehlen) s. Fabricius-Harles, Bibl. gr. VII, 269—271. Ueber Methodius im Allgemeinen handeln G. Fritschel, Methodius von Olympus und seine Philosophie (Inaug.-Diss.), Leipzig 1879; A. Pankow, Methodius, Bischof von Olympos, im Katholik 1887, I, 1—28. 113—142. 225—250, auch separat erschienen, Mainz 1888. [Bardenhewer.]

Metrophanes, Erzbischof von Smyrna, treuer Anhänger des Patriarchen Ignatius von Constantinopel während der photianischen Wirren. Wie Baronius nach Joh. Curopalata berichtet (ad ann. 843, n. 1), wäre seine Mutter jene unglückliche Frau gewesen, die sich durch den bilderfeindlichen Patriarchen Johannes von Constantinopel und seinen Anhang bestechen ließ, gegen den Patriarchen Methodius (s. d. Art.) die schamlose Anklage wegen Vergewaltigung zu erheben. Daraus würde sich ergeben, daß Metrophanes aus einer Familie der Hauptstadt entsprossen, sicher auch dort seine

Ausbildung erhalten und in den dortigen Clerus eingetreten ist. Näheres über sein Leben wird nicht berichtet. Ebenso unbekannt ist die Zeit, in welcher er Erzbischof von Smyrna wurde. Aus seinem Schreiben an Patricius Manuel, in welchem er 870 die Frage beantwortete, warum Photius auf der achten Synode abgesetzt wurde, ergibt sich, daß er 857, als Ignatius durch Bardas verdrängt wurde, bereits Erzbischof von Smyrna war. Als solcher stand er treu zu dem rechtmäßigen Patriarchen Ignatius; selbst als die Meisten durch alle möglichen Mittel der Verführung schließlich für den Intrusus sich gewinnen ließen, war Metrophanes unter den wenigen (fünf) Standhaften (ἐν οἷς ἦν κἀγώ). Allein durch ein von Photius schriftlich abgegebenes Versprechen, er werde Ignatius als rechtmäßigen Patriarchen anerkennen, ihn auch in keiner Weise bedrängen, noch bedrängen lassen, ließen sich auch noch jene Fünf bestimmen, auf Seite des Photius zu treten. Als jedoch letzterer das gegebene Versprechen brach, traten Metrophanes und seine Freunde alsbald wieder von ihm zurück, belegten ihn auf einer Versammlung in der Irenenkirche zu Constantinopel mit Bann und Absetzung, sich selbst aber mit Excommunication, falls sie je den Eindringling anerkennen würden. Als sie Photius wegen seines Frevels gegen Ignatius persönlich (κατὰ πρόσωπον) Vorhalt machten, wurden sie von ihm für abgesetzt erklärt und durch kaiserliche Gewalt exilirt. Ein Theil, darunter Metrophanes, wurde mit Ketten beladen in schauerliche Kerker geworfen und nach einiger Zeit, wie Ignatius, in's Exil geschickt. Sicher blieb Metrophanes verbannt bis zum Sturze des Photius (September 867). Wie Ignatius, so durften jetzt auch seine Freunde auf ihre Stühle zurückkehren. Als Erzbischof von Smyrna war Metrophanes auf der achten Synode zu Constantinopel 869 anwesend. Er eröffnete in Anwesenheit des Kaisers und der päpstlichen Legaten die sechste Sitzung mit einer herrlichen Rede und nahm an der Verurtheilung des Photius hervorragenden Antheil. Schlimmere Zeiten kamen für Metrophanes wieder nach dem Tode des Ignatius (October 877). Photius wurde von demselben Kaiser, der ihn gestürzt, zurückgerufen und sogar von Papst Johannes VIII. bedingungsweise anerkannt. Trotz eines fast drohenden Briefes des Papstes an Metrophanes und seine Freunde glaubten diese, Photius ihre Anerkennung versagen zu müssen, vermuthlich infolge ihres obigen Beschlusses in der Irenenkirche. Sie wurden dafür wahrscheinlich von ihren Stühlen vertrieben; wenigstens erschien auf dem Afterconcil 879 ein Bischof Nicetas von Smyrna, während Metrophanes krank in Constantinopel weilte. Auf Antrag der päpstlichen Legaten sandte das Concil eine Deputation von drei Erzbischöfen an ihn (26. Januar 880), um nach den Gründen seiner Trennung von Photius zu fragen. Da seine Antwort nicht befriedigend ausfiel, sprachen die Legaten die Excommunication über ihn aus, deren Anerkennung er verweigerte. Es ist fraglich, ob er den zweiten Sturz des Photius (886) noch erlebte und abermals zu seiner Heerde zurückkehren durfte, oder ob er verbannt von ihr gestorben. Außer obigem Schreiben an den Patricius Manuel (griechisch und lateinisch bei Mansi XVI, 414; lateinisch bei Baron. ad a. 870, n. 45 sq.) werden Metrophanes in einigen Handschriften noch vier Werke zugeschrieben, die aber schon durch den Titel (gegen die Neumanichäer [d. h. Römer] und über die Processio Spiritus sancti ex solo Patre) ihren photianischen Charakter verrathen und darum unmöglich von Metrophanes, dem entschiedensten Gegner des Photius, verfaßt sein können. (Vgl. Fabricius-Harles, Biblioth. graeca XI, 700; Hanckius, De byzant. script. II, 263; Oudin, Comment. de script. II, 43; Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl., IV, 234 f. 388 f. 478). [Knöpfler.]

Metrophanes Kritopulos, Patriarch von Alexandrien, wurde zu Berrhöa in Macedonien am Ende des 16. Jahrhunderts geboren. Seine religiöse und wissenschaftliche Ausbildung suchte er bei den Mönchen auf dem Berge Athos und ward dort auch selbst Mönch. Zum Lehrer hatte er den erbittertsten Gegner Roms, Maximus Margunius, unter dessen Einfluß schon Cyrillus Lucaris, der spätere Patriarch von Constantinopel (s. d. Art.), gestanden war. Es ist wohl nicht unberechtigt, aus dem Umstand, daß der noch ziemlich junge Mönch zum Protosyncellus des Patriarchen von Constantinopel bestellt wurde, auf dessen hervorragende geistige Begabung zu schließen. Als daher Cyrillus Lucaris, damals Patriarch von Alexandrien, in der richtigen Erkenntniß, daß ein Geisteskampf nur mit tüchtig geschulten Geistern erfolgreich geführt werden könne, vor Allem die wissenschaftliche Lethargie in der griechischen Kirche zu heben versuchte, richtete er sein Augenmerk auf Metrophanes. Demselben Aufnahme in England zu verschaffen, wandte sich Lucaris 1616 brieflich an Georg Abbot, anglicanischen Bischof von Canterbury. Von letzterem wie auch von König Jacob I. von England ward der wissensdurstige Grieche freundlich aufgenommen und studirte dann von 1618—1623 an der Universität Oxford hauptsächlich theologische Disciplinen. Von England begab er sich nach Deutschland, wo er verschiedene protestantische Hochschulen besuchte, so die zu Altdorf, Wittenberg, Tübingen, Helmstedt u. a. An letzterem Orte verweilte er fast ein Jahr (1625). Ueberall ließ er den Eindruck eines geistig begabten und lernbegierigen Mannes zurück, wie aus den Aeußerungen verschiedener protestantischer Theologen, mit denen er in Berührung kam, zu erschließen ist; doch scheint keine Seite durch die Confession der andern besonders angezogen worden zu sein. In Helmstedt stand er namentlich mit den Professoren Conring, Kalixt und Konrad Hornejus in Verkehr und verfaßte auf ihre Anregung 1625 eine Darlegung des Glaubens der griechisch-orthodoxen Kirche unter dem Titel Ὁμολογία τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας τῆς καθολι-

κῆς καὶ ἀποστολικῆς (lat. Confessio catholicae et apostolicae in oriente ecclesiae). Darin werden neben Glaubenspunkten auch eine Reihe von Cerimonien und liturgischen Vorschriften zur Sprache gebracht. Die Schrift trägt selbstverständlich lediglich privaten Charakter; sie wurde von Metrophanes auf Ersuchen der genannten Personen niedergeschrieben und verblieb auch in deren Händen. Im J. 1661 wurde dieselbe unter obigem Titel von Johannes Hornejus, dem Sohne Konrads, nach dem Autograph, das in der Bibliothek zu Wolfenbüttel aufbewahrt wird, zu Helmstedt publicirt mit lateinischer Uebersetzung und einer Vorrede von Hermann Conring. Von Deutschland begab sich Metrophanes nach Venedig, wo er einige Zeit (bis zum Jahre 1628) als Lehrer der griechischen Sprache wirkte, und kehrte dann nach Griechenland zurück. Um das Jahr 1630 wurde er zum Patriarchen von Alexandrien erhoben, theilte aber als solcher keineswegs die Gesinnungen des Patriarchen Lucaris bei dessen Protestantisirungsversuchen. Vollgültiger Beweis hierfür ist die Thatsache, daß er an der im J. 1638 zu Constantinopel gegen Lucaris gehaltenen großen Synode theilnahm und als Patriarch von Alexandrien das Anathem über denselben mitunterschrieb. Er starb im J. 1641.

Seine wichtigste oder besser seine allein werthvolle Schrift ist die genannte Ὁμολογία oder Confessio; obwohl reine Privatarbeit, hat sie doch einige Bedeutung für Kenntniß des Glaubens und des Lebens in der griechischen Kirche, vor Allem aber zur Constatirung der Thatsache, daß Protestantismus und orthodoxe Kirche trotz allen Annäherungsversuchen weit auseinanderstehen. In 23 mosaikartig an einander gereihten Kapiteln handelt die Schrift vom Glaubenssymbol, von der Schöpfung, von der Menschwerdung Gottes, von der Prädestination, von den sieben Sacramenten im Allgemeinen und im Besondern, von den zehn Geboten, von der Kirche, von der Bilder- und Reliquienverehrung, von der Anrufung der Heiligen, dem Fasten, dem Mönchthum und von dem Gebet für die Verstorbenen. Es folgen noch zwei Kapitel über rituelle Bestimmungen betreffs der Stellung beim Gebet im Allgemeinen (nach Osten) und am Sonntag und während der Osterzeit im Besondern. Im Schlußkapitel folgt eine Schilderung der überaus beklagenswerthen Lage der griechischen Kirche unter saracenischer Gewaltherrschaft und der Ausdruck der Hoffnung auf baldige Erlösung. Wenn in der Schrift mancherorts Connivenz oder besser Schonung protestantischer abweichender Anschauungen nicht zu verkennen ist, so ist doch der Standpunkt der orthodoxen Kirche im Allgemeinen gewahrt; freilich tritt derselbe hier nicht so entschieden hervor, wie bei der Lehrdarstellung des Mogilas (s. d. Art.). Neu herausgegeben wurde die Confessio in der von Herm. Fr. Christ. Weißenborn zum Druck vorbereiteten Ausgabe von E. J. Kimmels Monumenta fidei ecclesiae orientalis, pars II, 1 sqq., Jenae 1850. — Außer genannter Confessio sind von Metrophanes noch einige andere kleinere Schriften und Abhandlungen vorhanden, die meisten während seines Aufenthalts in Deutschland geschrieben. So: 1. Oratio panegyrica et dogmatica in nativitatem Domini Dei et Servatoris nostri J. Chr. latine versa per G. Queccium, Altdorphii 1626. — 2. Responsio ad quaestionem clarissimi et doctissimi viri N. N. de dicto apostolico: Spiritu ambulate (Gal. 5, 16), translata in lat. linguam a Melch. Rindero, Norimb. 1626. — 3. Epistola de pronunciatione literae θ, gedruckt im Anhange zu Dan. Schwenters Oratio de pronunciatione literae thau raphatae, Noriberg. 1626. — 4. Epistola ad Andr. Dinnerum, in Georg. Richteri epistol. select., Norimberg. 1662, p. 729. — 5. Beiträge zu dem Glossarium graeco-barbarum des Joh. Meursius, herausgeg. von Joh. Georg Friedr. Franzius unter dem Titel Metroph. Crit. emendationes et animadversiones in J. Meursii Glossarium etc., Stendal. 1787. — 6. De vocibus quibusdam liturgicis epistola, ed. Jo. Jerem. Crudelius, Progr. von Jüterbog, 1739, auch Wittenberg 1740. — 7. Zwei weitere Schriften, die er wahrscheinlich nach seiner Rückkehr verfaßt, erwähnt Nicol. Comnenus, nämlich eine Antipanoplia und eine Oratio in eos, qui omnia innovant. (Vgl. Fabricius-Harles, Biblioth. graeca XI, 597 sqq.; Aug. Dietelmair, De Metrophane Critopulo, hujus academiae quondam cive, tandem patriarcha Alexandrino, Altorfii 1769; W. Gaß, Symbolik der griech. Kirche, Berlin 1872, 64 ff.; Andron. Demetracopulos, Graecia orthodoxa, Lipsiae 1872, 154.) [Knöpfler.]

Metropolit heißt derjenige Erzbischof, welcher kirchliche Jurisdiction nicht bloß über seine eigene Diöcese, sondern auch über mehrere, zu einer Kirchenprovinz vereinigte Suffraganbisthümer besitzt. Erzbischöfe ohne Suffragane können diesen Titel nicht führen. (Vgl. das Nähere im Art. Erzbischof IV, 868.)

Metropolitankirche, s. Cathedralkirche.

Metropoliticum, Name einer geistlichen Behörde. Zur Verwaltung der geistlichen Diöcesan-Angelegenheiten steht dem Bischofe ein Rathscollegium zur Seite unter den Namen Ordinariat und Officialat (s. d. Artt.). Letzterer Name (früherhin häufig mit ersterem synonym gebraucht) bezeichnet nach neuerer Einrichtung der geistlichen Gerichtsstellen in der Regel eine ausschließlich für die contentiösen Disciplinar- und Ehestreitsachen bezw. für letztere allein constituirte bischöfliche Behörde (Consistorium). Sie hat theils nur ein votum consultativum, wenn der Bischof selbst dem Gerichte präsidirt und die Urtheile fällt, theils wird ihr durch den Bischof die Urtheilsfällung übertragen. Sowohl für die Disciplinar- als auch für die Ehestreitsachen bildet das vom Metropoliten oder Erzbischofe für seine ganze Kirchenpro-

vinz angeordnete Collegium die zweite oder Appellationsinstanz unter dem gemeinsamen Namen Metropoliticum, das ebenfalls bald nur votum consultativum besitzt, bald selbständig entscheidet. An diese geistliche Obergerichtsstelle gehen also auf dem Wege der Berufung alle geistlichen Disciplinar- und Ehestreitsachen, welche bereits von den betreffenden Ordinariaten bezw. Officialaten der Suffraganbischöfe als in erster Instanz richterlich entschieden wurden. Weil aber der Erzbischof nicht nur die Oberleitung der ihm unterstellten Suffraganbischöfe, sondern zugleich eine eigene Diöcese (die Erzdiöcese) zu verwalten hat, so muß sein Metropolitan-Rathscollegium entweder zugleich als Consistorium erster Instanz (für letztere) und als Metropoliticum (für die Kirchenprovinz) fungiren (vgl. Dumont, Sammlung, 2. Aufl., 335), oder sich in zwei Collegia oder Senate theilen, wovon der eine für die Disciplinar- und Ehestreitsachen der eigenen Erzdiöcese die erste Instanz ausmacht, der andere aber für die gegen die Consistorien der Suffraganbisthümer ergriffenen Berufungen die zweite Instanz (das Appellatorium in causis tam disciplinaribus quam matrimonialibus) bildet. Daß aber das Metropoliticum auch die Appellationen gegen Erkenntnisse des erzbischöflichen Officialats an sich nehmen und oberrichterlich entscheiden könne, widerspricht der Natur der erzbischöflichen Gerichtsbarkeit. Denn sowohl die Jurisdiction des erzbischöflichen Officialats als auch die des in zweiter Instanz erkennenden Metropolitangerichtes ist eine rein mandirte und zwar denselben Erzbischof vertretende, d. i. im Namen und Auftrag desselben ordentlichen Richters ausgeübte Gerichtsbarkeit. Eine Berufung aber ab eodem ad eundem ist unstatthaft. Es läßt sich auch nicht sagen, der Official oder das erzbischöfliche Officialat vertrete in der eigenen Diöcese den Erzbischof als bloßen Bischof, das Metropoliticum aber den Erzbischof als solchen; denn der Erzbischof ist eben auch als Ordinarius in eigener Erzdiöcese der Erzbischof, kein Doppelwürdenträger. Wohl können und müssen weltliche Regenten constitutionell-monarchischer Staaten ihren Landesgerichtshöfen verfassungsmäßig die landesherrliche Jurisdictionsgewalt, in mehrfache Instanzen formirt, als ein selbständiges und vom Einflusse des Gewaltgebers unabhängiges Amtsrecht überlassen oder mandiren; aber die Kirchenfürsten wollen und dürfen sich nicht der ihnen nach der Verfassung der katholischen Kirche persönlich zustehenden Gewaltfülle in analoger Weise entäußern. Folgerichtig ist daher die Cognition und Entscheidung der Berufungen von den Erkenntnissen und Verfügungen der erzbischöflichen Officialate dem Bischofe bezw. dem geistlichen Gericht einer andern Diöcese (z. B. für die Erzdiöcese Köln zur Zeit dem Bischofe von Münster) übertragen. Als dritte Instanz muß dann der heilige Stuhl angegangen werden, sofern dieser nicht judices in partibus bestellt. So ist z. B. für das Erzbisthum Freiburg zur Zeit der Bischof von Rottenburg päpstlich delegirter Richter zweiter Instanz, während der Erzbischof von Köln als päpstlich delegirter Richter dritter Instanz fungirt. Die Appellation nach Rom ist übrigens jederzeit auch schon in der zweiten Instanz zulässig. [Permaneder.]

Metz (Mediomatrix, in der Merovingerzeit Mettis, später Metae), ein dem päpstlichen Stuhle unmittelbar unterstelltes Bisthum in Lothringen. I. Die römische Zeit. Die Stadt (Divodurum Mediomatricorum), der politische Hauptort der keltischen Völkerschaft der Mediomatriker auf einer Anhöhe zwischen Mosel und Seille (lotharingische Saale), wurde seit der Eroberung durch Cäsar der militärisch wichtigste Platz des ersten belgischen Galliens. Die Straßen von Lyon über Metz und Trier an die Rheingrenze und von Reims nach Straßburg hatten hier ihren Kreuzungspunkt. Das Christenthum muß schon sehr frühe, mindestens zur Zeit des hl. Irenäus, im Lande verkündet worden sein. Der Langobarde Paulus Diaconus, welcher auf Bitten des Bischofs Angilram gegen Ende des 8. Jahrhunderts eine Geschichte der Metzer Bischöfe schrieb (Mon. Germ., ed. Pertz, Hannov. 1829 fol., Scriptt. II, 260 sq.), führt die Reihe derselben sogar bis auf die apostolische Zeit hinauf und nennt als 1. Bischof den hl. Clemens (Fest 23. November; Erhebung 26. April 1090), einen Schüler des Apostels Petrus. Dieser Bischof, welchem die Gründung des Oratoriums zum hl. Stephanus (Cathedrale), zum hl. Petrus ad arenas, zum heiligen Kreuz in monte Jovis und der Krypta zum hl. Johannes, des Begräbnißplatzes der ersten Bischöfe, zugeschrieben wird, dürfte jedoch erst nach Beginn des 3. Jahrhunderts hier gewirkt haben. Die Heiligenkrone erlangte die Mehrzahl seiner nächsten Nachfolger, so 2. der hl. Cölestis (14. October) und 3. Felix I. (21. Februar), welche ihn als Gefährten begleitet hatten, dann 4. Patiens (8. Januar), von welchem der Bau der Kirche des hl. Johannes und der übrigen Apostel extra muros herrühren soll; 5. Victor I. und 6. Victor II. (gemeinsames Fest 23. September); 7. Symeon (Fest 16. Febr.; im 8. Jahrhundert in die Abteikirche St. Peter zu Senones übertragen); 8. Sambatius; 9. Rufus (unter Drogo nach Odenheim, Diöcese Worms, übertragen); 10. Adelphus (28. April); 11. Firminus (18. August); 12. Leguntius (18. Februar) und 13. Auctor (9. August). Ueber die Zeit, welche diese Bischöfe ausfüllen, bestehen sehr verschiedene Ansichten. Ein dem obengenannten Werke des Diacons Paulus beigefügter Bischofskatalog gibt diesen 13 Bischöfen eine Regierungszeit von 300 Jahren; damit stimmt die Localtradition überein, wonach der hl. Auctor ein Zeitgenosse des hl. Servatius von Tongern (338—384) gewesen sei. Servatius soll ihm die Zerstörung der Bischofsstadt durch einen Barbareneinfall geweissagt haben; Auctor selbst habe im J. 346 der Kölner Synode, in welcher Bischof Euphrates (s. d. Art.) abgesetzt wurde, beigewohnt. Nach den Acten dieser Synode war aber nicht

Auctor, sondern Victor, also der an 5. und 6. Stelle genannte Victor I. oder Victor II. in Köln anwesend; ebenso legt Gregor von Tours den genannten Barbareneinfall, welcher die Zerstörung von Metz im Gefolge hatte, erst dem Hunnenkönige Attila (451) zur Last. In der Legende des heiligen Martyrers Livarius (Fest 25. November; Erhebung der Reliquien in St. Vincenz zu Metz 17. Juli 1884), welcher die Stadt gegen Attila zu vertheidigen suchte, ist hinwiederum gar keine Andeutung enthalten, daß ein Bischof für Metz gerade in dieser Zeit vorhanden war (Abbé de Tinseau, Vie de St. Livier, Metz 1886). Nach Auctor werden noch als Bischöfe genannt: 14. der hl. Aeplitius oder Expletius (30. Juli); 15. der hl. Urbicius (20. März); 16. Bonolus; 17. der hl. Terentius (29. October); 18. Consolinus und 19. der hl. Romanus, der erste Bischof, dessen Regierungszeit annähernd bestimmt werden kann (etwa 452 bis 488). Gegen Ende seines Lebens wurde der Rest der Römerherrschaft in Gallien durch den Sieg Chlodwigs über Syagrius (486) beseitigt, und Metz fiel an die Franken.

II. Die fränkische Zeit. Das Gebiet des ersten belgischen Galliens, dessen romanisirte Bevölkerung so ziemlich allgemein dem Heidenthume entsagt hatte, empfing jetzt durch die Germanen ein neues Volkselement mit anderer Sprache und anderem Heidenthume. Wo die Eroberer sich in geschlossenen Gruppen ansiedelten, wie die Franken im Norden und die Alamannen im Osten des Diöcesangebietes, erlangte deutsche Sprache und deutsche Sitte das Uebergewicht; die Bischofsstadt selbst blieb aber vorwiegend romanisch, selbst als Metz nach Chlodwigs Tode (511) Anfangs neben Reims und Trier, später (seit 561) ausschließlich Hauptstadt des östlichen Reichstheiles (Austrasien, Austrien) geworden war. Nur langsam ward das Heidenthum der Germanen zurückgedrängt; bis tief in's 7. Jahrhundert finden sich noch die Spuren desselben (vgl. Vita S. Arnulfi), und erst allmälig vollzog sich die Christianisirung der Volksanschauungen und Sitten. Die ersten Bischöfe in dieser Zeit sind die hll. 20. Phronimius oder Phronimus (Fest 27. Juli); 21. Grammatius oder Chromatius (25. April) und 22. Agathander oder Agathimber (11. Mai), nach Paulus alle drei von hellenischer Abstammung, welche die Jahre 488—525 ausfüllen. Auf der Synode zu Clermont (535) wird 23. ein hl. Hesperius oder Sperus (23. August) genannt; ihm folgte 24. der hl. Villicus (etwa 543 bis 568, Fest 17. April), von Venantius Fortunatus (Carm. 3, 13) wegen seiner Tugenden gepriesen; derselbe Venantius nennt (Vita S. Radegundis 13, 32) zum Jahre 544 einen 25. sanctum Gundulfum, post factum Mettis Episcopum, welcher allerdings in den Bischofslisten übergangen wird; er dürfte identisch sein mit dem in der Gegend von Bourges verehrten Einsiedler Gundulf, welcher in einer Notiz (Boll. zum 17. Juni) als Bischof von Mediolanum (statt Mediomatrix) bezeichnet wird. Das Fehlen seines Namens in der Bischofsliste muß, ebenso wie das Fehlen der späteren Bischöfe Landerich und Benno, daraus erklärt werden, daß er nach kurzem Episcopate sich wieder dem Einsiedlerleben weihte. Es folgten: 26. der hl. Petrus I. (27. September); 27. Agiulf oder Aigulf, durch seine Mutter Deuteria (?) ein Enkel Chlodwigs, und 28. der hl. Arnoald (599—607), ein Enkel Chlotars I. (Fest 17. April). Er wurde Gründer des später nach ihm genannten Klosters bei Saarbrücken. Zur selben Zeit entstand durch einen hl. Arnoald, genannt Bodagisil, im Verein mit den hll. Dignus und Undo das Kloster St. Martini Glanderiensis zu Lubeln. Vielleicht ist dieser Arnoald-Bodagisil, der Vater des spätern Bischofs Arnulf, identisch mit dem Bischofe Arnoald. Dessen Nachfolger, 29. der hl. Pappolus (607—611), gründete vor den Mauern der Stadt das Kloster Sanctorum Innocentium, seit dem 11. Jahrhundert St. Symphorian der Schotten genannt; unter ihm entstanden auch die Frauenklöster St. Petri ad Moniales (aux Nonnains) durch die heilige Abtissin Waldrada (5. Mai) und SS. Petri et Sulpicii durch die hl. Glodesindis (25. Juli). Nach seinem Tode bestellte auf Wunsch des Volkes König Theodebert II. seinen Domänenverwalter, 30. den hl. Arnulf (611—627), zum Bischofe. Ueber diesen sowohl als Staatsmann wie als Kirchenfürst hervorragenden Stammvater des karolingischen Hauses s. d. Art. I, 1442. Als Arnulf auf das Bisthum 627 resignirt hatte, wurde sein Verwandter, 31. der hl. Abbo I. oder Goëricus (19. September), sein Nachfolger (627—643). Dieser übertrug 642 die Gebeine seines Vorgängers in die Apostelkirche von Metz, welche fortan als Stiftskirche St. Arnulf erscheint. Ihm wird auch die Erbauung der Kirche Groß-Sanct-Peter (ad imagines) zugeschrieben. Unter 32. dem hl. Godo (644—654, Fest 8. Mai) gründete König Sigibert III. (gest. 656) die Abtei St. Martin in campis. Es folgten: 33. der hl. Chlodulf oder Childulf (654—694), ein Sohn des hl. Arnulf (Fest 8. Juni), welchem sein Schüler, der hl. Trudo, das im Haspengau (Diöcese Tongern) gestiftete Kloster Sarching (später St. Trond) als Eigenthum der Metzer Kirche überwies; 34. der hl. Landerich O. S. B. (694—697); 35. der hl. Abbo II. (697—707); 36. Aptatus oder Aptadius (707 bis 715); 37. Felix II. (715); 38. der hl. Sigibald (716 bis 741), Gründer der Abtei Neuweiler im Elsaß und Erneuerer der vom hl. Fridolin um 509 gestifteten Abtei Cella Nova (Hilariacum), später St. Nabor, heute St. Avold genannt. Unter ihm wirkte der hl. Pirminius O. S. B. als Regionarbischof (episcopus in castro Melcis, vielleicht Medelsheim bei Zweibrücken) namentlich in der Umgegend der von ihm gegründeten Abtei Hornbach (Gamundias). Einer der bedeutendsten Bischöfe der Metzer Kirche wurde 39. Gruotgang oder Chrodegang (s. d. Art.) O. S. B. (742—766), Staatsmann, Reformator des Mönchslebens

Gründer der Abtei Gorze (um 748), vom Papste mit dem Pallium ausgezeichnet. Nach längerer Sedisvacanz folgte 40. der hl. Angilram (s. d. Art.) oder Engelram O.S.B. (768—791), bisher Mönch zu St. Nabor und als Bischof auch Abt von Senones und St. Trond, von Karl dem Großen 784 zum Erzkaplan, von Hadrian I. zum Apocrisiar ernannt und mit dem Pallium beschenkt. Da er wegen seines Hofamtes nicht regelmäßig in seiner Diöcese residiren konnte (der Regionarbischof Crotold, ein Schotte, scheint ihn als Weihbischof vertreten zu haben), erwirkte ihm der König vom Papste die erforderliche Dispens. Nach seinem am 26. October 791 zu Königsberg (jetzt Ujbanya in Ungarn) auf Karls Avarenzuge erfolgten Tode blieb der Metzer Bischofsstuhl über 24 (al. 27) Jahre unbesetzt, ohne daß der Grund dieser Verzögerung recht ersichtlich ist; man nimmt an, daß die Reichnisse der bischöflichen Mensa zum Bau der von Chrodegang begonnenen Cathedralkirche verwendet wurden, während der schon genannte Crotold und der Abtbischof Magulf von Gorze die Diöcese verwalteten. Erst unter Kaiser Ludwig I. wurde wieder ein Bischof bestellt: 41. der hl. Gundulf II. (816—822, Fest 6. September). Dieser wohnte 821 der Synode von Diedenhofen (Thionville, Theodonis villa) bei. Ihm folgte 42. Drogo (823—855), ein Sohn des Kaisers Karl, bisher Propst des Stiftes St. Arnulf. Sein Bruder Ludwig bestellte ihn zum Reichskanzler und erwirkte ihm das Pallium. Drogo stellte das Kloster Maursmünster im Elsaß wieder her und übertrug dahin die Gebeine seiner Vorgänger, der hll. Cölestis und Auctor; nach Odernheim überbrachte er den Leib des hl. Rufus, reformirte das Kloster St. Trond (838) und weihte 831 den hl. Ansgar (s. d. Art.) zum ersten Erzbischofe von Hamburg. In den verschiedenen Kämpfen, die Kaiser Ludwig zu bestehen hatte, stand Drogo stets treu auf Seite seines Bruders. Mit dem Erzbischof Hetti von Trier leitete er 835 die Synoden von Diedenhofen und Metz, wo Ludwig wieder in die Herrschaft eingeführt und Erzbischof Ebbo von Reims seines Bisthums entsetzt wurde. Da die Reichsgeschäfte ihn oft von seiner Diöcese ferne hielten, leiteten dieselbe meist die Chorbischöfe Amalarius (s. d. Art.) und Lantfried. Nach dem Tode des Kaisers, der in Drogo's Armen starb, ernannte Papst Sergius II. den Metzer Bischof 844 zum apostolischen Vicar von Gallien und Germanien. Als solcher führte er 844 auf der Reichssynode zu Jeutz (Judicium) den Vorsitz, obwohl die übrigen Bischöfe die neue Würde nicht anerkennen wollten. Er ertrank 855 beim Fischen zu Luxeuil in Burgund und wurde im Stifte St. Arnulf neben der Königin Hildegard und Kaiser Ludwig beigesetzt. Unter 43. Advent ius (855—875), vorher Propst von St. Arnulf, wurde Lothringen getheilt, und Metz kam 870 an Ludwig den Deutschen, den Herrn des Ostreiches; unter 44. Walo oder Wala (876 *bis* 882) wurde auch der übrige Theil Lothringens dem deutschen Reiche einverleibt; unter 45. Robert I. (883—917), einem schwäbischen Adeligen, der in St. Gallen Mönch geworden war, bildete Lothringen (895—900) ein selbständiges Reich, kam dann nach dem Tode des letzten deutschen Karolingers wieder zu Frankreich und wurde erst durch König Heinrich I. unter Bischof 46. Witger oder Witgerich (917—927), bisher Abt von St. Georgen im Schwarzwalde, zum deutschen Reiche gezogen.

III. Das Bisthum als Theil des deutschen Reiches. König Heinrich I. ernannte nach Witgers Tod den aus hohem Geschlechte entsprossenen Einsiedler 47. Benno oder Benedict (927 bis 928, s. d. Art. Einsiedeln IV, 325) zum Bischofe. Doch schon im zweiten Jahre wurde Benno in einem Aufstande der Metzer verstümmelt und geblendet, so daß er resigniren mußte und in die geliebte Einsamkeit zurückkehrte (gest. 3. August 940), während 48. Adalbero I. (928—962), Sohn des Grafen Wigrich und Halbbruder Friedrichs I. von Bar, sein Nachfolger wurde. Dieser stand anfänglich auf Seite des Herzogs Gisilbert von Lothringen, welcher sich gegen Otto I. d. Gr. erhob, trat aber nach der Niederlage des Herzogs aufrichtig zum Könige über. Sein segensreiches Wirken umfaßte vor Allem die Reform der Klöster, so daß er den Titel eines Pater monachorum erhielt. Er reformirte 930 zuerst das Kloster Gorze, dessen Abt Einold ebenso wie der Schottenabt Cadroë, Abt von Wasor (Walcourt), ihn dann bei der Reform anderer Klöster, so des zum hl. Felix ad Basilicas, der Abteien Sanctorum Innocentium, Senones, St. Trond, St. Glossinde u. a. unterstützten; in St. Arnulf setzte er an Stelle der Canoniker Benedictiner aus Gorze. Auch im politischen Leben zeigte er sich als eine hervorragende Persönlichkeit, gewann großen Einfluß auf Reichssynoden, so 948 zu Ingelheim, und erlangte vom Kaiser auch bedeutende Vergabungen für seine Diöcese. Nach seinem Tode (26. April 962) leitete der hl. Bruno von Köln einige Zeit die Diöcese und lenkte dann die Wahl auf 49. Theodorich I. von Hamaland (964—984), Propst von Worms, Sohn des fränkischen Grafen Eberhard und der Amalrade, einer Schwester der heiligen Königin Mathilde. Dieser hervorragende Kirchenfürst, in dessen Armen der hl. Bruno zu Reims starb, wird von den Zeitgenossen eine Leuchte der Wissenschaft genannt; er gehörte zu den einflußreichsten Rathgebern der Kaiser Otto I. und II., nahm theil an ihren Römerzügen und brachte aus Italien viele Reliquien nach Metz; er gründete 968 die Abtei St. Vincenz jenseits der Mosel und erwies sich als Gönner vieler Klöster und Kirchen. Indem Otto II. ihm und seinen Nachfolgern 977 die Regalien verlieh, traten von jetzt an die Metzer Bischöfe in die Reihe der Reichsfürsten.

Mit der Erhebung des Fürstbischofs 50. Adalbero II. von Bar (984—1005), eines Sohnes des Herzogs Friedrich I. von Oberlothringen, der

durch die Kaiserin-Wittwe Theophano von Verdun nach Metz transferirt ward, beginnt eine neue Periode in der Geschichte der Bischöfe von Metz. Nach außen herrschte lange Frieden, indem fast sechs Jahrhunderte (984—1552) die Diöcese dem deutschen Reiche angehörte; im Innern entwickelte sich fortan ein selbständiges kirchliches Leben; die Bischöfe folgten nicht mehr, wie es seit den Zeiten der Karolinger fast Regel geworden war, dem kaiserlichen Hofe und wurden nur selten in die politischen Bewegungen der Zeit hineingezogen. Dafür entstand aber allmälig ein Gegensatz zwischen der Bürgerschaft, welche am Aufschwunge des deutschen Städtewesens in hohem Maße Antheil nahm, und zwischen der weltlichen Herrschaft der Fürstbischöfe. Der sel. Adalbero war vor Allem darauf bedacht, die von Clugny ausgehenden Reformen des Klosterwesens in der Diöcese zu unterstützen. Ihm zur Seite standen darin der Iroschotte Fingenius, Abt von St. Symphorian und St. Felix (gest. um 1002), und Wilhelm, Abt von Dijon und St. Arnulf. Graf Hugo von Egisheim und Dagsburg stiftete gegen die Wende des Jahrtausends das Benedictinerinnenkloster zu Hessen (Hissa) bei Saarburg, der Bischof selbst ein gleiches Kloster zur hl. Maria in Metz und vollendete die Klöster zu Neumünster und Spinal (Epinal, Diöcese Toul), gründete Wohlthätigkeitsanstalten und erwarb sich durch seine Freigebigkeit und Frömmigkeit allgemeine Verehrung. Während seines Episcopates weihte er über 1000 Priester. Nach seinem Tode wollte sein Bruder, Herzog Dietrich I. von Oberlothringen, seinem unmündigen Sohne Adalbero das Bisthum sichern und bestellte 51. Dietrich II. von Luxemburg zum einstweiligen Administrator. Dieser, ein Bruder der hl. Kunigunde, nahm aber selbst vom Bisthume Besitz (1006—1047). König Heinrich II. wollte diese uncanonische Erhebung seines Schwagers nicht dulden. Dietrich empörte sich in Verbindung mit seinen Brüdern gegen Heinrich und nahm seinen flüchtigen Bruder Heinrich, Herzog von Bayern, in Metz auf. Nun zog aber der Kaiser mit einem Heere vor die Stadt. Obwohl Metz trotz dreijähriger Belagerung nicht eingenommen werden konnte, litt die ganze Moselgegend zwischen Trier und Metz hart an den Folgen des Streites. Endlich vermittelte der hl. Heribert von Köln eine Aussöhnung. Dietrich wurde vom Banne gelöst und begann jetzt den Neubau der gegenwärtigen Cathedrale (1014; Vollendung erst 1546), in welcher er als kostbare Reliquie einen Arm des Schutzpatrons, des hl. Stephanus, niederlegte. Im J. 1033 weihte er die Kirche der vom elsässischen Grafen Adalbert gestifteten Benedictinerabtei Busendorf (Bouzonville) a. d. Nied; zu gleicher Zeit entstand das Frauenkloster Puellarum in insula (les Pucelles en l'île) bei Metz. Sein Neffe und Nachfolger, 52. Adalbero III. von Luxemburg (1047—1072), Studiengenosse des spätern Papstes Leo IX., ein frommer und als selig gepriesener Bischof, stiftete zu Metz das Collegiatcapitel SS. Salvatoris und erlangte von den Kaisern Heinrich III. und Heinrich IV. verschiedene Privilegien, 1065 auch die Grafschaft Saarbrücken.

In schlimmer Zeit wurde der Sachse 53. Hermann (1073—1090), vorher Propst zu Lüttich, ein Schüler des hl. Anno, vom König auf den Bischofsstuhl erhoben. Mit Beginn des großen Investiturstreites hatte er sich zwar noch an der Pseudosynode zu Worms (1076) betheiligt, trat aber schon in demselben Jahre auf Seite des Papstes Gregor VII. und weigerte sich entschieden, den vom Kaiser ernannten Egilbert zum Erzbischof von Trier zu consecriren. Die kaiserliche Partei vertrieb ihn nun aus Metz; er flüchtete zuerst nach Verdun und zog sich dann in's Kloster St. Trond zurück. Auf dem Reichstage zu Mainz wurde 1085 über ihn die Absetzung ausgesprochen und Walo II., Abt von St. Arnulf, an seine Stelle gesetzt. Bischof Dietrich von Verdun ertheilte diesem Intrusus die Weihe; doch schon nach zwei Jahren wurde Walo vertrieben und unterwarf sich reumüthig seinem Bischofe. Nun erhob Heinrich einen Mönch von St. Trond, Bruno von Calw (1088—1089), zum Bischof. Dieser machte sich bei den Metzern so verhaßt, daß er getödtet wurde. Hermann, der inzwischen in Italien Zuflucht gesucht hatte, kehrte jetzt, vom Papste mit dem Pallium und der Würde eines apostolischen Legaten ausgestattet, nach Metz zurück, starb jedoch bereits am 4. Mai 1090, nachdem er zwei Tage vorher in der Abteikirche St. Felix ad Basilicas (fortan St. Clemens) die Reliquien des ersten Metzer Bischofs erhoben hatte. Während nun die kirchliche Partei zuerst 54. Burchard (1090), Dompropst zu Trier, und nach dessen baldigem Tode (oder Rücktritt) 55. Poppo von Laach (1090 bis 1103), Archidiacon zu Trier, wählte, ernannte der Kaiser 56. Adalbero IV. (1090—1118) zum Bischofe. Poppo gelangte erst 1093 in den Besitz des Bisthums und erhielt vom päpstlichen Legaten Hugo zu Metz die Bischofsweihe. Unter ihm ward das Augustinerstift St. Petersberg (St. Pierremont) errichtet und von Urban II. 1096 bestätigt; vom Kaiser aber wurden die bischöflichen Güter im Haspengau confiscirt und an den Grafen Arnulf von Looz als Lehen gegeben. Nach Poppo's Tode fand Adalbero IV., der sich schon vorher mit dem Papste ausgesöhnt hatte, allgemeine Anerkennung (1104); doch schloß er sich wieder gegen Paschalis II. an die kaiserliche Partei an und wurde 1115 auf der Synode zu Reims durch den Cardinallegaten Kuno von Präneste abgesetzt. Noch drei Jahre behauptete er sich im Bisthume, mußte aber dann dem neuen Bischofe 57. Theotger von Metz (1118—1120), bisher Abt von St. Georgen im Schwarzwalde, weichen. Aber dieser konnte nicht in die Stadt einziehen und starb 29. April 1120 zu Clugny, worauf Papst Calixtus II. seinen Neffen 58. Stephan von Bar (1120—1163) zum Bischof bestellte und selbst ihm die Weihe ertheilte. Stephan, dem der Papst auch das Pallium und die Cardinalswürde verliehen hatte, durfte erst nach Abschluß des

Wormser Concordates seinen Einzug in Metz halten. Während eines bewegten Episcopates stellte er seine weltliche Oberhoheit in der Stadt und auf den Besitzungen seiner Kirche wieder her, zerstörte mehrere Raubburgen, dotirte viele bestehende Klöster und errichtete die Collegiatstifte St. Theobald und St. Maria Rotunda in Metz, sowie mehrere Priorate. Die neu gegründeten Orden der Prämonstratenser und Cistercienser fanden Aufnahme in der Diöcese. Den letzteren wurden die alte Abtei St. Benedict im Wabergau (en Woëvre) und die Neugründungen Freisdorf, Weilerbettnach und Stürzelbronn übergeben, während die Prämonstratenser die Stifte Heilig Kreuz vor Metz, Justberg und Salival besetzten. Der Bischof selbst, ein Freund des hl. Bernhard, starb im Cistercienserkleide. Sein Neffe 59. Dietrich III. von Bar (1164—1171), bisher Primicerius zu Metz, wurde durch kaiserlichen Einfluß zum Bischofe erhoben. Im Streite Barbarossa's mit Alexander III. stand Dietrich dem Papste zur Seite, ließ sich aber, um den Kaiser nicht zu reizen, nicht consecriren. Auch 60. Friedrich von Pluyosa (1171—1179) blieb einfacher Electus, doch mußte er 1173 dem vom Kaiser eingesetzten Dietrich von Lothringen, Propst von St. Dié, einem Neffen des Kaisers, weichen. Die Lateransynode von 1179 sprach darum über Dietrich die Absetzung aus, und Friedrich konnte, da sein Gegner bald darauf starb, in die Diöcese zurückkehren. Doch schon im September des Jahres 1179 verschied er hochbetagt.

Die Reichsstadt Metz erhielt durch den folgenden Bischof 61. Bertram, auch Bartold (1179 bis 1212), eine neue Stadtverfassung, indem der Bischof 1180 eine Constitution über die Wahl der Meisterschöffen (Maîtres-Echevins), unter deren Regiment die Bürger stehen sollten, erließ; andere Verordnungen betrafen die Einsetzung der Dreizehnerbehörde (les Treize), die Führung von amtlichen Protokollen in jeder Stadtpfarre u. s. w. Wenngleich der Bischof im Princip Herr der Stadt blieb, so erlangte doch durch diese Verbriefungen die Bürgerschaft immer größere Selbständigkeit, bis etwa ein Menschenalter später die Geschlechter, eingetheilt in fünf Sippen (Paraiges), wozu später noch die Gemeinbürger (le Commun) als sechste Sippe kamen, die öffentliche Gewalt ausschließlich an sich brachten. Ein von Bertram angelegtes Castell zu Vic wurde schließlich an Stelle der Stadt der Mittelpunkt des hochstiftlichen Fürstenthums und die ständige Residenz der Bischöfe. Bertram selbst, welcher zuvor als Canonicus von St. Gereon 1178 zum Erzbischof von Bremen-Hamburg erwählt, aber auf der Lateransynode 1179 als solcher nicht anerkannt worden war, erhielt durch den Kaiser das Bisthum Metz. Da er sich aber weigerte, den von Friedrich investirten Rudolf von Wied als Erzbischof von Trier anzuerkennen, wurde er aus seinem Bisthume vertrieben und konnte erst 1189 zurückkehren. Unter ihm entstand die Abtei Wernesweiler (Varnéviller) für Cistercienserinnen und in Metz eine Niederlassung der Trinitarier. Unter dem folgenden Bischofe 62. Konrad von Scharfenberg oder Scharfeneck (1212—1224), zugleich Bischof von Speier und Kanzler Friedrichs II., ließen sich die ersten Franciscaner und Dominicaner (Stephan von Metz war einer der Gefährten des hl. Dominicus) in der Diöcese nieder. 63. Johannes I. von Aspremont (1224—1238), vorher Bischof von Verdun, war der erste, welcher ausschließlich vom Capitel erwählt wurde. Bald nach seinem Regierungsantritte hatte er eine blutige Fehde mit Simon von Leiningen wegen der dessen verstorbener Gemahlin Gertrud von Dagsburg-Metz und ihrem ersten Gemahl Theobald von Lothringen übertragenen bischöflichen Lehen. Durch den Friedensschluß von 1227 behielt das Bisthum die Grafschaft und Vogtei Metz mit den dazu gehörenden Schlössern (Saarburg, Türkstein u. s. f.), übergab aber dem Grafen Simon die Grafschaft Dagsburg als Lehen. Der Bischof erwarb auch Marsal und tauschte 1231 Maidières bei Mousson vom Bisthum Lüttich für das weitentlegene St. Trond ein. 64. Jacob von Lothringen (1239—1260), Sohn des Herzogs Friedrich II., ein ausgezeichneter Prälat, erbaute ein Castell zu Bischofshomburg, errichtete daselbst und zu Saarburg Collegiatstifte und förderte die Niederlassungen der Augustinereremiten, Carmeliten und Clarissen zu Metz, sowie der Wilhelmiten zu Grafenthal. Der Bürgerschaft gegenüber behauptete er energisch die landesherrlichen Rechte und trat ihr auch sonst entgegen, da die Stadt zu Kaiser Friedrich II. hielt, während der Bischof für Heinrich Raspe und König Wilhelm Partei nahm. Ihm folgte sein Vetter 65. Philipp von Flörchingen oder Florange (1261 bis 1264); er resignirte wegen der stetigen Fehden (gest. als Thesaurar des Domes 1297) und erhielt durch Urban IV. als Nachfolger 66. Wilhelm von Trainel (1264—1269). Sowohl dieser wie 67. Laurenz von Leistenberg (1270—1279) lagen in meist unglücklichen Fehden mit den Herzogen von Lothringen und den Grafen von Bar, die sich auch, nachdem 68. Johannes II. von Flandern (1280—1282) nach Lüttich transferirt worden war, unter dem glücklichern 69. Borchard von Avesmes (1282—1296) fortsetzten. Nach dessen Tod wählte eine Partei des Capitels den Canonicus Theobald von Bar (später Bischof von Lüttich), die lothringische Partei aber den Sohn Friedrichs des Kahlen, Bischof Friedrich von Orleans. Bonifaz VIII. verwarf beide und ernannte 70. Gerhard von Relingen (1297—1302), bisher Archidiacon zu Cambray. Nach ihm wählte das Capitel einstimmig 71. Rainald von Bar (1302—1316), der wiederum mit Herzog Theobald von Lothringen in einen unglücklichen Krieg gerieth. Als nach seinem Tode abermals die lothringische Partei gegen die von Bar stand, erhob Papst Johannes XXII. von Avignon aus 72. Heinrich I. de la Tour (du Pin), einen Bruder des Dauphin Johann II. von Viennois, zum Bischofe. Dieser nahm

gar nicht die höheren Weihen, sondern zog nur (1318—1324) die Einkünfte des Fürstenthums an sich. Obwohl Metz ihm gehuldigt hatte, brachte er der Stadt im Kampfe gegen die Fürsten von Trier, Luxemburg, Lothringen und Bar keine Hilfe, sondern verband sich mit ihren Feinden. Daß er endlich abdankte, war für Bisthum und Stadt eine Erlösung (sein Tod erfolgte 1329). Frieden vermittelte 73. Ludwig I. von Poitiers (1325 bis 1327), vorher Bischof von Langres. Dieser zog sich aber bald nach Montélimar in der Dauphiné zurück, wo er auch starb. Sein Schwestersohn 74. Adhemar von Monteil (1327—1361), ein kriegerischer Bischof, kämpfte gegen Radulf von Lothringen, zerstörte das im Bisthum gelegene herzogliche Schloß Château-Salins und erzwang durch den Sieg von Pont-à-Mousson 1351 einen Frieden mit Lothringen, sowie mit Graf Robert von Bar. Als Kaiser Karl IV. auf dem Reichstag zu Metz 1356 die Goldene Bulle erließ, wurden bei diesem Anlaß am 1. Januar 1357 auch alle Rechte, Freiheiten und Besitzungen der Kirche von Metz bestätigt. Adhemars letzte That war 1361 ein Landfriedensvertrag mit Luxemburg und den benachbarten Fürsten. Der folgende Bischof 75. Johannes III. von Vienne (1361—1365) gerieth mit den Bürgern von Metz in Streit und ließ sich deßhalb nach Basel transferiren, während 76. Dietrich V. (IV.) Bayer von Boppard, bisher Bischof von Worms, nach Metz kam (1365 — 1384). Dietrich, welcher bei Karl IV. in großer Gunst stand, begleitete 1367 den Kaiser auf dem Kriegszuge nach Oberitalien, übernahm mehrmals Gesandtschaften, erlangte 1376 von Gregor XI. die Anerkennung des zum römischen König gewählten Wenzel von Böhmen, gewann die bischöfliche Stadt Marsal von den Lothringern zurück, wurde aber selbst mit den Bürgern von Metz in Streit verwickelt, so daß er die Stadt drei Jahre lang (1373 bis 1376) mit dem Interdicte belegte.

Durch das Schisma, welches 1378 bei der Doppelwahl der Päpste Urban VI. und Clemens VII. ausbrach, wurde auch Metz in zwei Theile gespalten. Die Bürgerschaft unterwarf sich 1379 der Obedienz Clemens' VII. und verjagte den Weihbischof Bertram O. Pr., welcher zu Urban hielt. Obwohl König Wenzel ihn 1380 nach Metz zurückführte, mußte er auf's Neue weichen. Als nun Bischof Dietrich gestorben war, ernannte Urban VI. mit Zustimmung des Königs 77. Thielmann Fuchs von Bettenburg 1384 zum Bischofe, während Clemens VII. den Archidiacon von Chartres, 78. den sel. Petrus II. von Luxemburg (1384—1387), einen Sohn des Grafen Guido von Ligny, aufstellte. Dieser wurde in Metz mit Begeisterung aufgenommen, hielt in Gemeinschaft mit dem Weihbischofe eine Diöcesanvisitation ab, ging dann, als er 1385 zum Cardinaldiacon erhoben wurde, nach Avignon, wo er am 2. Juli 1387 starb. Der spätere rechtmäßige Papst Clemens VII. sprach ihn am 4. April 1527 selig. Nach des Cardinals Abgang wollte König Wenzel für Bischof Thielmann eintreten, aber der von Clemens ernannte und durch das lothringische Herzogshaus unterstützte 79. Radulf von Coucy (1387—1415) zog in Metz ein, während Thielmann nur in einem kleinen Theile des deutsch sprechenden Diöcesangebietes Anerkennung fand. Radulf eroberte Bischofshomburg, strafte das aufständische Saarburg, zwang 1407 den Grafen Friedrich von Mörs, ihm als Lehensherrn der Grafschaft Saarwerden zu huldigen, vermittelte 1391 den Frieden zwischen Walram von Luxemburg und Metz und erlangte 1401 von König Ruprecht die Regalien. Auf dem Konstanzer Concil wurde er 1415 nach Noyon transferirt; dort starb er 1424. Sein Nachfolger 80. Konrad II. Bayer von Boppard (1415—1459) nahm nach den Konstanzer Beschlüssen im Vereine mit Abt Johannes Rode von Trier die Reform der Klöster energisch in die Hand. Wegen der Schuldenlast, welche Radulf durch seine vielen Kriege dem Bisthume hinterlassen hatte, erhob er vom Clerus mit Genehmigung des Papstes Martin eine Abgabe von 12 000 Gulden und löste die meisten verpfändeten Plätze des Bisthums wieder ein. Zu Vic baute er den Observanten ein Kloster (sein Weihbischof Johannes Franqueloy, gest. 1452, gehörte dem Franciscanerorden an). Mit Zustimmung des Capitels bestellte er 1457 als Coadjutor mit dem Rechte der Nachfolge 81. Georg I. von Baden (1459—1484), mütterlicherseits verwandt mit den Herzogen von Lothringen. Trotzdem wählte ein Theil des Capitels nach Konrads Tod Ulrich von Salm-Blankenberg. Pius II. cassirte diese Wahl, und Georg hielt in Metz einen prunkvollen Einzug, kam aber schon 1461 mit der Bürgerschaft in Conflict. Diese nämlich trat auf Seite des von Pius II. gebannten Mainzer Kurfürsten Diether von Isenburg (s. d. Art.), während der Bischof den vom Papste bestätigten Adolf von Nassau anerkannte. Die Mehrheit des Clerus schloß sich der Bürgerschaft an; das Domcapitel mußte sich 1462 nach Pont-à-Mousson und dann nach Vic zurückziehen; Pius II. und Paul II. belegten die Stadt mit dem Interdict, und erst 1466 wurde die Eintracht wieder hergestellt. Georg, der nie die Consecration empfing, hatte als tüchtige Weihbischöfe Isambert O. Pr., Desiderius Natalis und Simon de Rubo O. Carm. Im J. 1481 fand eine Visitation aller Klöster und Kirchen in Metz statt.

IV. Das Fürstbisthum unter dem Hause Lothringen. Nach Georgs Tod wollte der größere Theil des Capitels wieder auf Ulrich von Salm-Blankenberg zurückkommen, doch Herzog Renatus II. von Lothringen erzwang die Wahl seines Oheims 82. Heinrich II. von Lothringen-Vaudemont (1484—1505), bisher Bischofs von Terouane. Mit ihm beginnt eine schlimme Periode für das Bisthum, welches über 120 Jahre lang durch Coadjutorie-, Acceß- und Regreßbullen dem Hause Lothringen verblieb, ohne daß dem Capitel

ein einziges Mal freie Wahl zugefallen wäre. Fast keiner der aus diesem Hause hervorgegangenen Prälaten beobachtete die Residenzpflicht; sie brachten die Herrschaften und Güter des Bisthums zum großen Theil durch Belehnung oder Verpfändung an ihre Familie, ließen sich durch Administratoren und Weihbischöfe vertreten und galten mehr als weltliche Fürsten, denn als geistliche Hirten, wenngleich keinem entschieden unkirchliche Gesinnung oder anstößiger Lebenswandel vorzuwerfen ist. Doch läßt sich auch nicht verkennen, daß gerade diese Verbindung mit dem mächtigen Herzogshause viel beitrug, die Diöcese im Wesentlichen dem katholischen Glauben zu erhalten. Bischof Heinrich bestellte 1500 mit Zustimmung des Capitels als Coadjutor den kaum dreijährigen Sohn seines Neffen Renatus; Alexander VI. gab 1501 hierzu die Bestätigung. Als nun Heinrich 1505 auf seiner Herrschaft Joinville starb, übernahm das Capitel die Vormundschaft und Administration des Bisthums für den jugendlichen Nachfolger 83. Johannes IV. von Vaudemont (1518—1543 und 1548—1550). Mit Beginn seiner Großjährigkeit wurde Johannes auch zum Cardinal erhoben. Es steht wohl einzig in der Kirchengeschichte da, daß auf Eine Person so viele Kirchenpfründen sich vereinigten. Der Cardinal von Lothringen und päpstlicher Legat für Lothringen, Bar und die Fürstbisthümer Metz, Toul und Verdun (les Trois-Evêchés) wurde außerdem auch Bischof von Toul (1517), Terouane (1518), Narbonne (1520), Die-Valence (1521), Verdun (1523), Luçon (1524), Reims (1533), Alby (1536), Lyon (1537), Agen (1541) und Nantes (1542) und war Abt von Gorze, Fécamp, Clugny, Marmoutier, St. Ouen und St. Mansuy. Seine Residenz hielt er meist am Hofe des Königs Franz I. oder als dessen Gesandter an der römischen Curie. In Metz vertraten ihn die Weihbischöfe Konrad Payen O. Carm. (gest. 1529) und Eugnin de Rosières (gest. 1533). Als der Cardinal 1525 zum ersten Male nach Metz kam, fand er das Volk noch fanatisirt von den Predigten, welche der apostasirte Augustinermönch Johann Châtelain daselbst gehalten hatte (verbrannt 12. Januar 1525 zu Vic). Obwohl das Capitel sich energisch der Neuerung entgegensetzte, fand dieselbe theils durch einige Vornehme in der Stadt, besonders Robert de Heu, theils durch den Condottiere Wilhelm von Fürstenberg, in dessen Begleitung sich Wilhelm Farel (s. d. Art.) befand, größere Ausbreitung. Kaiser Karl V., welcher 1541, 1544 und 1546 die Reichsstadt besuchte, bewirkte eine Magistratsverordnung, durch welche die Bewegung etwas zurückgedrängt wurde. Der Prädicant Watrin Dubois mußte die Stadt verlassen. Nachdem der Cardinal schon 1529 seinen Neffen 84. Nicolaus von Lothringen, einen Sohn des Herzogs Anton, zum Coadjutor ernannt hatte, übergab er demselben 1543—1548 das Bisthum Metz und 1544 auch das Bisthum Verdun. Nicolaus aber resignirte auf beide Pfründen (als Graf von Vaudemont trat er 1549 in den Ehestand), worauf der Cardinal die Administration von Metz wieder übernahm (1548—1550) und zum Coadjutor seinen Neffen 85. Cardinal Karl I. von Guise, genannt Cardinal von Lothringen (1550—1551 und 1555; s. d. Art.), bestellte. Dieser aber, welcher sein Erzbisthum Reims beibehalten hatte, übertrug mit Vorbehalt der weltlichen Administration und des Regresses das Bisthum an 86. Cardinal Robert II. von Lenoncourt (1551—1555), Bischof von Rieti, Embrun, Arles, Toulouse, Châlons und Auxerre. Robert verbündete sich mit den Brüdern Robert und Kaspar de Heu und ermöglichte auf diese Weise, daß König Heinrich II. von Frankreich, dem die deutschen Protestanten für die zugesagte Hilfe gegen den Kaiser schon länger die lothringischen Bischofsstädte versprochen hatten, am 18. April 1552 wirklich seinen Einzug in Metz halten konnte. Der König nöthigte die widerstrebende Bürgerschaft zum Treueide und setzte als „Vicarius des Heiligen Römischen Reiches" einen königlichen Gouverneur ein. Als Karl V. nun gegen die Stadt zog, zerstörte der Herzog von Guise zur bessern Vertheidigung die vor Metz gelegenen Klöster und Kirchen, um sie später innerhalb der Mauern wieder zu errichten (St. Clemens, St. Arnulf u. s. w.). Der Kaiser mußte unverrichteter Dinge abziehen; jetzt wurden auch die bestätigten alten Rechte der Stadt verletzt; seit 1553 setzte der König selbst die Meisterschöffen ein. Bischof Robert, beim Volke bereits tief verhaßt, suchte die bischöfliche Hoheit in der Stadt wieder zur Geltung zu bringen und fiel nun auch beim Könige in Ungnade. Er entsagte jetzt dem Bisthume 1555; Cardinal Karl von Lothringen nahm den Bisthumstitel wieder an und bestellte 87. Franz de Beaucaire de Péguillon (1555—1568) unter denselben Bedingungen, wie seinen Vorgänger, zum Bischofe. Im Verein mit dem Bischofe trat Cardinal Karl alle obrigkeitlichen Rechte, welche Bisthum und Bischof in der Stadt Metz und ihrem Gebiete besaßen, an die französische Krone ab. Capitel und Magistrat mußten ihre Einwilligung dazu geben. Der Friede von Cateau-Cambrésis (1559) bestätigte sodann dem König von Frankreich die Schirmvogtei (Advocatie) über seine „Bundesgenossen" der Gebiete von Metz, Toul und Verdun, ohne damit die bisherige Reichsangehörigkeit und Reichsstandschaft der drei Bisthümer zu ändern. Bischof Franz, welcher am Concil von Trient Theil genommen hatte, kam 1564 in seine Diöcese, in welcher inzwischen die Häresie, unterstützt durch den Gouverneur Vieilleville, große Fortschritte gemacht hatte. Als nun das Capitel ihn zur Residenz aufforderte, resignirte er 1568 (gest. 1591) und übergab mit Zustimmung des Administrators Karl von Lothringen das Bisthum an 88. Ludwig II. von Lothringen, Cardinal von Guise (1568—1578), Erzbischof von Sens. Auch dieser kam erst 1571 nach Metz; inzwischen ließ aber der Administrator Karl durch Bischof Pseaulme von Verdun eine Diö-

cesanvisitation vornehmen und mehrere Frauenklöster reformiren. Von König Karl IX. wurden einige gegen die protestantische Religionsübung in Metz gerichtete Verordnungen erwirkt. Nachdem bisher schon viele Kirchengüter an Lothringen gekommen waren, wurden jetzt auch 1571 die bischöflichen Salinen den Herzogen von Lothringen und 1573 St. Nabor und Homburg dem Hause Guise als Lehen übertragen; die Domherren, welche sich stets auf die deutschen Concordate beriefen, gaben erst 1576 zu der letzten Veräußerung, sowie zur Verpfändung der Castellanei Habudingen (eingelöst 1619) ihre Zustimmung. Die beiden Cardinäle ernannten mit päpstlicher Genehmigung 1573 zum Coadjutor den erst 1567 geborenen Sohn des Herzogs von Lothringen, 89. Karl II. von Lothringen, der 1578—1607 das Bisthum inne hatte. Ludwigs Generalvicar und Weihbischof Anton Fournier (gest. 1610) und Bischof Bousmard von Verdun (gest. 1584) behielten die geistliche Leitung der Diöcese, während die weltliche Administration im Namen des Bischofs von Bousmard und im Namen des Capitels vom Dompräcentor J. Anetz bis 1585 geführt wurde. Bischof Karl wurde 1589 Cardinal, 1591 päpstlicher Legat und 1592 auch Bischof von Straßburg, 1602 Primas der Collegiatkirche zu Nanzig, womit die Abteien St. Martin in campis und Gorze vereinigt wurden. Zu Pont-à-Mousson stiftete er ein Seminar für 12 Cleriker, förderte die Niederlassungen der Minimen und Kapuziner zu Metz, veranstaltete 1605 eine Diöcesansynode und wirkte auch sonst verdienstlich. Leider widersetzte sich das Capitel der vom Papste befohlenen Visitation und der Veröffentlichung der Diöcesanstatuten. König Heinrich IV. gewährte 1592 und 1597 den Protestanten in Metz freie Religionsübung, die sie bis zur Aufhebung des Edicts von Nantes (1685) genossen. Als Karl nach langem Leiden am 24. November 1607 gestorben war, wählte das Capitel den illegitimen Sohn des Königs, Heinrich von Bourbon. Der Papst gab ihm aber wegen seiner Jugend nur eine Coadjutorie- und Acceßbulle und übertrug die Administration dem von den Canonikern postulirten 90. Annas d'Escars, Cardinal von Givry O. S. B. (1608—1612). Dieser nahm 1609 seinen Wohnsitz in der Diöcese, hielt im folgenden Jahre eine Synode und führte das römische Brevier ein. Als er schon 1612 zu Vic starb, folgte trotz der Minderjährigkeit der Coadjutor 91. Henrich III. von Bourbon, Marquis de Verneuil (1612—1652). Im J. 1621 übernahm dieser die Administration des Bisthums, während seine Suffragane Nicol. Coëffeteau O. Pr. (s. d. Art.), dann Stephan Puget, später Bischof von Marseille, und Martin Meurisse O. Min. die Diöcese musterhaft leiteten. Fast alle alten Klöster wurden reformirt; die Benedictinerabteien traten der Congregation von St. Vannes bei (s. d. Art. Benedictinerorden II, 348), die Augustinerabtei St. Petersberg der Congregation von Unserm Heilande (s. d. Art. Canonici regulares II, 1834). Neue Klöster entstanden, so der Benedictiner zu Ste. Barbe vor der Stadt, der Carmeliten in Metz, der Minimen zu Dieuze, Nomeny und Bassing, der Kapuziner zu Vic, Diedenhofen, Saarburg und Bitsch, Jesuitencollegien zu Metz (1622) und Buckenheim; ebenso verbreiteten sich Frauenorden und weibliche Congregationen, wie die vom sel. Petrus Fourier gestifteten Canonissen U. L. Frau (s. d. Art. IV, 1936) zu Metz, Nomeny, Buckenheim, Dieuze; Carmelitessen, Franciscanerinnen, Ursulinen, Visitantinnen zu Metz, Dominicanerinnen zu Vic, Clarissen zu Diedenhofen, Benedictinerinnen zu Montigny. Während des 30jährigen Krieges litt Metz weniger, als die schwer heimgesuchten, zum Theil ganz verwüsteten lothringischen Diöcesangebiete, deren der hl. Vincenz von Paul sich annahm. Durch ein Edict Ludwigs XIII. wurde in Metz ein königlicher Gerichtshof (Parlament) eingesetzt und damit der letzte Rest der Autonomie der frühern Reichsstadt beseitigt. Durch den westfälischen Frieden kam Metz 1648 definitiv an Frankreich, zugleich auch das Hochstift, obwohl dessen Bischöfe bis zur französischen Revolution noch den Titel Fürsten des Heiligen Römischen Reiches weiterführten.

V. Französische Herrschaft. Heinrich von Bourbon, der nie die Weihen empfangen hatte, entsagte 1652 dem Bisthume, 1669 seinen übrigen Pfründen und starb als Herzog und Pair von Frankreich 1682. Nach seiner Resignation erfolgte eine 16jährige Sedisvacanz, da Ludwig XIV. die Besetzung der drei lothringischen Bisthümer für sich beanspruchte, während Rom an der durch die deutschen Concordate stipulirten freien Capitelswahl festhielt. Der Papst verweigerte darum den vom Könige ernannten und vom Capitel nachträglich postulirten Bischöfen, Cardinal Julius Mazarin (1653—1658), Franz Egon von Fürstenberg (1658—1663), später Fürstbischof von Straßburg, und dessen Bruder Wilhelm Egon von Fürstenberg (1663—1668; s. d. Artt.), die Confirmationsbullen. Der tüchtige Weihbischof Petrus Bedacier O. S. B. und der Capitelsvicar Claudius de Bruillard de Coursan leiteten unterdessen die Diöcesanverwaltung. In dieser Zeit weilte der berühmte Kanzelredner J. B. Bossuet (s. d. Art.) als Domherr und Archidiacon in Metz und hielt seine Controversen mit dem Prediger der Protestanten Paul Ferry. Endlich verlieh Alexander VII. dem Könige 1664 als Indult auf Lebenszeit die Ernennung für die lothringischen Bisthümer, Clemens IX. dehnte 1668 dieses Indult auch auf die folgenden Könige aus. Gemäß dieses Privilegiums ernannte Ludwig XIV. 92. Georg II. d'Aubusson de la Feuillade (1668—1697), bisher Erzbischof von Embrun. Georg, der den Titel eines Erzbischofs beibehielt, führte geordnete Verhältnisse herbei, übergab ein neugestiftetes Krankenhaus den barmherzigen Brüdern, errichtete zu Metz ein Seminar und dotirte das zu Pont-à-Mousson bestehende.

Er starb als Senior des französischen Episcopates und hatte als Nachfolger 93. Heinrich Karl du Cambout, Herzog von Coislin (1697—1732), seit 1710 Akademiker, 1711 Pair von Frankreich und Almosenier des Königs. Dieser zeichnete sich in schweren Zeiten durch seine große Freigebigkeit aus, baute, um die Bürgerschaft von der Einquartierungslast zu befreien, die nach ihm benannte Kaserne, hielt 1699 eine Synode und gab 1713 ein neues Rituale heraus. Seine berühmte Bibliothek vermachte er der Abtei St. Germain-des-Prés (die aus dem Brande 1793 geretteten Theile befinden sich jetzt in der Pariser Nationalbibliothek). Leider stellte sowohl er wie sein Nachfolger 94. Claudius de Rouvroy Graf von St. Simon (1733 bis 1760), vorher Bischof von Noyon, sich in den jansenistischen Wirren auf Seite der Appellanten; ein von Claudius erlassener Hirtenbrief wurde in Rom censurirt. Dessen Wohlthätigkeit wird gerühmt; bei der Hungersnoth 1753 schenkte er den Armen 30000 Livres. Er gründete unter dem Titel Maison de charité pour les prêtres in Metz das nach ihm genannte Priesterseminar, dessen Leitung die Lazaristen übernahmen. Unter ihm wurde auch das Chorherrenstift St. Ludwig in Metz eingerichtet (1736—1761). Der letzte Fürstbischof, 95. Ludwig Joseph von Montmorency-Laval (1761 bis 1802), vorher Bischof von Orléans (1753) und Condom (1757), seit 1784 Cardinal, führte 1778 ein neues Brevier an Stelle des römischen ein, das bis 1858 im Gebrauche blieb. Aus den Abteien St. Maria und St. Peter in Metz bildete er 1761 ein weltliches Canonissenstift zum hl. Ludwig. Beim Ausbruche der Revolution flüchtete der Cardinal in's Ausland; die eidverweigernden Priester wurden schwer verfolgt, manche getödtet. Selbst der „constitutionelle Bischof des Moseldepartements", Nicolaus Francin, mußte 1793 in's Gefängniß wandern; der Dom wurde zum Tempel der Vernunft entweiht, die Kirchengüter confiscirt, Kirchen und Klöster geplündert und zu Spottpreisen verkauft.

Bei seinem Untergange hatte das Bisthum im Wesentlichen noch den Umfang des alten Gebietes der Mediomatriker. Die Reformation hatte zwar manche Gemeinden in den östlichen Landcapiteln Buckenheim, St. Arnuald, Hornbach und Neumünster an sich gezogen, doch wurde im 17. Jahrhundert in vielen die katholische Religionsübung wieder hergestellt, und in den Theilen, die zum Gebiete der Pfalz, nach Nassau, Salm u. s. f. gehörten, ein Simultaneum gebildet. Die Diöcese war in vier Archidiaconate getheilt: Archidiaconat Metz mit dem Archipresbyterate Metz, 2 Landcapiteln und 57 Pfarreien; Archidiaconat Marsal mit 8 Landcapiteln und 247 Pfarreien; Archidiaconat Vic mit 5 Capiteln und 110 Pfarreien, und Archidiaconat Saarburg mit 6 Capiteln und 176 Pfarreien. — Das Domcapitel zum hl. Stephan hatte 5 Dignitäten (Primicerius oder Propst, Decan, Präcentor, Kanzler und Thesaurar), 4 *Personate* (die 4 Archidiaconen) und seit Abschaffung des Circators (1601) 3 Officien (Scholasticus, Custos und Almosenier). Die Zahl der Präbenden wurde 1384 vom Avignoneser Clemens VII. auf 40 reducirt. Ludwig XVI. gab den Capitularen 1777 die Adelswürde und das Recht, ein Pectorale zu tragen. Neben dem Domcapitel hatte Stadt und Diöcese 1792 noch 11 Collegiatstifte, 3 Regulärcapitel O. S. Aug., 9 Abteien der Benedictiner, 4 Abteien der Cistercienser und 3 Abteien der Prämonstratenser. — In politischer Beziehung stand das Diöcesangebiet zum Theile (Stadt und Fürstenthum Metz und Französisch-Luxemburg) unter dem königlichen Parlamente zu Metz; im Uebrigen gehörte es zu den Herzogthümern Lothringen und Bar (seit 1766 französisch), zu Luxemburg, Pfalz-Zweibrücken und Nassau, zu den Reichsgrafschaften Dagsburg, Kriechingen, Salm und anderen Reichsterritorien. In kirchlicher Hinsicht unterstand Metz von den ältesten Zeiten bis zum Jahre 1801 der Metropole Trier.

VI. Neueste Zeit. Mit Abschluß des Concordates 1801 wurde Metz wieder als Bisthum hergestellt und der Metropole Besançon untergeordnet. Nach der neuen Circumscription mußte es bedeutende Theile seines Gebietes an Trier, Mainz, Straßburg und Nanzig abgeben, erhielt dagegen andere Gebiete der Nachbardiöcesen und umfaßte die Departements der Mosel, der Wälder (ehemaliges Herzogthum Luxemburg) und der Ardennen. In Folge der Vereinbarung des Königs Ludwig XVIII. mit Rom (1817—1821) wurde es auf das 1815 neu abgegrenzte Moseldepartement, ungefähr ein Drittel der vorhergehenden Ausdehnung, beschränkt. Bei Ausführung des Concordates erging auch an den letzten Fürstbischof von Metz, Cardinal Montmorency, die Aufforderung, sein Bisthum in die Hände des Papstes zurückzugeben. Er protestirte dagegen und blieb bis zu seinem Tode (1808 zu Altona) in der Opposition, wurde aber durch päpstliche Machtvollkommenheit entsetzt; als erster Bischof der neuen Diöcese (in der alten Reihe der 96.) wurde Peter Franz Bienaimé (1802—1806) ernannt. Dieser nahm thatkräftig die Organisation des Bisthums, insbesondere die Regelung der Pfarrverhältnisse, in die Hand. Es folgte 97. Andreas Joseph Jauffret (1806—1823), ein tüchtiger Prediger. Als Großalmosenier des Kaisers nahm er vielfach Antheil an den kirchenpolitischen Verhandlungen zwischen Kaiser und Papst. Napoleon wollte ihn 1811 auf das Erzbisthum Aix befördern und ernannte für Metz schon einen neuen Bischof Laurent. Da aber Pius VII., solange er in Napoleons Gefangenschaft war, allen ernannten Bischöfen die Institution verweigert hatte, mußte Jauffret nach Napoleons Sturz wieder nach Metz zurückkehren. In Metz gründete er 1807 die Congregation der Schwestern der hl. Christiana für Jugendunterricht, ebenso zu Forbach die Congregation vom hl. Andreas, förderte das Institut der Schwestern von der göttlichen Mutterschaft Mariä

für Kranken- und Armenpflege, besorgte 1820 eine neue Ausgabe der Diöcesanstatuten und erweiterte die Diöcesanseminarien. 98. Jacob Franz Besson (1824—1842), ein frommer Greis, gab 1827 ein neues Diöcesanproprium zum Brevier des Cardinals Montmorency, vereinigte das kleine Seminar mit dem Priesterseminar, gründete 1834 ein Haus für die Frauen zum guten Hirten und verband die Lehrschwestern von Fontenoy und Forbach zu einer neuen Congregation der Schwestern von der göttlichen Vorsehung zu Peltre. 99. Paul Georg Maria Du Pont des Loges (1843—1886), vorher Generalvicar von Orléans, geb. 1804 zu Rennes aus einer bretonischen Adelsfamilie, bewies in den Zeiten schwerer Prüfungen (Cholera 1849 und 1866, Krieg 1870—1871) eine heldenmüthige Aufopferung und gewährte unerschöpfliche geistige und materielle Hilfeleistung. Sein beträchtliches Privatvermögen widmete er ganz den Bildungsanstalten, wohlthätigen und kirchlichen Zwecken. Im J. 1845 legte er den Grundstein des Klosters der hl. Christiana, 1849 den des Waisenhauses St. Constantiä; auch der Neubau des Klosters vom guten Hirten verdankt ihm seine Entstehung (1856). Das 1854 vollendete Knabenseminar St. Aloysius zu Montigny bei Metz — ein herrliches Gebäude — betrachtete er selbst als die Krone seines Wirkens. Im J. 1853 brachte er barmherzige Schwestern zur Besorgung des Zuchthauses, ebenso Krankenschwestern von der Hoffnung nach Metz. Er förderte nach Kräften die Einführung der Redemtoristen zu Teterchen und der Jesuiten in der alten Abtei St. Clemens zu Metz, erlebte aber, daß diese beiden Anstalten nach der Vereinigung mit Deutschland (1871), welche auch eine neue Circumscription im Anschluß an die territorialen Umgestaltungen zur Folge hatte (1874), ein Opfer des sog. Culturkampfes wurden (1872—1873). Ebenso entstanden Niederlassungen der Schwestern vom heiligen Herzen zu Montigny und der Schulbrüder des ehrw. La Salle zu Beauregard bei Diedenhofen und anderwärts. Nachdem der ehrwürdige Bischof bereits 1854 und 1867 zu Rom gewesen, nahm er auch theil an dem allgemeinen Concil im Vatican 1870 bis zum Ausbruch des deutsch-französischen Krieges. Das Brevier des Cardinals von Montmorency ward 1858—1859 wieder durch das römische (mit einem Diöcesanproprium) ersetzt, die Diöcesanstatuten wurden 1869 neu herausgegeben. Bei dem segensreichen Wirken des Bischofs, der, wie einst der Regierung Ludwig Philipps und Napoleons III., so auch nach 1871 der deutschen gegenüber eine edle, freimüthige Unabhängigkeit zu wahren und dadurch die höchste Achtung Aller sich zu erwerben wußte, gestaltete sich sein 25jähriges Bischofsjubiläum 1868 zu einer enthusiastischen Ovation aller Stände. Nach seinem Tode (18. August 1886) folgte ihm sein früherer Generalvicar, seit 1881 Coadjutor und Weihbischof 100. Ludwig III. Fleck, geb. 8. Februar 1824 zu Niederbronn. Ad multos annos!

Auf Grund des Frankfurter Friedensschlusses (1871) wurde Metz von Pius IX. am 7. October 1874 von der Kirchenprovinz Besançon abgetrennt und dem apostolischen Stuhle unmittelbar unterstellt. In Folge der Veränderung der Landesgrenzen kamen die zum Moseldepartement gehörenden Theile, welche bei Frankreich blieben, an das Bisthum Nancy und Toul, während die deutsch gewordenen Kreise Château-Salins und Saarburg von Toul zu Metz gezogen wurden; somit entspricht die Diöcese dem reichsländischen Bezirke Lothringen. Auf 6222 qkm zählt sie gegen 490 000 Bewohner, darunter 440 000 Katholiken. Das Bisthum hat (1892) 50 Pfarreien erster und zweiter Klasse, 577 Succursalpfarreien, 3 Exposituren, 1 Annexkirche und 80 Filialen. Das Archidiaconat Metz hat 9 Archipresbyterate und 170 Pfarreien; das Archidiaconat Diedenhofen 6 Archipresbyterate und 121 Pfarreien; das Archidiaconat Saargemünd 8 Archipresbyterate und 146 Pfarreien; das Archidiaconat Saarburg und Château-Salins 10 Archipresbyterate und 190 Pfarreien. Die Archipresbyterate entsprechen der politischen Eintheilung nach Kantonen; der Pfarrer des Archipresbyterates ist zugleich Erzpriester des betreffenden Landcapitels. Weltpriester gibt es (1892) 790. Von Ordenspriestern sind nur mehr Franciscaner in Metz anwesend. Das Domcapitel besteht aus 8 Domherren und einer unbestimmten Zahl von Ehrencanonikern. Die zwei Generalvicare, die wirklichen Domherren und die Pfarrer erster und zweiter Klasse werden vom Bischofe im Einvernehmen mit der Regierung ernannt, während die Besetzung der Succursalen dem Bischofe allein zusteht.

Von männlichen Orden haben nur die Franciscaner und die Schulbrüder des ehrw. La Salle je ein Haus in Metz. Die Hauptanstalt der Schulbrüder in Beauregard bei Diedenhofen wurde 1873 aufgelöst und infolge dessen ihre Volksschulen weltlichen Lehrern übergeben. Von Fraueninstituten bestehen für Mädchenunterricht die Schwestern der hl. Christiana zu Metz, von der Vorsehung zu St. Johann von Basel und von der Vorsehung zu Peltre und die Schwestern der christlichen Lehre; für Krankenpflege und Armendienst Vincentinerinnen und Borromäerinnen, kleine Schwestern der Armen, Franciscanerinnen von der hl. Blandina, Schwestern von Niederbronn, von der Hoffnung, von der Erbarmung, vom guten Hirten und von der göttlichen Mutterschaft; endlich Visitantinnen, Damen vom heiligen Herzen und Carmelitessen zu Metz und Benedictinerinnen zu Oriocourt bei Delme. Am Priesterseminar St. Simon zu Metz besteht ein vollständiges philosophisches und theologisches Lehrinstitut; ein Knabenseminar (bischöfliches Gymnasium) befindet sich zu Montigny, ein bischöfliches Institut zu Bitsch, ein bischöfliches Convict für die Schüler des staatlichen Lyceums zu Metz; die Domschule St. Arnulf in Metz steht unter geistlicher Leitung.

VII. Synoden. Auf einer Reichssynode 590 wurden Erzbischof Aegidius von Reims wegen Hochverrathes abgesetzt und die Prinzessinnen Chrodichilde und Basina, Nonnen zu Poitiers, vom Kirchenbanne gelöst. Unter Chrodegang wurden 753 auf einer Synode 8 Capitel über Disciplin und canonisches Leben erlassen. Erzbischof Drogo leitete 835 die Reichssynoden zu Diedenhofen und Metz, auf denen Kaiser Ludwig feierlich restituirt wurde, und 844 die zu Jeutz. Eine Synode zu Metz 859 bezweckte die Aussöhnung zwischen verschiedenen karolingischen Königen. Eine unter den Erzbischöfen von Trier und Köln 863 zu Metz gehaltene Synode löste die Ehe zwischen Lothar II. und Theutberga; Nicolaus I. verwarf diesen Beschluß. In einer Reichsversammlung 869 wurde Karl der Kahle als Nachfolger im Reiche Lothars II. durch Hincmar von Reims gekrönt. In der Abtei St. Arnulf fand 888 unter Erzbischof Ratbod von Trier eine Provinzialsynode statt, welche 13 Canones gegen Uebergriffe der Laienpatrone und andere Mißbräuche erließ. — Von Diöcesansynoden sind zu erwähnen die 1605, 1610 und 1699 gehaltenen. Gegenwärtig findet alljährlich unter dem Vorsitze des Bischofs eine Diöcesansynode statt, an welcher die Domherren, die Mitglieder des geistlichen Rathes und sämmtliche Erzpriester oder als Stellvertreter derselben die Definitoren der Landcapitel theilnehmen.

VIII. Literatur. A. Calmet, Histoire de Lorraine, nouv. éd., 7 vols., Nancy 1745 à 1757; Le Cointe, Annales ecclesiastici Francorum, 8 voll., Par. 1665—1683; M. Meurisse, Hist. des évêques de l'église de Metz, Metz 1634; François et Nic. Tabouillot, Histoire de Metz, 6 vols., Metz 1769—1790; Gallia christ. XIII, 2. ed., Par. 1874, 677 sqq.; Clouet, Hist. ecclés. de la province de Trèves, Verdun 1844 à 1851; Fr. Chaussier, Les évêques de Metz du 10e au 13e siècle, in der Revue ecclés. de Metz, 1890—1892. [Fritsch.]

Meulen, van der, s. Molanus, Johannes.

Mexico, südlichster Staat in Nordamerika, in kirchengeschichtlicher Beziehung. Bei der großartigen Völkerwanderung, welche in Mittelamerika vom 6.—13. Jahrhundert von Norden nach Süden stattgefunden, setzten sich zuletzt die Azteken in der heutigen Bundesrepublik Mexico fest. Sie unterwarfen sich nach und nach alle benachbarten Stämme, dehnten die Grenzen ihres Reiches bis an beide Oceane aus und gründeten 1335 die Hauptstadt Tenochtitlan oder Mexico. Die Azteken besaßen nicht geringe Cultur, kannten die Schreibkunst und die Malerei, brachten bewunderungswürdige Kunstwerke hervor und hatten einen vollkommenern Kalender als die Griechen; sie übten aber auch einen blutig-schauderhaften Götzendienst (vgl. Lord Kingsborough, Mexican Antiquities, 9 vols., Lond. 1831—1848, und Alex. Lenoir, Parallèle des anc. monuments mexicains avec ceux de l'Egypte, de l'Inde et du reste de l'anc. monde, in dem Sammelwerk Antiquités mexicaines I, Paris 1834, und darin die Aufschlüsse über die alte mexicanische Mythologie, welche seltsame Anklänge theils an phönicischen, theils an indo-ägyptischen Cultus enthält). Hernando Cortez war es dann, der 1519 Spaniens Flagge und auch das Kreuz hier aufpflanzte. Denn kaum hatte er das große und schöne Reich für Spanien erobert, so ließ er sich die Ausbreitung des Christenthums unter den Mexicanern angelegen sein. Auf die ersten Missionare, die Franciscaner (seit 1522; über die erste Christianisirung s. d. Art. Amerika I, 720 f., und über die Frage, ob der heilige Apostel Thomas in Mexico gewesen, vgl. bes. Bamberger Past.-Bl. 1882, Nr. 6), folgten die Dominicaner (1526), dann die Merciarier und seit 1533 die Augustiner. Als 1572 auch die Jesuiten hinkamen, waren die meisten Eingeborenen, wenigstens in den von den Colonisten bewohnten Landstrecken, getauft, und die reichlich gesegnete Thätigkeit der Gesellschaft erstreckte sich in diesen Gegenden mehr auf Unterricht und Krankenpflege. In den anderen, von den Spaniern damals noch nicht beherrschten Gebieten des nördlichen Mexico dagegen, wie auch in Californien und Neu-Mexico, wohin noch keine Missionare gekommen, entfalteten die Jesuiten eine bewunderungswürdige Missionsthätigkeit. Um das Jahr 1600 waren schon prachtvolle Kirchen, Klöster, Waisenhäuser u. s. w. gebaut und das ganze Vicekönigreich in sieben Diöcesen eingetheilt: Mexico (errichtet 1527, Metropole 1546), Puebla oder Tlaxcala (1519), Oajaca oder Antequera (1535), Michoacan (1536), Chiapas (1538), Guadalaxara (1548), Yucatan (1561); dazu kam 1620 noch Durango. Die Ordensgeistlichen waren um diese Zeit schon sehr zahlreich, und sie waren es auch, welche unter dem Schutze der meist aus ihrer Mitte hervorgegangenen Bischöfe sich der von einzelnen Spaniern schwer bedrückten und als Leibeigene behandelten Indianer annahmen. So hatte es schon der erste Bischof von Tlaxcala, Julius Garces O. Pr., sich zum Grundsatze gemacht, den Indianern zuerst Vater und Beschützer und dann erst Missionar und Bischof zu sein, und seinem Beispiele folgten die meisten Missionare und Bischöfe. Er war es auch, der im Verein mit Las Casas, Ribeira da Sahagun, Toribia und Anderen bei Kaiser Karl V. als dem König von Spanien einen für die Freiheit der Indianer günstigen Entscheid erwirkte. Auch Papst Paul III. erklärte die Indianer, welche von den ersten Eroberern als unvernünftiges Volk (gente sin razon) dargestellt worden, für vernünftige Geschöpfe und befahl, sie als solche zu behandeln (vgl. Lorenzana, Concil. Mexic. in der Einleitung, und Die kathol. Kirche in den Vereinigten Staaten N.-A., Regensburg 1864, 498 f.). Dieß bewirkte, daß sich in Mexico, wie in dem andern vormals spanischen Amerika, bis heute eine zahlreiche indianische Bevölkerung erhalten hat, welche durchgängig, bis zum Auftreten der Freimaurerei

daselbst, ja trotz derselben, im Allgemeinen der katholischen Kirche treu anhängt, und aus welcher stets der größte Theil der Geistlichkeit herangebildet werden konnte und kann. Die Kirche selbst befand sich hier bis gegen Ende des 18. Jahrhunderts in einer günstigen Lage. Die erste Wunde wurde ihr geschlagen durch die Aufhebung des Jesuitenordens. Alle Jesuiten mußten 1767, zum größten Nachtheile des Landes, dasselbe verlassen. Eine schwerere Wunde wurde der Kirche beigebracht durch die falsche Philosophie und Aufklärung, welche damals vom Mutterlande aus in die alten Colonien eingeschmuggelt wurden. Spanien mußte es aber bald selbst büßen; denn dadurch hatte es seine bisher fast hermetisch verschlossenen Colonien (vgl. Histor.-polit. Blätter LII, 1863, 949 ff.) nicht bloß dem Unglauben, sondern auch der politischen Agitation der amerikanischen, englischen und französischen Freimaurerei eröffnet. Mehr durch diese politische Agitation als durch das Ausstreuen des Unglaubens wurden die Indianer in unsägliches Elend gestürzt (vgl. W. Menzel, Gesch. der neuesten Zeit, Stuttg. 1860, 313 f.). Sie zeigten übrigens schon bei dem ersten Aufstande gegen das Mutterland, wie sehr sie im Christenthum befestigt waren, gerade so, wie sie es noch heute an den Tag legen, trotz so langer Mißregierung ihrer freimaurerischen Präsidenten.

Nachdem im J. 1821 die förmliche Losreißung vom Mutterlande erfolgt, constituirte sich Mexico 1823 als Föderativ-Republik. Dieß war das Werk der mächtigen republikanischen Partei, welche sich Yorkinos oder Föderalisten nannte, gegenüber den Escoseses oder Centralisten (nach dem doppelten hier eingeführten Ritus der Freimaurerei, dem Yorker und dem schottischen, benannt). Die Herrschaft dieser Parteien, von denen immer die eine die andere von der Regierung zu verdrängen suchte, war nichts weniger als heilsam für Mexico, brachte namentlich die Kirche in Verachtung, begünstigte die Demoralisation und nivellirte vollends alle Standes- und Racenunterschiede (W. Menzel a. a. O. 317). Die Geistlichkeit, die hohe voran, war aus gutem Grunde immer auf Seite des Escoseses und opferte wohl 20 Millionen Dollars für ihre politischen Bestrebungen. Die Folge war, daß die Yorkinos, sobald sie an's Ruder kamen, die Geistlichkeit zuerst brandschatzten und ihr zuletzt den ganzen Besitz wegnahmen. Uebrigens kümmerten sich beide um die Herrschaft streitenden Parteien weniger um die Kirche als um das Kirchengut. Als eine constitutionelle Acte 1824 bestimmte, daß die katholische Religion die einzig geduldete in der Föderation sei, glaubte man, für die Kirche sei nun vollkommene Ruhe und Sicherheit eingetreten, um so mehr, als Präsident Victoria am 30. October 1824 ein officielles Schreiben nach Rom sandte, welches Leo XII. am 30. Juli 1825 freundlich beantwortete (Gams, Gesch. der Kirche Christi im 19. Jahrhundert, Innsbruck 1856, III, 681). Allein in den folgenden Jahren mußte die Kirche um so mehr leiden, weil die Geistlichkeit, namentlich die Bischöfe, so zusammengeschmolzen waren, daß sie unmöglich genügen konnten. Da infolge dessen nicht bloß die bischöflichen Functionen unterblieben, sondern auch jedes geregelte kirchliche Leben unterbrochen war, entstand in allen Schichten der Gesellschaft große Unzufriedenheit. Die der Kirche so feindlich gesinnten Yorkinos sahen sich zuletzt gezwungen, der Regierung zu gestatten, daß sie mit Gregor XVI. eine Convention schloß zum Zwecke der Besetzung der erledigten Bisthümer. Als diese Convention 16. Mai 1831 als Staatsgesetz publicirt wurde, erlitt sie von doppelter Seite Angriffe. Die Unkirchlichen im Lande beschuldigten die Regierung knechtischer Nachgiebigkeit, weil sie nicht auf ausdrücklicher Anerkennung der Republik und ihres Nationalpatronats bestanden habe. Spanien hingegen, welches sein Recht auf Mexico auch in kirchlicher Hinsicht immer noch geltend machte (Spanien erkannte die Republik Mexico erst am 24. September 1836 an), sah diese Convention ungern, weil sie seine Patronatsrechte beeinträchtige, gab sich aber zuletzt zufrieden (Neueste Gesch. der Kirche, Augsb. 1844, II, 824 f.; Hergenröther, Spaniens Verhandlungen u. s. w., im Archiv für kathol. Kirchenrecht, herausg. v. Freih. v. Moy de Sons und Vering, XII, 1864; N. F. VI, 56 ff.). Gregor XVI. bestellte auch 1831 für die Regularen, welche als Verwalter von Pfarreien von der klösterlichen Zucht abgewichen waren, einen apostolischen Visitator in der Person des Bischofs Franz Paul Vasquez von Puebla (Tlaxcala); allein die Yorkinos, seit 1833 mit dem Präsidenten Santa Anna wieder am Ruder, ließen es zu keiner Reform kommen. Eifersüchtig auf den Einfluß des Clerus, hoben sie sofort alle Klöster auf, säcularisirten die Missionen, confiscirten ihr Eigenthum für den Staat, beraubten so die Indianer aller Bildungsmittel und kündigten sogar dem Papst den Gehorsam auf. Alles dieß konnten sie jedoch nur auf Umwegen erreichen, weil die Anhänglichkeit des Volkes an seine Kirche und den heiligen Stuhl zu tiefgehend war. Der nächste Präsident, Herrera (seit 1848), drang zur Ordnung der kirchlichen Angelegenheiten auf die Errichtung einer Nuntiatur für Mexico, welche schon Gregor XVI. beabsichtigt hatte, und welche auch 1851 unter Präsident Arista erfolgte. Als jedoch dieser Präsident 1852 Unterhandlungen über den Abschluß eines Concordates einleitete, wurde er gestürzt und Santa Anna abermals Präsident. Dieser begann nun die Kirche noch mehr zu verfolgen als früher, und der Papst klagte darüber in der Allocution vom 15. December 1856. Ebenso mußte Pius IX. in der Allocution vom 30. September 1861 klagen, daß die Regierung die Kirchen geplündert, Grausamkeiten gegen Ordenspersonen verübt, die Bischöfe willkürlich verbannt (sie waren meist nach Rom geflohen) und die ungerechtesten, vom Haß gegen die Religion angefüllten Gesetze erlassen habe (Archiv für kathol. Kirchenrecht VII, 1862; N. F.

I, 117). In der weitern Allocution vom 16. März 1863 konnte zwar die so nothwendige Vermehrung der Bisthümer publicirt, aber noch kein erfreuliches Bild von den kirchlichen Zuständen Mexico's entworfen werden (Archiv für kathol. Kirchenrecht IX, 1863; N. F. III, 433 ff.). Als etwa ein Jahr später das mexicanische Volk dem edlen Erzherzog Maximilian von Oesterreich als seinem Kaiser zujubelte, schienen bessere Tage für die Kirche wie für den Staat anbrechen zu wollen; leider ward dieß durch das beklagenswerthe Ende dieses heldenmüthigen Kaisers vereitelt. Mit der alten bürgerlichen Misère zog auch die alte kirchliche Wirthschaft wieder in Mexico ein, und es ist bis heute noch nicht viel besser geworden. (Vgl. besonders noch Katholische Missionen, Freiburg 1875, 107 f. 194 f.; 1889, 22 f.)

Die heutige kirchliche Eintheilung ergibt sich aus nachstehender Tabelle, zu der nur zu bemerken ist, daß außer den oben genannten ersten Bisthümern im vorigen Jahrhundert noch errichtet wurden: Linares (1777) und Sonora (1779). Als 1863 aus der einen Kirchenprovinz drei gebildet wurden, sind dann neu errichtet worden die sieben Diöcesen: Tulancingo, Queretaro, Vera Cruz, Chilapa, Zamora, Leon, Zacatecas. Später wurden noch errichtet: Ciudad Victoria oder Taumalipas (1870) und Tabasco (1880).

	Areal in qkm.	Bevölkerung.	Pfarreien.
Kirchenprovinz Mexico . . .	584 998	4 649 421	774
Erzbisthum Mexico	21 460	710 579	142
Bisthum Antequera	70 546	741 274	128
„ Chiapas	73 000	262 029	32
„ Chilapa	59 231	353 193	63
„ Ciudad Victoria . .	76 000	140 137	37
„ Merida oder Yucatan	127 000	392 728	70
„ Tabasco	30 000	110 000	14
„ Tlaxcala	36 902	922 944	160
„ Tulancingo	18 039	434 096	64
„ Vera Cruz od. Jalapa	62 820	582 441	64
Kirchenprovinz Guadalaxara	1 934 996	2 733 282	268
Erzbisthum Guadalaxara . .	c. 80 771	802 500	112
Bisthum Colima	c. 37 004	72 591	
„ Durango	341 437	422 103	43
„ Linares	218 600	346 326	36
„ Sinaloa	93 730	201 918	?
„ Sonora	200 845	143 924	55
„ Zacatecas	c. 70 000	c. 450 000	22
Kirchenprovinz Michoacan .	160 025	2 471 957	171
Erzbisthum Michoacan . . .	c. 30 000	384 108	58
Bisthum Leon	32 500	968 113	22
„ San Luis Potosi . .	67 325	516 486	33
„ Queretaro	10 200	203 250	22
„ Zamora	c. 30 000	c. 400 000	36
zus. in den 22 Diöcesen Mexico's:	2 670 019	9 854 660	1213

Dazu kommt noch das apostolische Vicariat Nieder-Californien, errichtet durch Breve Quod Catholici nominis bonum vom 20. Januar 1874, das auf 155 200 qkm 30 198 Seelen zählt. Nieder-Californien stand seit 1840 unter dem Bischof von San Diego und kam 1852 infolge der Abtretung Ober-Californiens an die Vereinigten Staaten unter den Erzbischof von Mexico, bis es selbständiges Vicariat wurde. Weiter finden sich in der Republik Mexico sieben unter der Propaganda stehende Missionscollegien der Franciscaner-Observanten. Es sind dieß innerhalb der betreffenden Diöcesen Missionsmittelpunkte für die etwa 100 000 eingeborenen, kaum zur Hälfte getauften Waldbewohner (vgl. Missions cathol. 1891, 493). Außer der bereits angeführten Literatur ist noch zu vergleichen: A. de Alcedo, Diccionario geogr.-hist. de las Indias Occid. ó América, 5 voll., Madrid 1786—1789; Lorenzana, Hist. de Nueva España, escrita por su esclarecido conquistador H. Cortes, aumentada con otros documentos y notas, México 1770; A. de Humboldt, Essai politique sur le royaume de la Nouvelle-Espagne, 4 vols., Paris 1827; Prescott, Hist. of the Conquest of Mexico, 3 vols., Paris 1844, auch deutsch Leipzig 1845, 2 Bde.; Moroni, Dizionario di erudiz. storico-eccles. XLIV, 289 sgg., Ven. 1847; LXVIII, 175 sg., Ven. 1854; Balluffi, L'America un tempo spagniola, Ancona 1843, aus dem Italienischen, I, 1. Hälfte, Wien 1848; Brasseur de Bourbourg, Hist. des nations civilisées du Mexique et de l'Amérique centrale, 4 vols., Paris 1858; E. K. H. Freiherr v. Richthofen (preußischer Gesandter in Mexico), Die äußeren und inneren politischen Zustände der Republik Mexico, Berlin 1859; J. W. M. Marshall, Die christl. Missionen, aus dem Engl., Mainz 1863, III, 183 ff.; Clem. de Jesu Munguia (Bischof von Michoacan), Defensa ecles. en el Obispado de Michoacan desde fines del 1855 á 1858 ó sea Coleccion de representaciones y protestas, 2 voll., México 1858; Ch. Calvo, Annales hist. de la révolution de l'Amérique latine, 3 vols., Paris 1864; G. Ferry, Les révolutions du Mexique, Paris 1864; Louis G. de Vidal y Rivas, Biographie du général Santa Anna, Paris 1863; Cuadro geogr., estadíst., descript. é histór. de los Estados unidos Mexicanos por A Garcia Cubas, México 1884; Carta gen. de la Rep. Mexicana, Guadalaxara 1885; O. Werner S. J., Kath. Kirchen-Atlas, Freiburg i. B. 1888, 72—74. [Neher.]

Meyer (Villicus), Adam, O. S. B., auch Adam von St. Wendelin und Adam von Exwilre genannt, Abt und Kloster-Reformator, legte um 1430 im Stifte von St. Matthias bei Trier das Ordensgewand des hl. Benedict an. In ihm erzog diese Abtei einen der bedeutendsten Restauratoren des deutschen Klosterwesens im 15. Jahrhundert. Im September 1454 ward Meyer Abt des unter seiner Mitwirkung 1448 reformirten Klosters Groß-Martin in Köln und wirkte nun über 40 Jahre in weiten Kreisen für die Erneuerung der vielfach verfallenen klösterlichen Disciplin — „gütig und freundlich gegen die Guten, aber auch streng und entschieden den Widerspänstigen gegenüber" (wie ein etwas jüngerer Chronist von St. Martin von ihm sagt); dabei in seinem ganzen Wandel und Auftreten selber ein Vorbild der Ordnung und Einfachheit, welche er bei seinen Ordensbrüdern wieder herzustellen sich bestrebte. Für diese Reformthätigkeit

eröffnete sich ihm ein desto größeres Feld, je häufiger er darauf bezügliche Aufträge und Vollmachten empfing, bald von den (durch das Konstanzer Concil wieder eingeführten) Provinzialcapiteln der Benedictiner aus den (in dieser Hinsicht vereinigten) Kirchenprovinzen Köln und Trier, bald von der Bursfelder Congregation (s. d. Art. Bursfelde), bald von verschiedenen Bischöfen, unter denen namentlich der Erzbischof Hermann von Köln (1480—1508) ihn schätzte und auszeichnete. Schon 1467 erscheint er urkundlich als „Provinzialpräses und Generalvisitator" für die Klöster seines Ordens innerhalb der genannten beiden Metropolitansprengel. Deßgleichen präsidirte er 1474 dem zu St. Pantaleon in Köln abgehaltenen Provinzialcapitel. Nicolaus von Siegen bezeichnet in seinem Chronicon eccles. unter dem Jahre 1476 ihn und den Abt Günther vom Petersberge bei Erfurt als die damaligen „Häupter" der Bursfelder Congregation. Mit deren 1469 gestorbenem Stifter, dem Bursfelder Abt Johannes von Hagen, war Meyer bereits 1464 von dem münsterischen Bischofe Johann von Bayern nach Westfalen berufen, um in Liesborn bessere Zustände anzubahnen. Ebenso betheiligte er sich auf den Wunsch des Erzbischofs Johannes von Trier bei der Reform des Klosters Laach, in welches er behufs Umgestaltung des Convents 1471 acht Mitglieder seines eigenen Klosters schickte. Die ausgedehnteste und eingreifendste Thätigkeit indeß entwickelte er in den Diöcesen Utrecht und Köln. In ersterer visitirte er 1483 sowohl die Männer- als die Frauenklöster vom Orden des hl. Benedict. In der andern gelang es ihm, außer Brauweiler (1467), Deutz (1491), den Nonnenklöstern St. Agatha in Köln (1459), Rolandswerth (1466), Gräfrath (1471), namentlich auch im J. 1474 die reichsunmittelbare Abtei Werden zu reformiren. An letzterem Orte übernahm er während der nächsten Jahre selbst die Functionen eines Abtes. In nicht wenige andere Klöster wurden Schüler von ihm aus St. Martin als Aebte, Prioren oder Conventualen entsandt, welche dann mit dem Lichte ihrer Tugend auch das der Wissenschaft in jene übertrugen. Denn gleich dem ihm befreundeten Abte Günther zu Erfurt wußte auch er neben der Asceſe das Studium und literarische Bestrebungen bei seinen Ordensbrüdern und Zöglingen mit glücklichem Erfolg zu befördern. Seine eigene literarische Thätigkeit erstreckte sich hauptsächlich auf das Kirchenrecht und auf das Klosterwesen. Außer einem Liber de rectoribus christianis et regulis, quibus respublica est gubernanda, ad Hermannum Coloniensem archiepiscopum widmete er diesem einen Tractatus de statu archiepiscoporum et episcoporum et patriarcharum. Ferner verfaßte er Abhandlungen über die drei Ordensgelübde, die Abtswahlen, die Klostervisitationen, deßgleichen verschiedene ascetische Schriften. Sein Tractatus de septem gradibus spiritualis ascensionis in Deum wurde nebst mehreren seiner Orationes capitulares späterhin dem bekannten P. B. Pez zur Aufnahme in dessen Bibliotheca ascetica zugestellt. — Sein an Arbeiten und Verdiensten reiches irdisches Tagewerk beschloß Meyer am 17. Februar 1499 in dem nämlichen Kloster, welches fast seit einem halben Jahrhundert seiner Leitung anvertraut war. In einem metrischen Elogium seines jüngern Zeitgenossen Joh. Butzbach, Priors zu Laach, wird er mit Recht gerühmt als Servator, vindex Dux relligionis avitae. (Vgl. Trithemii Annal. Hirsaug., St. Gallen 1690, II, 576 sqq.; Hartzheim, Bibliotheca Coloniensis, Colon. 1747, 4 sqq.; J. H. Kessel, Antiquitates monasterii s. Martini majoris Coloniensis = Monumenta hist. eccl. Colon. I, Colon. 1862, 154 sqq. und die dort 372 sqq. abgedruckten Urkunden. Ferner die Chroniken, Necrologien ꝛc. der durch ihn reformirten Klöster, unter Anderem in d. Annalen d. Hist. Vereins für den Niederrhein, Heft 18 ff.) [Evelt.]

Mezger (so schreiben die Brüder selbst, nicht Metzger), Franz, Joseph und Paul, gelehrte Benedictiner. Ihr Vater Joh. Christoph war Rechtsgelehrter, Professor und angesehener Hofrath bei mehreren Reichsfürsten. Franz, geb. zu Ingolstadt am 25. October 1632, trat nach den geeigneten Vorstudien in das Benedictinerkloster St. Peter zu Salzburg ein und legte dort die ewigen Gelübde am 8. September 1651 ab zugleich mit seinem Bruder Joseph, der zu Eichstätt am 5. September 1635 das Licht der Welt erblickt hatte. Auch der jüngere Bruder Paul, geb. zu Eichstätt am 23. November 1637, folgte ihnen ebendahin und legte an seinem Geburtstage 1653 gleichfalls die Ordensgelübde ab — wohl ein seltenes Kleeblatt. An der Benedictiner-Universität Salzburg vollendeten die Brüder ihre höheren Studien und zeigten sich durch ihre hervorragenden Geistesanlagen sowohl wie durch ihre gediegene Gelehrsamkeit und Frömmigkeit als würdig und befähigt, bald nach ihrer Priesterweihe selbst den Lehrstuhl zu besteigen oder wichtigere Aemter im Kloster zu verwalten, durch Wort und Schrift die akademische Jugend zu unterweisen oder in seelsorglicher Thätigkeit weitere Kreise zu erbauen. 1. Franz mußte wiederholt Philosophie, dann auch Moraltheologie, Symbolik (Controverse) und Exegese lehren und war längere Zeit Beichtvater auf dem Nonnberge, dann Novizenmeister zu St. Peter. Am liebsten beschäftigte er sich mit ascetischer Literatur. Es sind zwar einige philosophische und theologische Schriftchen von ihm bekannt, aber mehr gerühmt sind seine ascetischen Arbeiten: Philosophia sacra (Salzb. 1678) aus dem Französischen des Kapuziners Ivo von Paris; Dioptra politices religiosae (Salzb. 1694) aus dem Französischen des Mauriners Le Contat; Exercitia spiritualia (Salzb. 1695) ebenso; Succinctae meditationes christianae (Salzb. 1695 f., 4 Bde.) aus dem Französischen des Mauriners Claude Martin; Via regia juventutis (Frankf. 1699) aus dem

Italieniſchen; Heiliges Benedictiner-Jahr (München 1690, 2 Bde.) aus dem Lateiniſchen u. ſ. f. Franz ſtarb am 11. December 1701.

2. Joſeph hatte an der Univerſität ebenfalls Philoſophie und mehrere Fächer der Theologie, namentlich Exegeſe, zu lehren; hierfür verfaßte er die Institutiones Sacrae Scripturae (Salzb. 1680), welche Ziegelbauer (Hist. rei lit. IV, 62) irrig Franz zuſchreibt. Im Kloſter verſah Joſeph lange das Priorat in löblichſter Weiſe, wie auch das Amt eines Prokanzlers an der Univerſität. Außer anderen, kleineren Schriften bearbeitete er beſonders die Historia Salisburgensis, konnte davon aber nur die erſten vier Bücher fertig bringen, da ſeine ſchwächliche Geſundheit größere Anſtrengung verbot; auf einer Wallfahrt nach Einſiedeln erlag er ſeinem Leiden am 16. October 1683 im Stifte St. Gallen. Sein Werk führten Franz und Paul zu Ende und gaben es 1692 heraus.

3. Paul durchlief die nämliche Bahn als Lehrer an der Univerſität und als Leiter religiöſer Vereine. Am längſten hatte er die ſcholaſtiſch-dogmatiſche Theologie zu dociren, und ſo kam es, daß er nach Veröffentlichung mehrerer einſchlägigen Tractate die Theologia thomistico-scholastica Salisburgensis (2 Bde., Augsburg 1695 und 1719) als ſein Hauptwerk herausgab. (Vgl. R. Mittermüller, Die Hauptvertreter der theol.-philoſ. Wiſſenſchaft an der Bened.-Univerſ. Salzburg, in den Studien u. Mittheil. aus dem Bened.-Orden 1884, I, 135 ff.) Sehr gelobt wurde überdieß Pauls Sacra historia de gentis hebr. ortu (Augsb. 1700); auch ſind von ihm, wie von ſeinen Brüdern, mehrere akademiſche und religiöſe Reden dem Drucke übergeben worden. Er ſtarb am 12. April 1702. — Mabillon ſchätzte dieſe gelehrte Trias ſehr hoch, beſuchte ſie perſönlich, als er 1683 ſeine Reiſe durch Deutſchland machte, nannte ſie animas, quales neque candidiores terra tulit, den P. Joſeph, der damals Prior und Prokanzler der Univerſität war, insbeſondere Universitatis Salisburg. praecipuum ornamentum, und ſchied ſehr befriedigt von St. Peter, obwohl ſeine Anſicht über das Zeitalter des hl. Rupert von Joſeph bekämpft wurde. (Vgl. Chronicon novissimum monast. ad S. Petrum Salisb. 606 sq.; Viri insignes, quos Eichstad. genuit, Eichstad. 1799, 326 sq.; Hist. Univers. Salisb. 378; Viri illustr. Monast. S. P. Salisb. III, 73 M.-S.) [Braunmüller O. S. B.]

Mezzofanti, Joſeph, Cardinal-Prieſter, der größte Polyglott aller Zeiten, wurde geboren am 19. September 1774 in der durch Jahrhunderte ſo berühmten Univerſitätsſtadt Bologna, wo ſein Geburtshaus durch eine Gedenktafel ausgezeichnet iſt. Sein Vater Franz war Schreiner in ärmlichen Verhältniſſen und konnte nur kümmerlich leſen und ſchreiben, galt aber als mechaniſches Genie; die Mutter entſtammte einem verarmten Zweige der altadeligen Familie Dall' Olmo und war eine gebildete, geiſtreiche und dabei tiefreligiöſe Frau. Von mehreren Kindern dieſer Ehe blieben nur zwei am Leben, neben Joſeph die um zehn Jahre ältere Schweſter Tereſe. Der kleine Joſeph hatte ſein drittes Lebensjahr noch nicht vollendet, als ihn die Eltern einer Maeſtra, welche ſchon etwas ältere Kinder in den Elementargegenſtänden unterrichtete, anvertrauten, nicht, damit das Kind am Unterricht theilnehme, ſondern nur, um es an die Schule und die Ruhe zu gewöhnen. Als aber die Lehrerin bemerkte, wie geſpannt der Knabe ihr zuhöre, verſuchte ſie es, auch ihn über das Vorgetragene zu befragen, und Joſeph wußte ſchnell und richtig zu antworten. Von nun an wurde er, obwohl weitaus der Jüngſte, ordentlicher Schüler der untern Abtheilung. In der höhern Abtheilung, in welcher der Prieſter Philipp Cicotti Unterricht gab, lernte er neben den Elementarfächern die Anfangsgründe der lateiniſchen Sprache. Der vortreffliche Lehrer machte die Eltern auf die außerordentliche, ja wunderbare Begabung ihres Sohnes aufmerkſam und ermunterte ſie, denſelben die höheren Studien machen zu laſſen. Der Vater hatte dagegen ſeine Bedenken und wünſchte, daß Joſeph wohl einen ſoliden Unterricht, aber nur in jenen Fächern bekäme, die ihn befähigten, als Mechaniker ſein Brod zu verdienen. Zum Glücke hatte die Mutter eine beſſere Einſicht und ſtimmte dem Vater nicht bei. Da legte ſich ein edler Prieſter des Oratoriums (Philippiner), Johann B. Reſpighi, in's Mittel und erwirkte die Zuſtimmung des Vaters. P. Reſpighi unterrichtete ſeinen Schützling zuerſt ſelbſt und verſchaffte ihm dann die Aufnahme in die von Joh. Franz Fiammelli 1616 gegründeten Scuole pie di Bologna, in welchen der Unterricht unentgeltlich ertheilt wurde. Unter den Lehrern an dieſer Anſtalt befanden ſich auch drei Mitglieder der Geſellſchaft Jeſu, welche aus dem ſpaniſchen Amerika nach dem Kirchenſtaate geſchafft worden waren. Es waren die Miſſionare P. Emmanuel Aponte, ein Spanier, P. Marcus Escobar, gebürtig aus Guatemala, und P. Lorenz Ignaz Thyulen, ein Schwede. Von dieſen und einigen anderen Profeſſoren erlernte Mezzofanti neben den Schulfächern die ſpaniſche Sprache, ſowie die Anfangsgründe der mexicaniſchen und einiger ſüdamerikaniſchen Idiome. Die Lehrer hatten eine Herzensfreude an dem jugendlichen Schüler, der mit einer ſchnellen Auffaſſungsgabe ein wahres Rieſengedächtniß verband. Ein Beiſpiel hiervon erzählt Manavitt (ſ. u.). Der Profeſſor der griechiſchen Sprache gab Mezzofanti den Originaltext des Werkleins Περὶ τῆς ἱερωσύνης des hl. Chryſoſtomus in die Hand, bezeichnete ihm eine zufällig aufgeſchlagene Seite und wünſchte, daß er ſie leſe und dann auswendig recitire, um zu ſehen, wie viel er ſich davon zu merken im Stande wäre. Mezzofanti las die ihm bezeichnete Seite bedächtig durch, gab das Buch zurück und recitirte dann das Geleſene Wort für Wort. Er zählte damals zwölf Jahre. Der auch poetiſch reich begabte Jüngling

schrieb seine Schularbeiten mit Vorliebe in gebundener Rede, ein Verfahren, das er auch später noch, selbst als Prälat und Cardinal, beibehielt: es existiren noch Tausende seiner Verse in den verschiedensten Sprachen. — Nachdem er die Vorstudien zur Beziehung der Universität vollendet hatte, widmete er sich durch drei Jahre unter der Leitung des gelehrten Professors Joseph Vogli mit bestem Erfolge den philosophischen Disciplinen und bewarb sich am Ende derselben um den Doctorgrad; derselbe ward ihm bei öffentlichem Acte unter stürmischem Applaus zuerkannt. Ein Augen- und Ohrenzeuge, Professor Santagata, schließt seinen dießbezüglichen Bericht mit den Worten: Quis autem auditorum voces, adstantium clamores et frequentissimi consessus multiplicia testimonia exprimere valuisset? Allein der jugendliche Doctor, der eben 15 Jahre zählte, war infolge angestrengter Arbeit mit seinen Kräften zu Ende und so geschwächt, daß er die Studien für längere Zeit unterbrechen mußte. Nach wiedererlangter Gesundheit wandte er sich der Theologie zu. Ein Mitschüler, der Erzpriester Monti, welcher den Cardinal überlebte, bezeugte, daß sich dieser in allen Fächern der Theologie und im römischen Rechte so hervorgethan habe, als hätte er alle seine Kräfte auf jedes einzelne verwendet. Da Mezzofanti nach Vollendung der theologischen Studien noch viel zu jung war, um die Priesterweihe zu empfangen, blieb ihm Zeit und Muße genug, sich vorzugsweise mit Sprachstudien zu beschäftigen. Er erweiterte seine Kenntnisse bezüglich der semitischen Sprachen, las, ja studirte jeden griechischen Classiker und warf sich auch auf das Studium der neueren Sprachen. Den ersten Unterricht im Deutschen hatte er schon von dem oben erwähnten P. Thyulen erhalten. Endlich wurde er am 23. September 1797 mit päpstlicher Dispens zum Priester geweiht, acht Tage früher aber infolge einer glänzenden Concursprüfung als Professor der hebräischen Sprache an der Universität seiner Vaterstadt angestellt. Jedoch schon nach wenigen Monaten wurde er abgesetzt, weil er den von den französischen Behörden geforderten Eid nicht leistete und als Unterthan des Papstes nicht leisten durfte. Die nächstfolgenden Jahre waren für ihn eine Zeit voll Sorgen und Entbehrungen. Vater und Mutter waren noch am Leben; der erstere, alt und gebrechlich, konnte mit seiner Hände Arbeit wenig verdienen; die bejahrte Mutter war erblindet und die Familie seiner Schwester war so zahlreich geworden (6 Söhne und 6 Töchter), daß ihr Gatte, der Perückenmacher Jos. Al. Minarelli, sie mit seinem geringen Verdienste nicht zu ernähren, noch weniger die Kinder, besonders die talentvollen Knaben, erziehen zu lassen vermochte. So sollte Mezzofanti für alle Nährvater werden, und er sah sich darum genöthigt, durch viele Stunden des Tages Privatlectionen zu geben. Wohl waren die vornehmsten Familien der Stadt, Marescalchi, Pallavicini, Bentivoglio u. A., herzlich froh, für ihre Kinder, sei es in den alten, sei es in den modernen Sprachen, ihn als Lehrer zu haben. Im Palaste des Grafen Marescalchi war er nicht so fast Lehrer als Hausfreund. Der Graf stellte ihm auch seine gerade an Sprachwerken reichhaltige Bibliothek zur Verfügung; zudem besuchten recht oft vornehme Fremde das gräfliche Haus, und so gab es für ihn Gelegenheit, seine Sprachkenntnisse zu erweitern und neue zu sammeln. Eine andere Gelegenheit, Sprachen, die er bisher wenig oder gar nicht kannte, zu lernen, boten ihm die mit kranken und verwundeten Kriegern angefüllten Spitäler Bologna's, besonders im J. 1799 infolge der blutigen Schlachten zwischen den Franzosen einerseits, den Oesterreichern und Russen (unter Suwarow) andererseits. Es lagen in den Lazarethen neben Deutschen Czechen, Polen, Russen, Kroaten, Slovenen, Magyaren und Rumänen bunt durcheinander. Da erschien er als barmherziger Samaritan, um vorerst Schüler, dann bei den katholischen Soldaten Beichtvater, bei den Akatholiken durch freundlichen Zuspruch Tröster zu werden. Fand sich irgend eine Grammatik, ein Wörterbuch, ein Katechismus einer dießbezüglichen Sprache, so benutzte er die Nacht (er schlief regelmäßig, auch in den früheren und späteren Jahren, nie mehr als drei Stunden), um sich das zu seinem Zwecke nöthige Sprachmaterial zu beschaffen. Diese menschenfreundliche Thätigkeit brachte ihn mit den Officieren in freundlichen Verkehr. Derselbe wurde für ihn sehr lehrreich, sei es, um die richtige Aussprache eines Idioms zu erlernen, sei es, um neue Ausdrücke zu hören. Besonders war dieß der Fall vom Juni 1799 — nach der Schlacht an der Trebia — bis zur Schlacht von Marengo (Juni 1800), wo Bologna in den Händen der Oesterreicher war und aus den verschiedensten Ländern Europa's sich zeitweilig in dieser Stadt viele Fremdlinge aufhielten, welche Mezzofanti aufsuchte, oder von welchen er auch wohl aufgesucht wurde; denn er liebte es, sich in den ihm schon bekannten Sprachen zu üben oder eine neue zu lernen. Im Jahre 1803 besserte sich seine materielle Lage; am 29. Januar wurde er Coadjutor an der Biblioteca del l'Istituto di Bologna; am 4. November erhielt er die Bestallung als Professor der orientalischen Sprachen, sowie für das Griechische. Um diese Zeit lernte er Persisch, Mauro-Arabisch und Türkisch. Da er als Polyglott bereits einen europäischen Ruf besaß, wünschte Kaiser Napoleon (1806) sehr, den ruhmreichen Abbate nach Paris zu ziehen. Mezzofanti lehnte dieses ehrende Anerbieten mit aller Höflichkeit ab: seine aufrichtige Bescheidenheit, das Mißtrauen auf seine geistige Begabung, die Liebe zur Heimat, die Freude am Lehramt und die zarte Anhänglichkeit an seine Familie bewogen ihn dazu. — Ein neuer Schlag traf ihn im J. 1808. Ein Decret vom 18. November unterdrückte die Lehrkanzel der orientalischen Sprachen, und Mezzofanti erhielt eine Pension von 1000 mailändischen Lire, gleich 350 fl. österr. Währ., d. h. den dritten Theil seines Gehaltes. Nothgedrungen ertheilte er

nun wieder Privatunterricht und lebte zurückgezogen seinen Studien. Nebst seinem Lieblingsfache, dem Studium der verschiedensten Sprachen, betrieb er auch das der Archäologie, Numismatik, Astronomie und Ethnographie und galt auch hierin bald als hervorragender Gelehrter. Die Franzosen hatten die obenerwähnte Biblioteca dell' Istituto mit der Universitätsbibliothek vereinigt und Mezzofanti zum Coadjutor des Bibliothekars Abbate Pozzetti ernannt (28. März 1812); drei Jahre später wurde er dessen Nachfolger und erhielt nun freie Wohnung im Universitätsgebäude. Im J. 1814 verweilte Pius VII. bei seiner Rückkehr aus Frankreich einige Tage in Bologna und wollte den Mann sehen, welcher ihm treu geblieben und auch den schmeichelhaften Ruf Napoleons nach Paris abgelehnt hatte. Der Papst faßte eine wahre Bewunderung für diesen edlen Charakter, für das Genie und die außerordentlichen Kenntnisse dieses Mannes; darum lud er ihn persönlich ein, mit ihm nach Rom zu kommen, um dort das wichtige Amt eines Secretärs der Propaganda zu übernehmen. Allein Mezzofanti bat den Papst demüthigst, ihm diese Last nicht aufzubürden; er habe bisher ein zurückgezogenes, nur den Studien gewidmetes Leben geführt, während ihn der glänzende Posten in Rom in einen Strudel wichtiger und heikler Geschäfte schleudern würde. Etwas später ließ der Papst diese Einladung durch den Cardinal Consalvi wiederholen, allein gleichfalls ohne Erfolg; Mezzofanti konnte sich nicht entschließen, seine Vaterstadt zu verlassen. Dagegen nahm er die Ernennung zum Professor der orientalischen Sprachen an der heimatlichen Universität mit wahrer Herzensfreude an. Außer den Obliegenheiten, die ihn als Professor und Bibliothekar in Anspruch nahmen, war er auch als Beichtvater, namentlich der vielen Fremden, fortwährend thätig; man nannte ihn allgemein il confessore dei forestieri. Jeden freien Augenblick, und zwar meist bis tief in die Nacht hinein, benutzte er zu seinen Sprach- und Literaturstudien. Die großartige und an Prachtwerken reiche Bibliothek lockte viele Fremde zum Besuche an; die meisten hatten es aber auf den berühmten Bibliothekar abgesehen. So erschienen der bayerische Kronprinz Ludwig (1812), der preußische Friedrich Wilhelm und der schwedische Oscar (1828), im J. 1819 aber der Kaiser von Oesterreich Franz I. mit einem vielsprachigen Gefolge. Von anderen Besuchern seien nur erwähnt der gelehrte Däne Molbech und der tüchtige Philolog Friedrich Jacobs aus Gotha (1825). Letzterer berichtete, daß Mezzofanti die Grenzlinie zwischen verwandten Sprachen genau zu bestimmen und in jeder derselben fest und sicher aufzutreten wisse. Der Dichter Lord Byron wurde sein Schüler im Neugriechischen (1823); er nennt ihn „ein Sprachenwunder, einen Briareus der Rede, eine wandelnde Bibliothek. . . Dieser Mann hätte zur Zeit des Baues des babylonischen Thurmes als allgemeiner Dolmetsch leben sollen; er ist ein wahres Mirakel und dabei ohne Anmaßung".

Anfang Mai 1831 schickte das über seinen Aufstand schuldbewußte Bologna eine Deputation nach Rom, um dem neugewählten Papst Gregor XVI. seine Huldigung darzubringen. Mezzofanti war ein Mitglied derselben; denn man wußte, daß der Papst schon als Cardinal Cappellari mit ihm in einem vertraulichen Briefwechsel stand. Gregor ernannte ihn sofort zum Hausprälaten und apostolischen Protonotar und drang in ihn, nach Rom zu übersiedeln. Dieses Mal glaubte Mezzofanti dem so entschiedenen Wunsche des Papstes entsprechen zu müssen. Der heilige Vater freute sich dessen und erzählte dann selbst, daß sich Mezzofanti, freilich erst „nach einer langen Belagerung", ergeben habe. Am 30. October gelangte er in Begleitung seines Neffen Cajetan und seiner Nichte Anna Minarelli nach Rom, wo ihm der Papst im Quirinal eine Wohnung anwies und ihn vorerst zum Canonicus in Maria Maggiore ernannte. — Rom war nun für Mezzofanti die richtige Stätte, sich in den ihm schon bekannten Sprachen zu üben und auch noch neue zu lernen. Da fand er Collegien oder Hospizien verschiedener Nationen und vor Allem das Collegium Urbanum der Propaganda mit Zöglingen aus allen fünf Welttheilen. Nur für die chinesische Sprache fand er in Rom vorläufig keinen Lehrer; darum begab er sich auf einige Zeit nach Neapel, wo auf Capo di Monte junge Chinesen zu Missionaren herangebildet werden. Am 15. Mai 1833 wurde Mezzofanti erster Custos der vaticanischen Bibliothek und, um dieser näher zu sein, Canonicus von St. Peter. Gleichzeitig ernannte ihn der Papst zum Consultor der heiligen Congregation zur Correction der liturgischen Bücher der orientalischen Kirche. Am 12. Februar 1838 creirte ihn Papst Gregor XVI. zum Cardinalpriester und wies ihm als Titularkirche S. Onofrio auf dem Janiculus an. Solange Mezzofanti Prälat war (1831 bis 1838), nannte man ihn häufig Monsignor Limosiniere, weil er sein Einkommen größtentheils den Armen zuwendete; auch bei seiner Standeserhöhung mußte der Papst die nothwendigen Auslagen bestreiten. Sofort wurde der Cardinal zum Präfecten der eben erwähnten Congregation, sowie zum Mitgliede der Generalcongregation der Propaganda ernannt und den Congregationen des Index, der heiligen Riten und der Prüfung der Bischöfe zugetheilt. Ein wahres Freudenfest bei seiner Erhebung bereiteten ihm die Alumnen der Propaganda: sie gratulirten ihm in 53 verschiedenen Sprachen, und der Cardinal dankte jedem in der nämlichen, in welcher er begrüßt worden war. Daß er die vielfachen Obliegenheiten seines hohen Berufes auf das Gewissenhafteste erfüllte, soll nur erwähnt werden; man nannte ihn nicht ohne Grund un santo vivente. — Mezzofanti war von Jugend auf schwächlich und wiederholt schwer krank gewesen. Die furchtbaren Ereignisse zu Rom im J. 1848, der Meuchelmord an Msgr. Palma und am Minister Rossi, die Flucht des Papstes, die Proclamirung der Republik u. s. w., untergruben

seine Gesundheit noch mehr. Im Januar 1849 befiel ihn eine Lungenentzündung mit gastrischem Fieber. Der ehrwürdige Patient erkannte seinen bedenklichen Zustand und bereitete sich zu einem seligen Ende. Er hielt mit seinen Hausgenossen eine neuntägige Andacht zum hl. Joseph, seinem Namens- und besondern Schutzpatron, und empfing dann mit rührender Andacht die heiligen Sterbesacramente. Am 15. März 1849 entschlief er ohne allen Todeskampf ruhig im Herrn. Seine letzten Worte waren: Finiamo con un Gloria Patri! Andiamo, andiamo presto in Paradiso. — Der Minister des Unterrichts, Gherardi, bot sich an, den Cardinal mit republikanischem Pomp begraben zu lassen. Die Verwandten wiesen dieses Anerbieten zurück, und so wurde die irdische Hülle des großen Mannes bei einbrechender Nacht des 17. März, nur von den Verwandten und der kleinen Dienerschaft begleitet, nach S. Onofrio überführt und dort an der Seite Torquato Tasso's beigesetzt. Eine einfache Marmorplatte deckte anfänglich das Grab; im März des Jahres 1885 wurde in derselben Kirche ein würdiges Monument errichtet. Auf Befehl des Cardinals L. M. Parochi, Generalvicars Sr. Heiligkeit, wurde bei dieser Gelegenheit in Gegenwart einer aus geistlichen und weltlichen Mitgliedern bestehenden Commission der Sarg geöffnet, um einem seit Jahren verbreiteten Gerüchte zu begegnen. Es verlautete nämlich, man habe der Leiche vor der Einsargung den Kopf abgenommen, um Mezzofanti's Gehirn einer genauen Analyse zu unterziehen. Nun fand sich aber, wie der notarielle Commissionsbericht sagt, der ganze Leichnam nach 36 Jahren noch unversehrt, ohne je einbalsamirt gewesen zu sein. — Mezzofanti's Biograph, C. W. Russel, welcher ganz zuverlässige Zeugnisse über den Grad der Vollkommenheit sammelte, womit der große Linguist die einzelnen Sprachen beherrschte, gibt über dessen Sprachkenntnisse folgendes Schema: 1. Sprachen, welche er mit seltener Vollkommenheit redete, waren Hebräisch, Rabbinisch-Hebräisch, Arabisch, Chaldäisch, Koptisch, Armenisch (alt und neu), Persisch, Türkisch, Albanesisch, Maltesisch, Griechisch (alt und neu), Lateinisch, Italienisch, Spanisch, Portugiesisch, Französisch, Deutsch, Schwedisch, Dänisch, Holländisch, Vlämisch, Englisch, Illyrisch, Russisch, Polnisch, Czechisch, Magyarisch, Chinesisch; ferner Syrisch, Geez, Amarinna, Hindostanisch, Guzarati (ostind. Idiom), Baskisch, Walachisch, Californisch; 2. Sprachen, die er selten und weniger vollkommen redete, waren Kurdisch, Georgianisch, Serbisch, Bulgarisch, Zigeunerisch, Peguanisch, Gallas, Angolesisch, Mexicanisch, Chilenisch, Peruanisch; 3. Sprachen, die er unvollkommen redete, waren: Singalesisch, Birmanisch, Japanisch, Irländisch, Gälisch, Delawarisch, Chippeway; 4. Sprachen, die er nur aus Büchern studirt hatte, waren: Sanskrit, Malaiisch, Tonkinesisch, Lappländisch, Ruthenisch, Friesisch, Lettisch, Cochinchinesisch, Tibetanisch, Isländisch, Cornwalisch, Quichua (das Altperuanische). Dazu kamen noch wenigstens 50 Dialekte dieser Sprachen, die er geläufig redete. — Auf die Frage, wie Mezzofanti im Stande war, so viele Sprachen aufzufassen, gab er selbst folgende Antwort: „Ich betrachte diese Sprachengabe als besonderes Geschenk Gottes. Gott gab mir das allerfeinste Sprachengehör, so daß mein Ohr jeden Laut oder Schall aus dem Munde eines Andern ganz genau auffängt und auch behält; eine solche Schmieg- und Biegsamkeit der Sprachwerkzeuge, daß ich jede Silbe, jedes Wort genau wiedergeben kann; ein außerordentlich treues Gedächtniß, durch welches ein gehörtes oder gelesenes Wort für immer festgehalten wird; endlich die Fähigkeit, den Organismus der einzelnen Sprachen ohne Mühe zu erfassen." (Vgl. A. Manavitt, Esquisse historique sur le Cardinal Mezzofanti, Par. 1853; C. W. Russel, The Life of Cardinal Mezzofanti, Lond. 1858 und ital. Bologna 1859.) [Mitterrutzner.]

Michäas (מִיכָיְהוּ), im A. T. 1. ein Prophet zur Zeit der Könige Achab von Israel und Josaphat von Juda, der den Lügenkünsten der falschen Propheten im nördlichen Reiche mit Entschiedenheit entgegentrat und dafür mancherlei Ungemach zu erdulden hatte (3 Kön. 22, 8—28. 2 Par. 18, 7—27). — 2. einer von den Hofbeamten in Juda, welche Josaphat durch's Land schickte, um seinen Unterthanen das Gesetz des Herrn einzuschärfen (2 Par. 17, 7). — 3. zur Zeit des Propheten Jeremias ein Sohn Gamarias' und Enkel des Geheimschreibers Saphan, welcher dem König Joakim Nachricht von dem Inhalt des Buches Jeremias' brachte (Jer. 36, 11—13). [Kaulen.]

4. Michäas von Morasthi, einer der kleineren Propheten, führt im masorethischen Text den Namen Micha = מִיכָה, verkürzt aus מִיכָיְהוּ. Hieronymus las mit den Septuaginta מִיכָיָה, weßwegen er den Namen mit Michaeas (Μιχαίας) gibt. Die Bedeutung ist: „Wer ist wie Jehovah?" (Vgl. Michael = „Wer ist wie Gott?") Hieronymus übersetzte aber den Namen mit humilitas, weil er ihn von מכך oder מוך (schwinden, einsinken) herleitete. Zum Unterschiede von dem oben 1. genannten Propheten, sowie überhaupt von anderen Personen gleiches Namens, heißt unser Prophet der Morasthite; er war nämlich gebürtig aus Moreseth, welcher Ort 1, 14 in Verbindung mit der Philisterstadt Gath erwähnt wird, also im Südwesten des Landes gesucht werden muß. Nach Hieronymus, der übrigens Morasthi schreibt, war Moreseth noch zu seiner Zeit eine kleine Ortschaft in der Nähe von Eleutheropolis, also in Judäa, südwestlich von Jerusalem. — Michäas scheint hauptsächlich im Reiche Juda gewirkt zu haben; denn wiewohl er auch von Samaria redet, so tritt er doch nicht wie Amos auf, sondern er will Juda mit dem Hinweis auf das beschlossene Schicksal des nördlichen Reiches warnen. Nach Jer. 26, 18 f. stand er in Jerusalem bei König und Volk in hohem Ansehen. Diese Stelle deutet auch an,

daß seine Wirksamkeit für Juda nicht ganz fruchtlos war. Die Zeit seiner Thätigkeit fällt nach der Ueberschrift 1, 1 in die Regierung der Könige Joathan, Achaz und Ezechias. Nach 1, 6 ist Samaria noch nicht zerstört; also hat der Prophet das Jahr 722 (diese Zahl darf man trotz Cornill, Einl. in das A. T. 181, wohl doch festhalten) nicht mehr erlebt oder ist wenigstens so spät nicht mehr thätig gewesen. Er scheint unter Ezechias friedlichen Todes gestorben zu sein. Er war also ein Zeitgenosse des Isaias; dieß bezeugt auch sein Buch, das sich vielfach mit dem Buche Isaias' berührt. Das Buch Michäas' zerfällt in 7 Kapitel, von denen das 1. und 2., dann das 3., 4., 5., und wieder das 6. und 7. zusammengehören, so daß man drei Theile zu unterscheiden hat, wie fast alle neueren Erklärer annehmen. Die drei Theile machen sich schon dadurch kenntlich, daß jeder mit „Höret" eingeleitet wird, Tadel und Drohung ausspricht und mit einer messianischen Verheißung abschließt. Schegg (Die kleinen Propheten 454) meint, die erste Rede der Zeit des Joathan, die zweite der des Achaz und die dritte der des Ezechias zuweisen zu müssen. Sicher erscheint, daß der Prophet in seiner Schrift ein Summarium seiner mündlichen Anreden zum Zeugnisse für die Zukunft geben will; denn die gesprochene Prophetie ist für die Gegenwart, die geschriebene für die Zukunft bestimmt.

Michäas weissagt zunächst den schon festgesetzten Untergang des nördlichen, weiterhin auch den des südlichen Reiches, die Verbannung der Israeliten, dann aber die Wiederbegnadigung des Volkes Gottes und die Ankunft und Wirksamkeit des Messias. Der Gedankengang ist folgender. I, 1: Der allmächtige Gott tritt auf als Richter. Unheil und Verwüstung verhängt er als gerechte Strafe über Samaria, später auch über Jerusalem und alle Ortschaften im Süden. 2: Ursache dieses Strafgerichtes ist die allgemeine Ungerechtigkeit des Volkes, namentlich die Habsucht und Unterdrückung des Nächsten. Falsch ist die Zuversicht, der man sich hingibt: der Prophet lügt nicht gleich Anderen. Eine Wiedererhebung ist damit nicht ausgeschlossen; dereinst wird Gott die Seinen, wie ein Hirt die Heerde, sammeln. II, 3: Hätten die Vorsteher des Volkes ihre Pflicht gethan, so käme nicht das herbe Geschick. Aber man ließ sich täuschen durch falsche Propheten, die immer nur Günstiges zu verkünden wußten. So muß denn Michäas in der Kraft des Geistes Gottes auftreten und den Untergang des Tempels und der heiligen Stadt weissagen. 4: Erst nach langer Zeit ersteht ein neues Sion, zu dem die Völker der ganzen Erde pilgern. Vorerst muß das Volk Gottes eine harte Buße überstehen, muß nach Babylon wandern und von den Heiden sich mißhandeln lassen. Aber es ist unverwüstlich, es überwältigt sogar die Heidenvölker. 5: Aus dem Städtchen Bethlehem wird nämlich ein König hervorgehen, der eine Friedensherrschaft für die ganze Erde herbeiführt. III, 6: Gott hält dem Volke seine Wohlthaten vor, die schlechten Dank gefunden haben. Israel erkennt seine Sündhaftigkeit an und ist zu Opfern bereit. Aber der Prophet sagt im Namen Gottes: Aeußere Opfer genügen nicht; Gott verlangt vor Allem innere Rechtschaffenheit. 7: Das Volk darf, wenn es Bußgesinnung annimmt, auf Gottes Barmherzigkeit hoffen. Weil aber vorerst die Strafe kommen muß, so unterwirft sich die gläubige Gemeinde und bittet nur um Gnade für die Zukunft, die ihr auch zugesichert wird. Der Prophet schließt mit einer glühenden Lobpreisung Gottes und mit dem Ausdruck der Zuversicht, daß Gott die alten, den Patriarchen gegebenen Verheißungen erfüllen werde. — Der Text des Michäas weicht bei den Septuaginta ziemlich oft von dem der Masorethen ab, und man erkennt wohl, daß der den LXX vorliegende hebräische Text nicht genau dem masorethischen entsprach, womit aber nicht gesagt ist, daß er besser war. V. Ryssel (Untersuchungen über die Textgestalt und Aechtheit des Buches Micha, Leipzig 1887) gibt der Septuaginta-Uebersetzung das Zeugniß, treu und sinngemäß zu sein, verwirft aber das Bestreben, aus den Septuaginta und anderen alten Versionen einfach durch Rückübersetzung einen „reinen Urtext" gewinnen zu wollen. Der masorethische Text ist nach den gründlichen Untersuchungen von Ryssel zwar nicht völlig fehlerfrei, aber im Wesentlichen stellt er sich „als treue Ueberlieferung des ursprünglichen, vom Propheten Micha selbst ausgehenden Textes" dar. Die Summe der Vorschläge Ryssels zur Verbesserung dieses Textes beschränkt sich auf fünf Wörter und ein paar geringe Streichungen und Einschaltungen, die im Wesentlichen den Text unbeschädigt lassen. Die Vulgata ist vom masorethischen Texte nur unbedeutend verschieden. — Die neuere Kritik will kaum die Hälfte unseres Buches Michäas zugestehen, alles Uebrige als spätere Zusätze erklären. Ewald (in der 2. Ausg. seiner „Propheten des A. B.", 1867) spricht das 6. und 7. Kapitel Michäas ab. Wellhausen (in der 4. Aufl. der Einleit. in das A. T. v. Bleek, 1878) will in Kap. 4 V. 9 u. 10 ganz beseitigen, Kap. 6 und 7, 1—6 in die Zeit des Manasses und 7, 7 ff. in das Exil versetzen. Stade (im 1. Jahrg. seiner Zeitschr. für die alttestamentl. Wissensch., 1881) hat auch das ganze 4. und 5. Kapitel verdächtigt, d. h. als Product späterer Ueberarbeitung des Michäas erklärt; er will nur Kap. 1—2, 11 und Kap. 3 als ächt anerkennen. Aehnlich verfährt Cornill (Einl. in das A. T., 1891), indem er nur Kap. 1—3 vor 722, 6, 1 bis 7, 6 in die Zeit des Manasses, alles Uebrige in die griechische Zeit, etwa 300—250, setzt. Ueber solche Kritik sagt sogar Reuß (Gesch. des A. T., 1881, 313), sie gründe sich „hauptsächlich auf die logische Analyse, welche überall Widersprüche, verschiedene Gesichtspunkte u. s. w. entdeckt haben will", und gesteht seinerseits, daß er nichts Solches gefunden habe. Ryssel hat in seiner Schrift über Michäas (s. o.) die Authentie

des Textes (S. 199—282) genau untersucht und ist zu dem Ergebnisse gelangt, daß sich das ganze Buch und insbesondere auch die bestrittenen Stellen recht gut „aus der assyrischen Periode heraus verstehen, ja dieselbe fordern". Wenn z. B. 4, 10 die Verbannung nach Babylon erwähnt wird, so hat dieß selbst vom rationalistischen Standpunkt aus nichts Auffallendes, weil die assyrischen Herrscher seit 745 sich Babel unterworfen und Einwohner des Euphratlandes nach Vorderasien verpflanzt hatten, die dann durch Israeliten ersetzt werden konnten (vgl. Schrader, Keilinschriften und A. T., 2. Aufl., 276. 449; Ryssel 226). Daher konnte Michäas sich eine Deportation nach Babylon, selbst wenn er nicht vom Geiste Gottes erleuchtet gewesen wäre, recht wohl vorstellen. Wer eine Inspiration und Weissagung für möglich hält, ist durch nichts gezwungen, spätere Zusätze zur Schrift des Michäas anzunehmen. (Außer den Einleitungswerken und den schon citirten Schriften s. die Commentare von Schegg, Die kleinen Proph. übers. u. erkl. II, München 1854; Knabenbauer, Comm. in Proph. min. I, Par. 1886; Trochon, Les petits prophètes, Paris 1883; Laur. Reinke, Messs. Weissagungen bei den Proph. III, Gießen 1861; Ders., Der Prophet Micha, Beitr. z. Erkl. des A. T. IX, Gießen 1874; ferner Caspari, Ueber Micha d. Morasthiten, Christiania 1852; Roorda, Comm. in vat. Michae, Lugd. Bat. et Lips. 1869; Maurer, Comm. in V. T. II, Lips. 1836; Hitzig, Kleine Propheten, Leipzig 1838; Keil, Kleine Propheten, Leipzig 1866; Knobel, Prophetismus II, Breslau 1837; Hengstenberg, Christologie I, Berlin 1854.) [Seisenberger.]

Michael (מִיכָאֵל, quis ut Deus?), in der heiligen Schrift 1. ein Israelit aus dem Stamme Aser, Vater eines der zwölf nach Canaan gesandten Kundschafter (Num. 13, 14). — 2. der Sohn Abihails, einer der im Ostjordanland angesiedelten Gaditen (1 Par. 5, 13). — 3. ein Vorfahre des eben Genannten (1 Par. 5, 14). — 4. ein Levite aus der Reihe des Gerson, Vorfahre Asaphs (1 Par. 6, 40). — 5. einer der fünf Söhne des Izrahia aus dem Stamme Issachar (1 Par. 7, 3). — 6. ein Benjaminit, Nachkomme Baria's (1 Par. 8, 16). — 7. einer der „Fürsten über Tausend in Manasse", welche sich zu David nach Siceleg flüchteten (1 Par. 12, 20). — 8. der Vater Amri's, eines Stammesfürsten in Issachar während der Regierung Davids (1 Par. 27, 18). — 9. einer der Söhne des Königs Josaphat, welche von ihrem Bruder Joram getödtet wurden (2 Par. 21, 2. 4). — 10. der Vater eines der Begleiter Esdras' (1 Esdr. 8, 8).

11. Einer der vornehmsten Engel. Im A. T. wird derselbe nur „Fürst" genannt (Dan. 10, 13. 21; 12, 1), wobei seine Engelnatur als bekannt vorausgesetzt wird; das N. T. spricht dieselbe aus, indem Michael Offenb. 12, 7 als Fürst von Engeln angeführt und Jud. 9 Erzengel genannt wird (s. d. Art. IV, 869). An diese Stellen knüpft sich der Glaube der Kirche, wie er in der Tradition fortlebt, ohne je durch eine Lehrentscheidung normirt zu sein. Bei Dan. 10, 13 offenbart Michael dem um die Zurückführung seines Volkes flehenden Propheten im Gesichte, der Fürst (d. i. Schutzgeist) des Reiches der Perser habe seinen Bemühungen für die endliche Erfüllung dieses Gebetes widerstanden: „Und siehe, Michael, einer der vornehmsten Fürsten, kam mir zu Hilfe"; vgl. V. 21: „Niemand steht mir bei als Michael, euer Fürst." Dieses Attribut wird Dan. 12, 1 dem Engel wiederholt beigelegt: „Michael, der große Fürst, der für die Söhne deines Volkes steht". Nach Anleitung dieser Stellen wurde von den Vätern der hl. Michael als der Schutzgeist des auserwählten Volkes betrachtet (vgl. Dionys. Areop. De caelest. hierarch. c. 9; Hieronymus, In Daniel. c. 10; Chrysost. De laudib. S. Pauli homil. 2). Das spätere nachchristliche Judenthum bildete diesen Glauben in seiner Weise weiter aus (vgl. Gfrörer, Jahrh. des Heils I, 371 ff.; Weber, System der altsynagogalen palästinensischen Theologie, Leipzig 1880, 165. 168). Dieselbe Anschauung liegt aber schon der Stelle im Briefe Judä zu Grunde, wo von seinem Kampfe gegen den Teufel wegen Moses' Leichnam die Rede ist. Auf die Stelle Offenb. 12, 7 endlich (Es entstand im Himmel ein großer Streit: Michael und seine Engel kämpften gegen den Drachen u. s. w.) gründet sich der schon frühe ausgesprochene fromme Glaube, daß der heilige Erzengel auch der himmlische Schutzgeist der christlichen Kirche sei. Diese Meinung findet sich im Pastor Hermae (Simil. 8, 10 lat. ed. Hilgenfeld, Lipsiae 1873: Haec autem lex filius dei est praedicatus . . . Populi vero stantes sub umbra hi sunt, qui audierunt praedicationem ejus et crediderunt. Nuncius autem ille magnus et honestus Michael est, qui populi hujus habet potestatem et gubernat eos). Doch scheint dieses Attribut sonst bei den Vätern dem Erzengel nicht häufig beigelegt zu werden. In einer Rede des Diacon und Chartophylax der großen Kirche zu Constantinopel, Pantaleon (Lipoman. In fest. S. Mich.), wird der heilige Erzengel gepriesen als derjenige, der den Christen zum Siege verhilft, der ihre Kirchen erfreut, der die Stadt der Römer beschützt, den Kaiser gegen die Barbaren bewaffnet u. s. w. Auch bei Nicephorus Callistus (H. E. 7, 50) sagt der hl. Michael, da er dem Kaiser Constantin dem Großen erscheint, von sich aus: „Ich bin Michael, der Heerführer des Herrn der Heerschaaren, der Beschützer des Glaubens der Christen." Es kann nicht geläugnet werden, daß die Anschauung, wonach der hl. Michael als der Schutzgeist des christlichen Volkes aufgefaßt wird, der heiligen Schrift ganz gemäß, daß sie eine ganz natürliche Folgerung daraus sei. Die Kirche selbst scheint sie zu adoptiren, indem sie auf das Fest des Erzengels (29. September) die Antiphon aufgenommen: Michael Archangele, veni in adjutorium populo

Dei (2. Nocturn nach dem römiſchen Brevier). Ein anderer frommer Glaube dagegen, der den heiligen Erzengel als den Führer der Seelen in's Paradies verehrt, hat entſchiedenen Ausdruck in der Liturgie erhalten, und zwar im Officium des Feſtes (praepositus paradisi, in der 2. Nocturn; constitui te principem super omnes animas suscipiendas, in den Laudes; endlich in der Missa pro defunctis: Signifer sanctus Michael repraesentet eas in lucem sanctam). Dieſer fromme Glaube gründet ſich auf die erwähnte Stelle der Offenbarung (12, 7), indem dieſelbe auch ſymboliſch von dem Kampfe, den Lucifer ſtets gegen die Kirche und ihre treuen Kinder führt, gedeutet wurde; dieſe letzteren nämlich beſchützt Michael vor ſeinen Angriffen, hauptſächlich, wo ſie dieſes Beiſtandes am meiſten bedürfen, im Tode. Man findet dieſe Meinung ſchon frühe, ſo bei Beda (Hist. Eccl. Angl. 5, 19), Luſiardus (Vita S. Arnulfi), Bonaventura (Legenda S. Francisci c. 9). Ueber die hierarchiſche Rangordnung, welche der heilige Erzengel inne habe, waren nicht immer dieſelben Meinungen in der Kirche geltend. Während z. B. der hl. Baſilius (Homil. de angelis) ihn über alle Chöre der Engel ſetzt (wie auch ſpäter Pantaleon, Rupert, Laurent. Juſtiniani, Salmeron, Bellarmin u. A.), läßt ihn der engliſche Lehrer (Summ. 1, q. 113, art. 3, in Opera X, 346^{v}, Antverp. 1612) bloß den Erſten in der letzten hierarchiſchen Stufe der Engel ſein. Doch die Mehrzahl der Lehrer und die Kirche ſelbſt in ihrer heiligen Liturgie (princeps militiae angelorum, quem honorificant angelorum cives) neigt ſich der erſtern Meinung zu. Die hierbei entſtehende Unklarheit iſt auf die im Art. Erzengel IV, 869 berührte Verſchiedenheit zurückzuführen. Wenn endlich der hl. Thomas und nach ihm Andere die Meinung aufſtellten, daß auf das Gebot des Herrn hin (2 Theſſ. 2, 8) Michael den Antichriſt (und zwar auf dem Oelberge) tödten werde, ſo beziehen ſie ſich eben wieder auf jene Stellen, in welchen der Erzengel als der beſondere kampfgerüſtete Schützer der chriſtlichen Sache erſcheint. Chriſtliche Heere zogen als Vertheidiger der chriſtlichen Sache früher gerne mit St. Michaels Bild auf der Fahne in den Krieg, militäriſche Orden wählten ihn zum Patron u. ſ. w. Das Feſt des hl. Michael wird in der Kirche am 29. September gefeiert. Gewöhnlich leitet man deſſen Urſprung von der Erſcheinung des Erzengels auf dem Berge Garganus her, welche nach Einigen im J. 493, wahrſcheinlicher aber um's Jahr 520 (Acta SS. Boll. Sept. VIII, 57) ſich ereignet hat. Allein Binterim hat darauf aufmerkſam gemacht, daß das Feſt viel früher, im Sacramentarium des hl. Leo nämlich, vorkommt unter der Aufſchrift: Pridie Cal. Octob. Natale Basilicae Angeli in Salaria. Orationen und Präfation beziehen ſich auf den hl. Michael und deuten nicht bloß auf einen, ſondern auf mehrere den heiligen Engeln geweihte Orte; die Pluralität der Meßformulare endlich bezeugt, daß das Feſt auch ſchon früher muß gefeiert worden ſein. Dazu kommt, daß die Griechen, welche ebenfalls dieſes Feſt feiern, ſich nicht auf die Apparitio in monte Gargano berufen, ſondern vielmehr auf ältere, ſchon in frühere Zeit fallende Wundererſcheinungen, beſonders auf diejenige, welche in der von Conſtantin dem Großen in der Vorſtadt von Byzanz erbauten und von ihm Μιχαήλιον genannten Kirche ſich ereignet. Daß Conſtantin dieſe Kirche erbaut, berichtet Sozomenus (H. E. 2, 3; vgl. Niceph. Callist. 7, 50); Theophanes, der Chronograph, erwähnt noch eine andere, in welcher ebenfalls, wie Cedrenus berichtet, Wunder geſchehen ſein ſollen. Wahrſcheinlich iſt es demnach, daß das Feſt gerade in dieſer Zeit entſtanden. Abendländiſche Kalendarien beſtätigen dieſe Anſicht, indem ſie die Apparitio auf dem Garganus auf den 8. Mai verlegen, an dem es auch jetzt von der Kirche gefeiert wird (in den Lectionen des Breviers ſ. die Geſchichte). Außer den erwähnten Erſcheinungen des Erzengels hat das Alterthum noch beſonders das Andenken an zwei andere Wundererſcheinungen aufbewahrt, nämlich 1. App. in monte S. petra Tumba (im 8. Jahrhundert), auf dem Berge von St. Michel, einer kaum erſteiglichen Felſenzacke am Meere bei Rouen, wo bald einer der berühmteſten Wallfahrtsorte entſtand; 2. App. in monte Hadriano (nach Baronius zwiſchen 607—615), auf der Engelsburg, wo der Erzengel dem Papſte erſchien, ſein Schwert in die Scheide ſteckend, womit er das Ende der Peſt ankündigte. In Deutſchland wurde Michaels Feſt eingeführt, und zwar als Feiertag, um die Zeit Karls des Großen. Was die Abbildungen betrifft, ſo erſcheint St. Michael meiſt als Beſieger des Teufels, wie er ihn mit der Lanze durchſtößt, mit dem Fuß auf ihn tritt oder ihn feſſelt und in den Abgrund ſtürzt. Oft erſcheint er auch, die Wage des Gerichts in Händen haltend, worin er eine Seele gegen einen Verdammten oder gegen den Teufel abwiegt. Zu bemerken iſt noch, daß in Deutſchland, beſonders auch durch den hl. Bonifatius, viele dem Wuotan, dem kriegeriſchen Gotte der Germanen, heilige Orte, beſonders Berge, dem hl. Michael geweiht wurden, eine weisheitsvolle Oekonomie unſerer erſten Apoſtel, welche die Orte, von denen ſich das Volk nicht trennen konnte, durch chriſtliche Kirchen heiligten und von der heidniſchen Fabel auf die chriſtliche Wahrheit hinwieſen, auf die ihre Götterlehre auch in ihren entſtellten Zügen noch deutete. (Vgl. Molanus, Histor. SS. imag. et pictur. 3, 40; Menzel, Chriſtliche Symbolik, 2. Aufl., II, 127 ff. Ueber das Feſt ſ. Binterim, Denkwürdigkeiten V, 1, 465; vgl. auch Cornel. a Lapide in Daniel. 10, 13; 12, 1.) [Kerker (Kaulen).]

Michael, Orden und Congregationen unter dem Namen des Erzengels Michael. I. Ritterorden: 1. Angeblich wurden im Frankenreiche 481 Michaelsritter vom heiligen Salbgefäße (chevaliers de St. Michel de la Ste.

apoule) gestiftet, um das Oelgefäß zu hüten, ches der Sage nach dem hl. Remigius durch e Taube vom Himmel her gebracht wurde, als nig Chlodwig die Taufe empfing (s. d. Art. apullen I, 765). Dieser Ritterorden hat jedoch bestanden, und die verschiedenen Nachrichten r ihn gründen sich nur auf die Thatsache, daß r der Abtei Saint-Remy in Reims lehenspflich- Barone in später Zeit (etwa seit 1610) das liche Recht besaßen, die Stangen des Baldachins halten, wenn der Abt das Oelgefäß des hl. Re- gius zur Krönung der französischen Könige her- trug. (Moroni XXVI, 262.)

2. Der französische Ritterorden vom hl. Mi- el, gestiftet 1469 von Ludwig XI., galt nach löschen des Sternordens und vor Errichtung Ordens vom heiligen Geiste (1578) als der nehmste aller französischen Orden. Während Restauration erneuerte ihn 1825 Karl X. auf ge Zeit. (Helyot VIII, 1721, 370.)

3. Der bayrische Michaelsorden wurde 21 vom Kurfürsten Joseph Clemens von Köln, rzog von Bayern, zur Aufrechthaltung des katho- gen Glaubens gegründet. Papst Pius VII. be- igte ihn 1802. Unter Ludwig I. wurde er 1837 einen Verdienstorden umgewandelt und unter to I. 1887 reorganisirt.

II. Ueber die Congregation vom hl. Mi- el zu Murano s. d. Art. Camaldulenser II, 47 f.

III. Ueber die Töchter U. L. Frau von r Liebe oder vom hl. Michael s. d. Art. be VII, 2005. [Beissel S. J.]

Michael Cerularius, s. Cerularius.

Michael von Cesena, Franciscanergeneral, rteigänger des Kaisers Ludwig des Bayern, rt seinen Beinamen nach seiner Geburtsstadt. ch dem Eintritt in den Minoritenorden machte seine Studien zu Paris, wurde Magister der eologie und verfaßte mehrere exegetische Ab- dlungen über die heilige Schrift und den Ma- ter sententiarum. Voll Stolz auf den Lands- nn berichtet der Annalist von Cesena, wie aus- eichnet Bruder Michael in allen Wissenschaften, nentlich in der Theologie, gewesen sei, und wie der ganzen Welt kaum seines Gleichen gefun- werde (Annales Caesenates, bei Muratori, riptores rerum Italicarum XIV, 1147 ad 48). Im J. 1316 wurde er General des Ordens, erstützte als solcher die Bemühungen des Pap- Johannes' XXII. gegen die Spiritualen, und lte glücklich die äußere Einheit des Ordens der her (s. d. Artt. Armut I, 1393 und Jo- nes XXII.). Als dann die theologische Con- verse sich erhob, ob Christus und die Apostel genthum besessen, ließ sich Michael verleiten, mit n Generalcapitel zu Perugia am 4. Juni 1322, hrend eine vom Papste eingesetzte Commission Frage untersuchte, eine an die ganze Christen- t gerichtete Erklärung abzugeben, die Behaup- ng, Christus und die Apostel hätten kein Eigen- thum besessen, sei nicht häretisch, sondern gesunde Lehre der Kirche; am 7. Juni folgte noch ein um- fangreicheres Actenstück über denselben Gegenstand (Raynald. Ann. XV, 242 sqq., ad a. 1322, n. 53. 54). Johannes XXII. mißbilligte diese Erklärung und entschied die Frage am 12. November 1323 (s. d. Art. Armut). Michael zeigte sich zunächst dem Papste willfährig. Auf dem Generalcapitel zu Lyon 1325 wurde eine Verordnung erlassen, daß unter Strafe des Kerkers die Angehörigen des Ordens von der römischen Kirche und der Person des Pap- stes und seinen Constitutionen nur ehrerbietig und vorsichtig reden sollten. Ebenso entsprach der General der Aufforderung des Papstes, mehrere Provinziale ihres Amtes zu entheben und durch andere zu er- setzen. Allein allmälig hatte auch er, wie viele seiner Ordensbrüder, sich Ludwig dem Bayern (s. d. Art.) angeschlossen und war mit den Ghibellinen Italiens in Verbindung getreten. Johannes berief ihn deß- halb am 9. Juni 1327 pro certis negotiis nach Avignon. Michael folgte der Aufforderung erst nach einem halben Jahre, angeblich wegen Krank- heit. Am 1. December traf er in Avignon ein. Der Papst empfing ihn gütig und gab ihm ver- schiedene Aufträge betr. die Disciplin des Ordens; jedoch wurde ihm bedeutet, daß er ohne päpstliche Erlaubniß Avignon nicht verlassen dürfe. Seine Haltung in der Armutfrage kam erst am 10. April 1328 zur Sprache. In Gegenwart von Cardi- nälen und Ordensbrüdern überhäufte ihn der Papst mit herben Vorwürfen und verbot ihm unter Strafe der Excommunication von neuem, die Curie zu verlassen. Michael blieb bei seiner Ansicht und legte sie in einem am 13. April im Minoriten- kloster zu Avignon aufgenommenen Protokoll nie- der, in welchem von Johannes XXII. nur die Rede ist als von „dem, welcher sich Papst nennt". Damit hatte er die abschüssige Bahn offenen Un- gehorsams betreten. Der Papst ernannte einen Ausschuß von Theologen, um gegen ihn als einen Häretiker vorzugehen, was nach dem erwähnten Protokoll durchaus gerechtfertigt war. Zum Ordens- capitel, welches am 22. Mai in Bologna zusammen- trat, wurde Michael nicht entlassen; vielmehr er- hielt Cardinal Bertrand de Turre den Auftrag, dasselbe zu leiten und dahin zu wirken, daß Michael seines Amtes entsetzt werde. Die Versammelten, durch den König Robert und die Königin Sancia von Neapel ermuntert, gingen jedoch hierauf nicht ein. Inzwischen war sein Ordensgenosse Peter Rainalducci von Ludwig zum Gegenpapst ein- gesetzt. Auf die Nachricht hiervon beschloß auch Michael, offen zu Ludwig überzutreten, und entfloh am 25. Mai mit Occam und Bonagratia (s. d. Artt.) von Avignon nach Pisa. Am 9. Juni kam er da- selbst an; allein schon am 6. Juni sprach der Papst den Bann über die Flüchtlinge aus und entsetzte Michael seines Generalates (Martène-Durand, Thesaurus II, 749; Ficker, Urkunden zur Ge- schichte des Römerzuges Kaiser Ludwig des Bayern n. 130). In Pisa begannen nun Michael und

seine Freunde den literarischen Kampf gegen den Papst. In einem Schreiben an den Orden suchte er seine Flucht zu rechtfertigen; bei der Feindseligkeit Johanns gegen ihn sei sein Leben bedroht gewesen (bei Muratori XIV, Annales Caesenates 1143 sq., vom 1. Juli). In einem weitern Schreiben vom 18. September erklärte er den Papst für einen Ketzer und legte gegen seine Absetzung Berufung an ein allgemeines Concil ein (Baluze 246). Am 21. September traf auch Ludwig in Pisa ein; Michael und seine Genossen mußten ihm willkommene Bundesgenossen sein. Die Angabe von der Ernennung Michaels zum Bischof von Ostia durch den Gegenpapst ist unrichtig. Sich noch immer als rechtmäßigen General des Ordens betrachtend, verbot Michael am 28. November den Besuch des vom Papste und dem Ordensvicar Cardinal Bertrand auf Pfingsten 1329 nach Paris einberufenen Generalcapitels, da der in der Ordensregel festgesetzte Zwischenraum von einem Capitel zum andern noch nicht verflossen sei, Johann aber als Häretiker nicht das Recht habe, ein solches zu berufen; er selbst ordnete eines auf Pfingsten 1331 an. Am 12. December erließ er eine neue Appellation, welche an die Thüren der Cathedrale zu Pisa geheftet wurde. In einer großen Versammlung am folgenden Tage ergriff er das Wort, suchte die Häresie des Papstes zu beweisen und verlas ein kaiserliches Decret, in welchem derselbe für abgesetzt erklärt wurde. Am Gründonnerstage des folgenden Jahres (1329) erneuerte der Papst auch die über Michael ausgesprochenen Sentenzen; das Generalcapitel sprach seinerseits die Absetzung desselben aus. Der Papst ließ auch eine Schrift zur Widerlegung der Irrthümer desselben verfassen (vgl. Vaticanische Acten zur deutschen Geschichte in der Zeit Kaiser Ludwigs des Bayern, Innsbruck 1891, n. 1232. 1235. 1248); ob das die am 16. November 1329 erlassene Bulle Quia vir reprobus ist, muß zweifelhaft erscheinen. Mit Ludwig zog auch Michael nach Deutschland und nahm zu München seinen Wohnsitz. Von hier aus erließ er am 26. März 1330 eine Appellatio magna gegen die zuletzt genannte Bulle; er stellte eine Reihe von Häresien zusammen, welche der Papst sich habe zu Schulden kommen lassen. In einem Rundschreiben an den Orden vom 24. Januar 1321 zählt er drei Schriften auf, welche er gegen die Irrthümer Johannes' XXII. habe verfassen lassen; er befiehlt, dieselben zu publiciren. Weitere Appellationen folgten (vgl. Vaticanische Acten n. 1671, not. 2). Als der neue General Gerhard Odo und viele Ordensbrüder ihn aufforderten, zur Einheit mit der Kirche zurückzukehren, erließ er unter dem 25. April 1331 ein Schreiben an das Generalcapitel des Ordens zu Perpignan, in welchem er auch behauptete, er sei in der Einheit mit der Kirche und dem Orden verblieben. Das Capitel verhängte über ihn die Ausstoßung aus dem Orden und die Strafe ewigen Gefängnisses (vgl. Raynald. Annal. XV, 420 sqq. ad a. 1331, n. 8—16). Diese Strafe konnte natürlich ebenso wenig vollzogen werden, wie frühere Aufforderungen des Papstes, ihn gefangen zu nehmen (z. B. Vaticanische Acten n. 1105. 1288). Michael war es auch, der in Gemeinschaft mit Bonagratia den Concilsplan Ludwigs im Jahre 1334 betrieb (a. a. O. n. 1663). Bei den späteren Reconciliationsverhandlungen war Ludwig bereit, ihn fallen zu lassen (vgl. a. a. O. n. 1841). Er starb zu München am 29. November 1342, aller Wahrscheinlichkeit nach unausgesöhnt mit der Kirche. Am 23. April noch bestellte er zwei Münchener Bürger zu Procuratoren der Ordensgüter und bekundete durch diese Maßregel, welcher freilich jede thatsächliche Bedeutung gebrach, noch einmal seinen Widerspruch gegen den Papst und den rechtmäßigen Ordensgeneral; das Ordenssiegel übergab er an Occam. Zwar wird andererseits behauptet, er sei reumüthig gestorben, wie auch ein Widerruf von ihm existirt (bei Muratori, Scr. III, 2, 513 ff.); allein derselbe ist als unächt anzusehen (vgl. Karl Müller, Der Kampf Ludwigs des Bayern mit der röm. Curie I, 370 ff., Tübingen 1879). Clemens VI. nennt ihn am 9. August 1346 ‚dampnate memorie' (Vatican. Acten n. 2295). Seine Ruhestätte fand er in der Franciscanerkirche zu München. (Vgl. Waddingus, Annales Minorum III, Lugdun. 1636, passim; Riezler, Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwig des Bayers, Leipzig 1874; Marcour, Antheil der Minoriten am Kampfe zwischen König Ludwig IV. von Bayern und Papst Johann XXII. (Göttinger Dissertation), Emmerich 1874; Gudenatz, Michael von Caesena, Breslauer Dissertation 1876; Eubel, Geschichte der oberdeutschen Minoriten-Provinz, Würzburg 1886.) [Wurm.]

Michael Scotus, ein mittelalterlicher Philosoph, gegen Ende des 12. Jahrhunderts geboren, soll zu Balweary in der schottischen Grafschaft Fife seine Heimat gehabt und daher den Beinamen „Scotus" erhalten haben. Seinen ersten Unterricht erhielt er in Durham; dann begab er sich auf die Universität Oxford und später nach Paris. Eine entschiedene Neigung zog ihn zu dem Studium der Naturwissenschaften hin, worin er sich ausgebreitete Kenntnisse erworben haben soll, wiewohl andererseits Albert der Große nicht so günstig über ihn urtheilt, indem er ihn der Unkenntniß in den Naturwissenschaften und mißverständlicher Auslegungen beschuldigt. Nachdem er die berühmtesten Schulen des Abendlandes besucht hatte, begab er sich nach Spanien, wo die Wissenschaften nicht nur unter den Saracenen, sondern auch an den Höfen der christlichen Fürsten blühten. Die Kenntniß der arabischen Sprache erwarb er sich höchst wahrscheinlich zu Toledo, weil er hier seine Uebersetzungen verfaßte. Diese und seine astronomischen Kenntnisse erwarben ihm die Gunst Friedrichs II., der ihn (um 1232) an seinen Hof in Sicilien berief und in großen Ehren hielt. Seine astrologischen Neigungen brachten ihn aber

den Ruf der Zauberei. Dante spricht in seinem nferno cant. 20, 116—117 von seinen Kenntissen in der Magie, und auch sonst ist seine Person on einer Menge von Sagen umgeben, welche sich af angebliche magische Künste beziehen. Dasjenige, odurch sich Michael Scotus einen Namen in der eschichte der Wissenschaft gemacht hat, sind die von m veranstalteten Uebersetzungen alter griechisch-hilosophischer Werke, namentlich aristotelischer chriften und averroistischer Paraphrasen derselben. adurch trug er dazu bei, daß die aristotelische hilosophie ihrem ganzen Umfange nach in den endländischen christlichen Schulen bekannt wurde. erade dieses ist es auch, was ihm Roger Bacon achrühmt. Er übersetzte zunächst ein von den äteren Scholastikern häufig benutztes astronomiches Werk eines gewissen Albatenagius oder Albagne. Außerdem aber — und das ist das Hauptchlichste — übersetzte er die Thiergeschichte des ristoteles, sowie dessen Schriften De coelo et undo und De anima. Er übersetzte aber nicht mittelbar aus dem griechischen Texte, sondern ach den arabischen Uebersetzungen der gedachten erke; wenigstens dienten ihm diese als Hilfsittel zur Uebersetzung, weßhalb er denn auch, ie Morgott im „Katholik" (Jahrg. 64, S. 19) gt, den Aristoteles nur im Gewande des Arabisus wiedergab. Damit verband Michael Scotus uch Uebersetzungen von arabischen Commentaren Aristoteles, namentlich von Commentaren des verroes, sowie auch von selbständigen Schriften s letztern. Hierbei soll er sich der Hilfe eines gelusten Juden, Namens Andreas, bedient haben. elbständige Schriften soll Michael Scotus gleichlls geschrieben haben, aber sie scheinen von keiner edeutung gewesen zu sein. (Vgl. Jourdain, Gehichte der aristotel. Schriften im Mittelalter: orschungen über Alter und Ursprung der lat. ebersetzungen des Aristoteles, deutsch v. Stahr, 33 ff.; Leclerc, Hist. de la médecine arabe, ar. 1876, II, 451 ss.; Renan, Averroès et Averroïsme, Par. 1852, 206; Wüstenfeld, Die ebersetzungen arabischer Werke in das Lateinische it dem 11. Jahrhundert, Göttingen 1877 [Sonrabdr. aus den Abhandlungen der Königl. Gellschaft der Wissenschaften zu Göttingen XXII, 877]; Hauréau, De la philos. scolast., Par. 850, I, 467 ss.) [Stöckl.]

Michael, mit dem Beinamen Sidonius, zter Bischof von Merseburg, namhafter Theoge, wurde 1506 in Langenenslingen bei Sigaringen geboren. Sein Familienname war Helng. Im J. 1525 bezog er die Universität Tüngen und erwarb dort um Weihnachten 1528 n Magistergrad (vgl. Urk. zur Gesch. der Uniersität Tübingen aus den Jahren 1476—1550, übingen 1877, 638). Im J. 1531 wurde er auf mpfehlung des Domdecans Johannes von Ernrg zu Mainz Rector der dortigen Domschule und 533 auch Hilfsprediger am Dom. Von 1536 is 1550 war er Pfarrer am Dom und von 1538 bis 1550 zugleich auch Weihbischof; in den Jahren 1541 und 1544 wurden ihm außerdem Canonicate an den Stiften St. Mauritius und St. Stephan in Mainz zugewiesen. Die bischöfliche Weihe empfing er von dem Erzbischof von Mainz, Cardinal Albrecht von Brandenburg, am 4. August 1538 in Aschaffenburg. Als Weihbischof führte er den Titel eines Bischofs von Sidon, weßhalb er häufig unter dem Namen Sidonius vorkommt. Im Winter 1540—1541 wohnte er dem Religionsgespräch zu Worms bei. Im J. 1543 nahm er an den von dem sel. Petrus Faber in Mainz gehaltenen geistlichen Exercitien theil. Am 25. September 1543 promovirte ihn die Mainzer Universität zum Doctor der Theologie. Im Frühjahr 1545 begab er sich als Procurator des kranken Cardinals und Erzbischofs Albrecht (gest. 24. September 1545) zum Concil nach Trient; bei der Eröffnung des Concils am 13. December 1545 war er der einzige aus Deutschland anwesende Bischof. Während seines Aufenthaltes in Trient lud ihn Kaiser Karl V. am 2. November 1545 von Gent aus zum Regensburger Religionsgespräch ein; da er aber von dem neuen Mainzer Erzbischof, Sebastian von Heusenstamm, aus Trient zurückberufen war, lehnte er die Einladung des Kaisers ab und kehrte im Anfang des Jahres 1546 nach Mainz zurück. Im Auftrage des Kaisers, der ihn zum kaiserlichen Rathe ernannte, betheiligte er sich an der Abfassung des dogmatisch und politisch verfehlten sog. Augsburger Interim (s. Interim, Augsburger; über den Antheil Heldings an demselben vgl. Pastor, Reunionsbestrebungen unter Karl V., Freiburg 1879, 360 ff.). Auch hielt er während des Reichstages zu Augsburg in den Jahren 1547—1548 auf Wunsch des Kaisers im Augsburger Dome eine Reihe von Predigten, vornehmlich über die heilige Messe und andere Controverslehren. Nachdem er im Sommer 1548 von Augsburg nach Mainz zurückgekehrt, führte Helding zu Frankfurt a. M. persönlich das Interim ein und correspondirte am 18. September 1548 mit dem Kaiser über eine der katholischen Religion möglichst günstige Art der Einführung des Interim (vgl. v. Druffel [s. u.] 157 f.). Im Herbste 1548 begann er mit anderen vom Erzbischof Sebastian beauftragten Geistlichen eine Visitation der Pfarreien und Klöster der Mainzer Erzdiöcese. Bei dem vom 6. bis 24. Mai 1549 abgehaltenen Mainzer Provinzialconcil und den Vorarbeiten für dasselbe betheiligte er sich in hervorragender Weise. Ganz oder doch der Hauptsache nach sein Werk ist namentlich der von dem Concile für die Pfarrer und Seelsorger der Kirchenprovinz herausgegebene große lateinische Katechismus. Im J. 1549 veröffentlichte er auch noch einen kleinern lateinischen Katechismus. Als der lutherische Herzog und nachmalige Kurfürst August von Sachsen, von 1544—1548 weltlicher Administrator des Bisthums Merseburg, auf Andrängen des Kaisers auf diese seine Administratur verzichten mußte, empfahl

der Kaiser durch ein Schreiben vom 11. August 1548 dem Domcapitel zu Merseburg den Mainzer Weihbischof Michael Helding als einen geeigneten Candidaten für den dortigen Bischofsstuhl. Auch befahl er dem Kurfürsten Moritz von Sachsen, dem Bruder des Herzogs August, durch ein Schreiben vom 22. December 1548, in seinem Namen die Postulation des Mainzer Weihbischofes bei dem Merseburger Domcapitel zu befördern; in dem genannten Schreiben bezeichnet der Kaiser Helding als einen „erfahrenen, geschickten Theologen, ehrbaren Wesens und Wandels, der durch seine Schicklichkeit, Erfahrniß und Bescheidenheit der Religionssache merklichen Nutzen schaffen und sonderlich auch des Kurfürsten Vorhaben mit Beförderung und Aufrichtung des Interims wohl zu statten kommen werde". Allein der Kurfürst suchte nach wie vor dem Schreiben des Kaisers die Postulation Heldings zu hintertreiben. Nichtsdestoweniger fielen unter dem Einflusse, welchen der Kaiser auf das Capitel übte, bei dem Wahlacte am 28. Mai 1549 Helding die Stimmen sämmtlicher Domherren zu, mit Ausnahme des seitherigen geistlichen Coadjutors des Herzogs August, des von Luther am 2. August 1545 unter Assistenz Melanchthons und anderer lutherischen Geistlichen im Merseburger Dome zum „Bischof" von Merseburg ordinirten Fürsten Georg zu Anhalt. Da die päpstliche Bestätigung der Postulation Heldings bis zum 16. April 1550 sich verzögerte, und dann auch noch Verhandlungen zwischen ihm und dem Merseburger Domcapitel geführt wurden, so konnte er erst am 2. December 1550 von seinem Bisthum Besitz ergreifen. Vor Uebernahme der Regierung mußte er sich auf Betreiben des Seniors des Capitels, des Fürsten Georg zu Anhalt, eidlich verpflichten, „ohne Vorwissen, Rath und Bewilligung eines ganzen Generalcapitels" „in der Religion, wie er dieselbe jetzt im Stifte finde, nichts zu ändern" und namentlich auch die verheirateten Priester in ihren Aemtern zu belassen (vgl. Fraustadt [s. u.] 208 bis 244). Durch seine Thätigkeit für das Interim, seine Predigten auf dem Reichstage zu Augsburg über die Controverslehren, seine auf Grund des Interim auch für die Protestanten der Mainzer Kirchenprovinz bestimmten Katechismen, sowie durch seine Candidatur für den Bischofsstuhl des größtentheils lutherischen Bisthums Merseburg und seine Erhebung auf denselben war Helding eine unter den Protestanten in Deutschland sehr bekannte und sehr verhaßte Persönlichkeit geworden. Gegen den großen Katechismus Heldings schrieb der lutherische Theologe Johann Wigand in Mansfeld die Schrift Ex Sidonii Catechismo majore ... Commonefactiones annotatae, quae ostendunt, qualem reformationem jam Episcopi Pontificii moliantur (Magdeburg. 1550). Namentlich aber war es der fanatische Polemiker Flacius Illyricus, der Helding in zahlreichen, zum Theil direct gegen ihn gerichteten Schriften in heftiger Weise angriff (vgl. das Verzeichniß der Schriften des Flacius bei Preger, Flacius Illyricus, Erlangen 1859—1861, II, 539 ff.). Aus der Reihe dieser Streitschriften seien hier erwähnt: Confutatio Catechismi larvati Sydonis Episcopi (s. l. 1549; deutsch, Magdeburg 1550); Widderlegung der Predigten von der allerheiligsten Antichristischen Missa des frembden Bischoffs von Sydon, Meintzischen Weihbischoff (Magdeburg 1550). Gegen die Angriffe des Flacius fügte Helding der Ausgabe seines kleinen Katechismus von 1552 eine Defensio auctoris adversus calumnias cuiusdam Matthiae Illyrici bei, worauf Flacius in neuen Streitschriften erwiederte. Eine derselben trägt den Titel: Kurtze Antwort M. Flacii Illyr. auff des Larven Bischoffs von Sydon Hothiplerey, Damit er seinen Antichristischen Catechismum vertedingen wil. Item etliche öffentliche verfelschung Gottes worts aus des Sidony Büchern ... (o. O. u. J.) Flacius begnügte sich übrigens in seiner Polemik nicht, bloß die Schriften und die öffentliche Wirksamkeit des Bischofs anzugreifen, sondern suchte ihn auch durch arge Verdächtigungen und offenbare Verleumdungen, die er gegen sein sittliches Leben richtete, in den Staub zu ziehen. Diesen Verdächtigungen und Verleumdungen gegenüber bemerkt der protestantische Schriftsteller Fraustadt (s. u.) S. 234: „Helding hatte bei seinen Zeitgenossen das Lob eines gelehrten und braven Mannes; die Anschuldigung, als habe er unsittlich gelebt, wird so lange auf sich beruhen müssen, bis sie einen bessern Gewährsmann als Flacius findet." Als Bischof von Merseburg (1550—1561) suchte Helding durch Milde und Schonung, durch eifriges und kluges Predigen, durch Berufung tüchtiger katholischer Prediger an den Dom von Merseburg und andere Kirchen, durch Leutseligkeit und durch Wohlthätigkeit gegen Arme und Nothleidende die lutherischen Geistlichen und das lutherische Volk in seinem Bisthum wieder für die Kirche zu gewinnen. Auch erließ er eine den eigenthümlichen Verhältnissen des Bisthums sich sehr accommodirende Instructio Visitatorum (s. dieselbe in Unschuldige Nachrichten von alten und neuen theologischen Sachen, Leipzig 1715, 394 ff.). Allein gegenüber der Macht der sächsischen lutherischen Fürsten und gegenüber den Einflüssen, welche die lutherischen Geistlichen auf das Volk übten, hatten seine Bemühungen wenig Erfolg (vgl. auch den Brief Heldings an Karl V. vom 7. October 1551 bei v. Druffel 775). Um das Stift machte er sich durch gute Verwaltung der Stiftsgüter, die in dem schmalkaldischen Kriege sehr gelitten hatten, und durch mancherlei Bauten verdient. In den Jahren 1555—1557 wohnte Helding den Reichstagen in Augsburg und Regensburg an. Eine sehr eingreifende Thätigkeit entwickelte er im Herbste 1557 an der Seite des seligen Petrus Canisius und anderer katholischen Theologen auf dem Religionsgespräch zu Worms. In der sechsten Sitzung am 20. September stellte er, nach einem in der fünften Sitzung vorausgegangenen Hinweise des Petrus

Canisius auf die vielfachen Veränderungen der Augsburgischen Confession, an die protestantischen Collocutoren die Forderung, sie müßten sich in Gemäßheit des Regensburger Reichstagsabschiedes vor Allem darüber deutlich erklären, „ob sie die Zwinglianer und Calvinisten in der Lehre vom Sacrament, die Osiandristen in der Lehre von der Rechtfertigung, die Flacianer in der Lehre de servo arbitrio und von den guten Werken und die Picarden in anderen vielen Punkten von der Augsburgischen Confession ausschlössen". Diese Forderung rief zwischen Melanchthon nebst seinen Freunden und den Anhängern des Flacius einen heftigen Streit hervor, der den Abzug der Flacianer von Worms und die Auflösung des übrigens von vornherein aussichtslosen Religionsgespräches zur Folge hatte. Im Hinblick auf diesen durch die Forderung Heldings hervorgerufenen Streit der protestantischen Theologen auf dem Wormser Religionsgespräch bemerkt der protestantische Historiker Maurenbrecher: „Es war die Krisis des deutschen Protestantismus. Von jenem Augenblick an beginnt die Ebbe, die rückläufige Bewegung, der Anfang des Niederganges der protestantischen Strömung in Deutschland. Inmitten der Protestanten war der unversöhnliche Gegensatz der verschiedenen theologischen Richtungen offengelegt" (s. Maurenbrecher in v. Sybels Histor. Zeitschrift L [N. F. XIV], München u. Leipzig 1883, 42; s. auch die 40 ff. angeführte Literatur über das Wormser Religionsgespräch von 1557). Nachdem Helding zu Ostern 1558 von seinem vieljährigen Gönner, dem Kaiser Ferdinand, zum Kammerrichter der Reichskammergerichte in Speier ernannt worden war, setzte er in Merseburg einen Verwaltungsrath ein und wohnte nun abwechselnd in Speier und Wien. Im J. 1561 wurde er Vorsitzender des Reichshofrathes in Wien. Um jene Zeit verfaßte er gemeinsam mit Julius von Pflug für Kaiser Ferdinand ein Gutachten, in welchem er sich, und zwar in einer noch viel weiter gehenden Weise als früher in dem Augsburger Interimsbuche, für die Gestattung der Priesterehe und der Communion unter beiden Gestalten aussprach (vgl. Mich. Ign. Schmidt, Geschichte der Deutschen VII, 232 ff., Ulm 1786, wo übrigens das Gutachten irrig zum Jahre 1563 angesetzt ist). Erst 55 Jahre alt, starb Helding am 30. September 1561 und wurde im St. Stephansdome in Wien beigesetzt. Nach seinem Tode fiel das Bisthum Merseburg infolge einer „perpetuirlichen Capitulation" an Kursachsen (s. d. Art. Merseburg). Heldings mehrfache theologische Mißgriffe finden in den wirren und schwierigen Zeitverhältnissen, in welchen er lebte und wirkte, ihre Erklärung und bis zu einem gewissen Grade ihre Entschuldigung. Als Prediger gehört er zu den besten seiner Zeit. Seine Predigten zeichnen sich aus durch geschickte Verwendung der heiligen Schrift, praktische Gedanken, lichtvolle Darstellung und eine sehr fließende, überzeugende und eindringende Sprache. Folgende Predigtwerke (die genauen und vollständigen Titel derselben s. bei Winter [s. u.] 9 f.) sind von ihm im Drucke erschienen: Catechismus, gepredigt im Dome zu Mainz von 1542—1544 (Mainz 1551, 1553, 1557, 1561, 1585; lateinisch Köln 1562, Löwen 1567, 1577, Antwerpen 1593); Postille (posthum Mainz 1565 u. ö., auch 1587); Predigten über verschiedene Controverslehren, gehalten im Dome zu Augsburg 1547 (Dilingen 1551); Fünfzehn Predigten über die heilige Messe nebst einer Gründonnerstags- und einer Frohnleichnamspredigt, gehalten im Dome zu Augsburg 1547—1548 (Ingolstadt 1549), lateinisch Köln 1549, Antwerpen 1593); Predigten über den Propheten Jonas, gehalten im Dome zu Merseburg um 1551 (Mainz 1558). Von den oben erwähnten lateinischen Katechismen trägt der große den Titel: Institutio ad pietatem christianam secundum doctrinam catholicam (Mainz 1549), der kleine: Brevis institutio ad pietatem christianam secundum doctrinam catholicam (Mainz 1549, 1550, 1552, 1561, Antwerpen 1555, französisch Paris 1563, deutsch Mainz 1555, 1557 und in Mousang, Katholische Katechismen des 16. Jahrhunderts, Mainz 1881, 365 bis 414). Auch schrieb Helding Sacri canonis missae paraphrastica explicatio cum declaratione ceremoniarum (Augsburg o. J., Paris 1550, Antwerpen 1559). — Literatur: Georg. Christ. Joannis, Rerum Moguntiacarum I, 128 sq. 844 sqq.; II, 443 sqq., Francof. ad M. 1722; hieran schließt sich als III. Band von demselben Verfasser: Scriptorum Historiae Moguntinensi cum maxime inservientium Tomus novus, Francof. 1727, 312 sqq.; Id., Tabularum litterarumque veterum Spicilegium, Francof. 1724, 568 sqq.; Jo. Seb. Severus, Parochiae Moguntinae, Aschaffenburg. 1768, 7; Id., Memoria Propontificum Moguntinorum, Aschaffenb. 1763, 27 sqq.; Corpus Reformatorum III, IV, VII, IX passim; Briefe und Acten zur Geschichte des 16. Jahrhunderts I (Beiträge zur Reichsgeschichte von v. Druffel), München 1873, 157 f. 573. 775; Derf. in den Abhandlungen der historischen Klasse der bayrischen Akademie der Wissenschaften XIII, Abth. 2, 145 ff., München 1876; XVI, Abth. 1, 1 ff., ebd. 1881, Abth. 3, 181 ff., ebd. 1883; Frauſtadt, Die Einführung der Reformation im Hochstifte Merseburg, Leipzig 1843, 208—264; Mousang, Mainzer Katechismen, Mainz 1878, 36 ff. 66 ff. (Abdruck aus dem Katholik, Jahrg. 1877, II, 80 ff. 179 bezw. 181 ff.); Winter in den Mittheilungen des Vereins für Geschichte und Alterthumskunde in Hohenzollern XV, Sigmaringen 1881—1882, 1—15. [Hundhausen.]

Michael Syncellus, Priester und Mönch der Kirche von Jerusalem, Vertheidiger der Bilderverehrung, bekleidete unter Patriarch Thomas (808 bis 820) das Amt, von welchem er seinen Beinamen hat. In dieser Stellung scheint er bis zum Tode des Patriarchen verblieben zu sein, worauf

[illegible] Michaelis, Professor der Theologie zu Halle, [illegible] 1738, veranstaltete eine kritische Ausgabe der hebräischen Bibel, Halle 1720 (s. d. Art. [illegible]gaben II, 592), und machte sich durch die [illegible]tationes uberiores in Hagiographos Vet. [illegible] 3 voll., Halae 1720, bekannt. — 2. An beiden Werken hatte dessen Schwestersohn Christian Benedict Michaelis, ebenfalls Lehrer der Theologie und der orientalischen Sprachen zu Halle, [illegible] daselbst 1764, einen beträchtlichen Antheil. Derselbe schrieb außerdem Tractatio critica de variis lectionibus N. Test. caute colligendis et dijudicandis, Halae 1749. — 3. Berühmter als beide ist Johann David Michaelis, Sohn von Christian Benedict Michaelis, geb. 1717, seit 1745 Professor zu Göttingen, gest. 1791, einer der ausgezeichnetsten protestantischen Bibelforscher seiner Zeit, der aber, obgleich er immer versicherte, im Sinne seiner Kirche zu lehren, mit vollem Rechte von den mehr orthodoxen Protestanten als Neuerer angesehen wurde und durch seine zahlreichen Schriften nicht wenig zu jener ungläubigen und destructiven Richtung in der protestantischen Theologie und Bibelexegese beitrug, welche ihn bei seinem Tode bereits überflügelt hatte. Er übersetzte und schrieb, von den Engländern angeregt, Paraphrasen mehrerer Theile der heiligen Schrift, übersetzte das Alte und Neue Testament, schrieb eine Einleitung zu beiden Testamenten, Supplemente zu den hebräischen Wörterbüchern, eine orientalische und exegetische Bibliothek, Anmerkungen und Abhandlungen zu Lowths Vorlesungen über die heilige Dichtkunst der Hebräer, eine Beurtheilung der Mittel, welche man anwendet, die ausgestorbene hebräische Sprache zu verstehen, über die Ehegesetze Mosis, das mosaische Recht, einen Entwurf der typischen Gottesgelehrtheit, eine Erklärung der Begräbniß- und Auferstehungsgeschichte Christi nach den vier Evangelisten; sogar eine Dogmatik und eine Moral verfaßte der freisinnige Bibelforscher, natürlich mit exegetischer Freisinnigkeit und willkürlicher Behandlung der christlichen Glaubens- und Sittenlehre. (Vgl. Schröckh, Kirchengeschichte seit der Reformation, Thl. VI. VII. VIII, Leipz. 1807 bis 1808; Lebensbeschreibung des Joh. Dav. Michaelis, von ihm selbst, mit Anmerkungen von Hassenkamp, Rinteln u. Leipzig 1793.) [Schrödl.]

Michas (מִיכָיָה), im A. T. ein Israelit unbekannten Stammes, von dem in Kap. 17 u. 18 des Richterbuches erzählt wird, daß er einen ungesetzlichen Gottesdienst eingerichtet habe und dadurch Ursache einer weiter gehenden Verirrung geworden sei. Der Sammler dieses Buches setzt zu der betreffenden Erzählung wiederholt hinzu, daß „damals kein König in Israel war" (17, 6; 18, 1), woraus man schließen darf, daß dieses Buch schon nach Einführung der Königswürde abgefaßt worden ist, und daß die Wohlthaten einer gesetzlichen Ordnung durch den Gegensatz zu einer frühern Zeit hervorgehoben werden sollen. Die fragliche Einzelerzählung gibt für die bezeichneten Vorfälle.

welche ein überaus wichtiges Bild von den Zuständen der Richterperiode geben, keine bestimmte Zeit an; da aber gelegentlich die Entstehung des Namens Machaneh Dan oder Danslager erwähnt wird (18, 12), eines Namens, der in der Kindheitsgeschichte Samsons (Richt. 13, 25) bereits als bekannt vorausgesetzt wird, so fällt der Verlauf der Erzählung wenigstens in die Zeit vor Samson. Die einzelnen Umstände der Begebenheit erläutern den wiederholt gebrauchten Ausdruck, daß in der Richterzeit „jeder that, was ihm das Rechte dünkte". Die Einrichtungen Moses' und Josue's waren bald in Nichtachtung gerathen, und in der gesetzlosen Zeit konnte auch die Religion selbst ihre Reinheit nicht bewahren. So wohnte nach 17, 7 ein Levit zu Bethlehem, das doch keine Levitenstadt war; derselbe wanderte später (V. 8) durch das Land, um irgendwo ein Unterkommen zu finden, und ließ sich von Michas zum Priesterdienst in einer ganz gesetzwidrigen Weise anwerben; und er war nicht etwa eine untergeordnete Persönlichkeit, sondern ein directer Abkömmling des Gesetzgebers (18, 30). Michas, der ein aufrichtiger Verehrer Jehovas war (17, 13), hatte doch über seine religiösen Pflichten sehr unklare und irrige Vorstellungen; er ließ eben im Dienste des wahren Gottes ein gegossenes Bild von demselben aufstellen und richtete in seinem Hause ein Heiligthum mit Opferdienst ein, das in jeder Weise ungesetzlich war; neben dem wahren Gott aber verehrte er, wie Laban und Rachel, auch die Theraphim (17, 5). Ein entsetzliches Bild von Anarchie gibt auch der Zug von 600 Daniten zur Eroberung eines neuen Wohnsitzes (18, 11); gemildert wird dieß nur durch die Erwägung, daß hierin eine verspätete oder nachträgliche Erfüllung des den Israeliten früher gegebenen Gebotes erblickt werden kann. Daß die Daniten sich in den Besitz der bei Michas vorgefundenen Heiligthümer setzten und auch den dabei fungirenden Priester übernahmen, zeigt, wie wenig das mosaische Gesetz schon damals die Gemüther beherrschte. So ist die Erzählung von Michas wohl geeignet, Stimmung für einen König zu machen, der mit starker Hand dem Gesetze Achtung verschaffen konnte. [Kaulen.]

Michelianer, eine protestantische Secte, war gestiftet von Johann Michael Hahn. Derselbe wurde als Sohn eines Bauern in Altdorf bei Böblingen in Würtemberg am 2. Februar 1758 geboren. Von Natur sehr religiös gestimmt, glaubte er in seinem 17. Jahre, zu einem höhern Leben erweckt zu sein, und als er einige Zeit später allein auf dem Felde arbeitete, in einer dreistündigen Vision eine Erleuchtung über die göttlichen Dinge erhalten zu haben. Er besuchte von da an regelmäßig die Versammlungen der Pietisten und führte einen streng eingezogenen Lebenswandel. Dieses Verhalten zog ihm bei dem Vater Tadel und Schläge zu. Er ließ sich aber dadurch nicht beirren, und nachdem er einige Zeit an anderen Orten als Knecht gedient hatte, ließ man ihn gewähren. Er wollte sich ganz dem Höchsten widmen und trat deßhalb nie in den Ehestand. Nach einer zweiten Vision um 1780, die sieben Wochen dauerte und von der er alle seine tiefere Erkenntniß herleitete, trat er auch als Sprecher in den Versammlungen auf. Er hatte großen Zulauf. Dadurch wurde aber auch die Behörde zum Einschreiten veranlaßt. Infolgedessen zog er zu verschiedenen Geistesverwandten in die Ferne, namentlich zu Lavater in die Schweiz. Nach seiner Rückkehr ließen die Beunruhigungen nach. Er hielt regelmäßig Versammlungen, empfing eine Menge Besuche und führte eine sehr ausgebreitete Correspondenz. Im J. 1794 zog er auf das Gut der Herzogin Francisca nach Sindlingen bei Herrenberg und starb daselbst am 20. Januar 1819. Einige Zeit trug er sich mit dem Gedanken, eine besondere Gemeinde zu bilden, und nach seinem Tode gelangte der Plan in Kornthal bei Stuttgart zur Ausführung. Im Uebrigen trat er gegen die Landeskirche nicht feindselig auf. Auch seine Anhänger trennten sich nie völlig von derselben, wenn sie sich auch bei Einführung einer neuen Liturgie von ihr einige Zeit zurückzogen. Seine Lehre stellt sich als eine vom christlichen Glauben mehr oder weniger abweichende Theosophie dar. Die Dreieinigkeit ist ihm „nur Einer, ein einiger Herr", die Mehrheit der Zeugen „nicht unterschiedliche Personen, sondern Offenbarungen der Herrlichkeit". Indem Gott sich in sich selbst offenbart, erscheint er als der Dreieinige. Aus dieser innern Offenbarung geht zugleich die unsichtbare Welt hervor, die Engel- und Geisterwelt. Durch die Erhebung und den Fall Lucifers tritt der Lichtwelt ferner ein unsichtbares Reich des Bösen an die Seite. Aus diesen zwei unsichtbaren Welten ist die sichtbare zusammengesetzt worden, und diese entstand, indem Gott in dem Menschen ruhen wollte. Da der Mensch, durch Satan verführt, zweimal fiel, zunächst indem er ein Bild seinesgleichen zur Geschlechtsvermehrung haben wollte, und dann, indem er den Lockungen der ihm geschenkten Gehilfin nachgab, mußte eine Erlösung eintreten. Christus, die Centralkraft in des Lichtvaters Schoß, wurde deßwegen Mensch. Um ein tausendjähriges Reich zu gründen, wird er, und zwar in naher Zeit, wiederkommen. Dann folgt der große Gerichts- und Feuertag, tausend Jahre während, hernach die Verdammniß für Satan und die Gottlosen, welche sich bis dahin noch nicht haben reinigen lassen, sieben Ewigkeiten, je 7000 Jahre dauernd, endlich die Wiederbringung aller Dinge, durch welche auch der Satan noch selig wird. Die Speculation steht zweifellos in Abhängigkeit von der Theosophie Böhme's; doch nennt Hahn diesen nirgends. Er führt seine Lehre stets auf die heilige Schrift und auf die unmittelbare Erleuchtung zurück, deren er sich theilhaftig geworden glaubte. Seine Schriften, Briefe, Commentare über biblische Bücher und Lieder wurden nach seinem Tode von seinen Anhängern herausgegeben, 15 Bde., Tübingen 1819 ff. (Vgl. Studien der evangelischen Geistl. Württem-

bergs XI, 1, 115—168; Chr. Palmer, Die Gemeinschaften u. Secten Württembergs, Freiburg i. B. 1877.) [Funk.]

Michl, Augustin, Can. reg., Canonist, wurde 1661 zu München geboren, trat 1680 in das Chorherrenstift Indersdorf und wurde daselbst 1687 Priester. Nachdem er an der Universität Dilingen das Doctorat in der Philosophie, der Theologie und den beiden Rechten erlangt hatte, wirkte er zuerst als Lehrer der Ordenscleriker in Indersdorf, dann als Vicar an der dem Stifte incorporirten Pfarrei Aspach. Der Ruf seiner großen Rechtskenntnisse veranlaßte sowohl viele geistliche Corporationen, als auch Professoren und Advokaten, ihm schwierige Rechtsfälle zu unterbreiten; die Bischöfe von Freising und Köln und der Fürstabt von Kempten bestellten ihn als geistlichen Rath. Seine erste größere Schrift war Jus et justitia juridico-theologice tractata, Aug. et Diling. 1697. Großes Aufsehen erregte die scharfsinnige und einschneidende Schrift Discussio theologico-juridica discussionis immerito assertae problematicae ad decantatam legem amortizationis, quam ad finem tomi primi commentariorum in jus bavaricum posuit D. Caspus L. B. Schmid, Aug. 1698; Romae 1699. Dieser scharfe Angriff auf die in Nachahmung der Grundsätze eines Ludwig XIV. aufgestellten Amortisationsgesetze Bayerns erbitterte die Regierung derartig, daß sie dem 1704 zum Stiftspropste gewählten Verfasser die Exclusive gab. Michl kehrte nun auf seine Pfarrei zurück. Es folgte eine Theologia canonico-moralis, 3 voll., Aug. et Dil. 1710 ad 1712; theologische Streitschriften gegen den Protestanten J. W. Jäger und gegen den Augustiner Le Drou, dann eine Vertheidigung der Bulle Unigenitus gegen Quesnell (Landish. 1719, deutsch Augsb. 1721). Als Frucht seiner Seelsorgsthätigkeit erschienen 2 Bände Predigten, Alte Weise, dem katholischen Volke erbaulich zu predigen, Augsb. 1725—1728. Er starb im Alter von 90 Jahren auf seiner Pfarrei am 14. April 1751. (Vgl. Baader, Lex. bayer. Schriftsteller II, 1, Augsb. u. Leipz. 1825, 194 f.; E. Graf Fugger, Gesch. d. Klosters Indersdorf, Münch. 1883, 95 f. 160.) [Streber.]

Michol (מִיכַל), im A. T. die jüngere Tochter Sauls, spätere Gemahlin Davids. Letzterem hatte Saul ursprünglich seine ältere Tochter Merob zugesagt, aber wohl nur in der Erwartung, er werde im Kriege fallen, ehe es zu einer Ehe kommen könne; als dieß nicht geschah, gab er Merob wortbrüchigerweise einem andern Manne Namens Hadriel. Damit erwuchs für Michol eine frohe Hoffnung; denn sie war ebenso, wie ihr Bruder Jonathas, David seit der ersten Begegnung mit inniger Liebe zugethan (1 Sam. 18, 20. 28). Auch dieß dachte Saul, als es ihm bekannt wurde, zum Verderben Davids zu benutzen, und versprach ihm die jüngere Tochter gegen eine Leistung, welche David unfehlbarem Tod entgegenzuführen schien (18, 25). Wider Erwarten aber löste David die ihm gestellte Aufgabe, und Saul war nun um seines eigenen Ansehens willen genöthigt, ihm Michal als Gattin zu geben. Als solche bewahrte dieselbe David die nämliche innige Anhänglichkeit, so daß sie bei den Nachstellungen Sauls gegen ihren Gemahl mit eigener Gefahr dessen Lebensretterin wurde (19, 11 ff.). Freilich wurde sie deßwegen ein Opfer der Abneigung ihres Vaters gegen David, indem Saul ihre Ehe willkürlich löste und sie einem andern Manne, Namens Phaltiel, zur Gemahlin gab. Dieß war schon geschehen, als David sich entschloß, zu einer andern Verbindung zu schreiten (25, 39—44 [dedit = hatte gegeben]). Als aber nach Sauls Tode Abner eine Annäherung an David versuchte, stellte dieser als erste Bedingung, daß ihm seine rechtmäßige Gattin wiedergegeben werde; da Isboseth das geschehene Unrecht nicht billigen konnte, löste dieser sofort die zweite ungültige Ehe wieder auf, und Michol ward wieder zu David geführt (2 Sam. 3, 15). Die große Liebe aber, welche sie zu ihrem Manne trug, ward später Ursache, daß sie sich verletzt fühlte und ihm eifersüchtige Vorhaltungen machte, als er, dem Drange seines frommen Herzens gemäß, vor der Arche getanzt hatte; zur Strafe dafür blieb sie zeitlebens kinderlos (6, 16—23. 1 Par. 15, 29). Demnach ist an der Stelle 2 Sam. 21, 8, wo von fünf Söhnen Michols die Rede ist, ein Schreibfehler, und es muß daselbst Merob eingesetzt werden, wie auch der Name des dort genannten Gatten Hadriel nahelegt. [Kaulen.]

Micrologus ist im Sinne von Auszug oder von kurzer Uebersicht der Titel mehrerer mittelalterlichen Werke. Berühmt ist der Micrologus de ecclesiasticis observationibus, ein Handbuch zur Erklärung der katholischen Liturgie (in der Lyoner Väterausgabe Max. bibliotheca vet. patr., Lugdun. 1677, XVIII, 469 sq.; bei Migne, PP. lat. CLI, 974 bezw. 979 sqq.). Nach eigener Angabe schrieb der Verfasser bald nach dem Tode des Papstes Gregor VII. (1085) und des Bischofs Anselm von Lucca (1086). Man hat auf verschiedene Personen aus dieser Zeit als Verfasser gerathen, namentlich auf Ivo von Chartres (s. d. Art.). Nach der Histoire littéraire de la France (X, Paris 1756, 143) soll der Micrologus nur ein Stück aus Ivo's größerem Werke De officiis ecclesiasticis sein, welches noch ungedruckt in Lambeth sich finde. Doch geht der Micrologus in der Deutung der Liturgie viel nüchterner zu Werk, als Ivo in seinen Reden über liturgische Gegenstände. Nach den neuen Untersuchungen, die in der Revue Bénédictine über die handschriftliche Ueberlieferung angestellt worden sind, wird deßhalb Bernold von Konstanz (s. d. Art.) als wahrscheinlicher Verfasser angenommen. In Kap. 1—23 behandelt der Verfasser mit klarem Einblick in die geschichtliche Entwicklung die heilige Messe, wie sie zu seiner Zeit in Gallien gefeiert wurde (juxta gallicanum ordinem); in Kap. 24—29 wird Zeit und Liturgie der Qua-

temberfeier, in Kap. 30—62 das gesammte Kirchenjahr mit Berücksichtigung der treffenden Officien zur Darstellung gebracht. Der Verfasser betont wiederholt die Auctorität des päpstlichen Stuhles rücksichtlich der liturgischen Anordnungen; er ist ein entschiedener Gegner willkürlicher Erweiterungen der Liturgie, gestattet aber die Beibehaltung altehrwürdiger localer Gewohnheiten, auch wenn sie vom römischen Gebrauche abweichen. (Vgl. Fabricius-Mansi, Bibl. lat. mediae et infim. aetatis, Flor. 1858, V, 76; Thalhofer, Handbuch der katholischen Liturgik I, Freiburg i. B. 1883, 67; S. Bäumer und G. Morin in der Revue Bénédictine, Mai et Sept. 1891.) — Gleichberühmt wurde das etwa 50 Jahre vorher von Guido von Arezzo verfaßte Handbuch des liturgischen Gesanges, Micrologus de disciplina artis musicae (s. d. Art. V, 1358). [Streber.]

Middendorp, Jacob, Theologe und Historiker, geb. zu Ootmarsum (Provinz Oberyssel) um 1537, gest. zu Köln am 13. Januar 1611, empfing seinen ersten Unterricht bei den Fraterherren zu Zwolle, wo Johannes Zelgius, Johannes Linzius und Bote Ypos (Boethius Epo) seine Lehrer waren. Hierauf ging er nach Köln und erwarb am Montanergymnasium das Doctorat der Philosophie und der Jurisprudenz, sowie das Licentiat der Theologie. Im J. 1580 wurde er als Nachfolger Groppers (s. d. Art.) Decan der Kirche Mariä ad gradus. Infolge der religiösen Wirren, die durch die Haltung des Erzbischofs Otto Truchseß in Köln entstanden, ging Middendorp nach Westfalen und wirkte dort an verschiedenen Lehranstalten. Als er endlich nach Köln zurückkehrte, verlieh ihm das Domcapitel 1601 eine für Gelehrte bestimmte Präbende am Dome, nachdem er schon 1596 Decan zu St. Andreas geworden war. Durch den Coadjutor Ferdinand von Bayern wurde er zum Prokanzler der Universität bestellt; wiederholt bekleidete er auch das Rectorat derselben. Seinen schriftstellerischen Ruhm erwarb er sich hauptsächlich durch das Werk De celebrioribus universi orbis Academiis, zuerst in 2 Büchern zu Köln bei P. Horst 1587 ausgegeben, dann in 4. Auflage bei G. Cholinus 1602 bis auf 8 Bücher vermehrt. An dasselbe darf man seine Historia monastica, Col. 1603, und das merkwürdige Sammelwerk Imperatorum, Regum et Principum clarissimorumque virorum Quaestiones Theologicae, juridicae et politicae cum pulcherrimis responsionibus, Col. 1603, reihen. Als Frucht seiner Lehrthätigkeit schrieb er De officiis scholasticis libri duo, prior de Magistrorum, alter de Auditorum officiis, 1570. (Vgl. Hartzheim, Bibl. Colon., Col. 1747, 150 sq.; Foppens, Bibl. Belg., Bruxell. 1739, I, 529 sq.; Paquot, Mém. p. s. à l'hist. litt. des Pays-bas, Louvain 1770, III, 103 ss.; Lindeborn, Hist. Episc. Daventr., Col. 1670, 381 sq.; Delprat, Verhandel. over de Broederschap v. G. Groote, Arnhem 1856, 81.) [Alberdingk Thijm.]

Middoth, die dreizehn, s. Ismael ben Elisha.

Midrasch (מִדְרָשׁ) heißt die Erforschung, das Studium, insbesondere bei den Juden die Erforschung des geheimen Sinnes der heiligen Schrift oder deren allegorische Auslegung. Elias Levita sagt im Lexikon zu דָּרַשׁ (quaesivit, inquisivit): Midrasch appellatur explicatio, quae sensum litteralem non sequitur. Es werden aber nicht alle allegorischen Commentare der Juden über das Alte Testament und die Mischna Midraschim genannt, sondern nur die alten, welche in die Zeit der jüdischen Schulen in Palästina und in Babylon fallen und vom 2. bis zum 11. Jahrhundert n. Chr. von Lehrern oder Zöglingen jener Schulen verfaßt worden sind, weil sich dieser geheime Sinn oder diese allegorische Auslegung hauptsächlich auf die mündliche Schultradition gründete, welche durch die Zerstörung der genannten Schulen im 11. Jahrhundert unterbrochen wurde. Im engern Sinne werden nur diejenigen allegorischen Auslegungen Midraschim genannt, welche sich mit Erklärung des Gesetzes, sowohl des geschriebenen als des mündlichen, oder der Thora und der Mischna, befassen, und von Mischna-Lehrern (Thannaim) und Mischna-Erklärern (Emoraim) vom 2. bis zum Ende des 5. Jahrhunderts n. Chr. verfaßt worden sind. Hierher gehören namentlich und vorzugsweise folgende Midraschim über die Thora: 1. Mechilta (מכילתא), ein Commentar über das zweite Buch Mosis, und zwar hauptsächlich über diejenigen Kapitel, welche die Ritualgesetze enthalten; er wird dem Rabbi Ismael, einem Schüler des Juda Hakkadosch (s. d. Art.), des Sammlers und Ordners der Mischna, ca. 200 n. Chr., zugeschrieben und ist gedruckt mit einer lateinischen Uebersetzung in Ugolini Thesaur. antt. sacr. XIV; 2. Siphra (ספרא) und Siphri (ספרי), zwei Commentare, der erste, auch Thorath Cohanim genannt, über das dritte, und der zweite über das fünfte Buch Mosis, beide von Rabbi Rab (gest. 243 n. Chr.), gleichfalls Schüler des Juda Hakkadosch und Vorsteher der Schule zu Sora, verfaßt; sie sind gedruckt mit lateinischer Uebersetzung in Ugolini Thes. (der erste in t. XIV und der zweite in t. XV); 3. Pesikta (פסיקתא), ein Commentar über das dritte, vierte und fünfte Buch Mosis, welcher die Erklärungen der alten Rabbinen aus den ersten christlichen Jahrhunderten zusammenstellt; er wird dem Rabbi Cohana, einem Schüler des genannten Rab, zugeschrieben und ist gedruckt mit lateinischer Uebersetzung in Ugolini Thes. XVI. Ein Midrasch zur Mischna ist die Tosaphtha (תוספתא), auch die große Mischna genannt, welche aus 58 Tractaten besteht und theils noch Zusätze zur Mischna, theils eine Erklärung des verschlossenen Sinnes derselben enthält und dem Rabbi Chija, auch einem Schüler des Juda Hakkadosch, zugeschrieben wird. Rabbi Jacob Chagis spricht sich darüber in seiner Vorrede zu Berithoth so aus: Postquam compositi essent sex ordines (Mischnae) convenientique ordine dispositi per tractatus et

capita et sectiones minores, vidit R. Chija discipulus Rabbenu Hakkadosch, quod verba Mischnae occlusa sint, neque sufficiant ad restinguendum sitim; ideo conscripsit Tosaphtha i. e. Additiones ad Mischnam et declarationes sensus ejus. Sie ist gedruckt mit lateinischer Uebersetzung in Ugolini Thes. XVII ad XX. Alle diese Commentare heißen auch Baraitha (בְּרַיְיתָא), d. h. außerhalb der Schule entstandene Schriften, im Gegensatz zur Mischna, welche das enthält, was in der Schule vorgetragen wurde, also mit öffentlicher Auctorität versehen war, während die anderen nur als Privatarbeiten der Gelehrten zu betrachten sind. Rabbi J. Chagis sagt (l. c.): Sic et R. Chija et R. Oschaja et sapientes alii composuerunt Baraithoth, h. e. vi etymi בראּ quod denotat extra, instituta extra scholam Rabbi nata. Sie haben daher auch nicht die unbedingte Geltung wie die Mischna.

Im weitern Sinne aber heißen auch die allegorischen Commentare über die übrigen Bücher des A. T. Midraschim, wovon die berühmtesten folgende sind: 1. Der Midrasch Rabboth über den Pentateuch und die fünf Megilloth (Ruth, Esther, Klagelieder, Hoheslied und Prediger), eine Sammlung der Erklärungen von Lehrern über diese Bücher aus der Zeit vor dem Schluß des Talmud (s. Rossi, Diz. stor. II, 100); 2. der Midrasch Samuel; 3. der Midrasch Tehillim, d. i. über die Psalmen, auch Schocher Tob genannt; 4. der Midrasch Mischle, d. i. über die Sprüche Salomons; 5. der Midrasch Hiob; 6. der Midrasch Jesaia; 7. der Midrasch Jona; 8. der Midrasch Esra; 9. der Midrasch Dibre Hajjamim, d. i. über die Chronik. (Das Nähere über diese s. bei Zunz, Gottesdienstl. Vorträge der Juden, 1892, 274 ff.) — Auch die Mischna und die Gemara kann man als Midrasch zum Pentateuch betrachten, und sie wurden auch Midrasch genannt (Zunz a. a. O. 52); ebenso die Targumim, wenigstens einen Theil derselben, welcher sich mehr mit Erklärung als mit Uebersetzung der alttestamentlichen Bücher beschäftigt (s. d. Art. Bibelübersetzungen). In dem Inhalt der Midraschim sind zwei Elemente wesentlich von einander zu unterscheiden, nämlich die Halacha (הֲלָכָה, Regel, Richtschnur) und die Haggada (הַגָּדָה, Gesagtes, narratio). Die Halacha ist die auctorisirte, gleichsam authentische Auslegung des Gesetzes, ausgegangen von dem Hohenpriester, oder von dem Synedrium durch seine Entscheidungen bei Anwendung des Gesetzes gegeben, oder von den Schriftgelehrten in der Schule vorgetragen; letztere heißt auch Schematha (שִׁמְעָתָא, d. i. Gehörtes; s. Zunz a. a. O. 45), weil sie in der Schule aus dem Munde eines Lehrers gehört und darin recipirt sein mußte. Sie ist bindend und darf nicht bestritten, sondern muß im Leben befolgt werden; daher wird sie erklärt als traditio decisa, usu et consuetudine recepta, et approbata, secundum quam incedendum, et vivendum est (Sanhedr. 91, 2 bei Castellus, Lex. heptagl. I, 854 v. הלכה). Die Haggada hingegen ist eine nicht auctorisirte Auslegung, zwar ausgegangen von denselben Schriftgelehrten oder Lehrern der Schule, aber als Privatarbeit derselben außerhalb der Schule; daher heißt sie auch bloß etwas Gesagtes, nicht Gehörtes (in der Schule), ist aber auch nicht bindend, sondern kann als Privatmeinung oder Aussage bestritten, angenommen oder verworfen werden, je nachdem man sie begründet findet oder nicht. Diese Haggada ist es jedoch vorzugsweise, welche sich mit der allegorischen Auslegung befaßt und dieselbe in Parabeln, Fabeln, Sagen, Geschichtserzählungen, moralisirende Belehrungen, metaphysische Betrachtungen u. s. w. einkleidet. (Vgl. Zunz 37 ff. 180. 314 ff.; Dessauer, Leschon Rabbanan, Erlangen 1838, 214.) [Wetzer.]

Mies, Jacobellus von, s. Husiten.

Migazzi, Graf Christoph Anton von, Herr zu Waal und Sonnenthurn, Erzbischof von Wien, stammte aus einem ebenso alten als berühmten Geschlechte. Er erblickte das Licht der Welt am 14. October 1714 zu Trient. Sein Vater war Vincenz Graf Migazzi, zuerst Adjutant des Prinzen Eugen von Savoyen, dann Regierungsrath in Innsbruck; seine Mutter Barbara stammte aus dem Geschlechte der Freiherren von Prato. Migazzi fühlte den Beruf zum Priesterstande und widmete sich daher den theologischen Studien im Collegium Germanicum zu Rom. Er wurde Domherr zu Brixen, später zu Trient und dann Prior bei St. Leonhard zu Borghetto und von St. Aegid in Valsugana. Schon im J. 1745 wurde er Auditor der Rota für die deutsche Nation in Rom, und hatte als solcher die Aufgabe, die Spannung, welche zwischen Rom und Wien herrschte, zu beseitigen. Der Erzbischof von Mecheln, Cardinal d'Alsaca, wählte ihn 1751 zum Coadjutor; infolge dessen empfing er die Bischofsweihe mit dem Titel eines Erzbischofs von Carthago. Bevor er aber nach Mecheln kam, sandte ihn die Kaiserin Maria Teresia als ihren Bevollmächtigten nach Spanien an den Hof Ferdinands VI.; dort unterzeichnete er 1. Juni 1752 den Vertrag von Aranjuez zwischen Spanien und Oesterreich. Während er noch in Spanien weilte, wurde er zum Bischof von Waitzen in Ungarn ernannt (20. September 1756); kaum hatte er sein Bisthum betreten, als auch schon seine Ernennung zum Fürsterzbischof von Wien erfolgte (März 1757). Indessen blieb er noch 25 Jahre lang zugleich Administrator von Waitzen und wirkte daselbst so viel, daß dort sein Name unvergeßlich sein wird. Er baute den Dom, die Residenz, stiftete ein Haus für die Piaristen, ein adeliges Convict, 6 neue Domherrenstellen, ein Kloster für die barmherzigen Brüder, baute 30 Kirchen, 20 Pfarrhöfe und 15 Schulen, brachte 12000 neue Steuerträger in's Bisthum u. s. w. Um so mehr schmerzte es ihn, als ihn Kaiser Joseph II. in verletzender Form nöthigte (22. December 1785), die Administration

von Waitzen niederzulegen. — Am 22. November 1761 ernannte ihn Clemens XIII. auf Bitten der Kaiserin zum Cardinal; im Mai 1768 setzte ihm die Kaiserin selbst in der Augustinerkirche das rothe Biret auf; bald darauf verlieh sie ihm auch das Großkreuz des Stephansordens. Migazzi nahm 1774 an der Wahl des Papstes Pius VI. Antheil und erwarb sich im Conclave durch seine Klugheit und sein liebenswürdiges Benehmen das Zutrauen der Cardinäle und das der bourbonischen Höfe. Seinem Amte als Bischof lebte er mit voller Hingebung, er sorgte für Ordnung und Anstand in den Kirchen, erschien persönlich beim Vor- und Nachmittagsgottesdienste, begleitete oft das Hochwürdigste zu den Kranken oder brachte diesen selber die heilige Wegzehrung. Er predigte oft in Wien und gab seine Predigten im Drucke heraus. Auch im Wiener Erzbisthum gründete er eine Reihe von Pfarren und erbaute Kirchen. In Mödling ließ er ein Exercitienhaus bauen, in welchem jährlich die Hälfte des Clerus geistliche Uebungen machen mußte. Die Geistlichen suchte er stets im Wissen und in der Frömmigkeit zu vervollkommnen, zu welchem Zwecke er Anreden und Prüfungen hielt, die Ermahnungen des hl. Karl Borromäus auf's Neue herausgeben ließ, die Herausgabe eines Katechismus, sowie die Drucklegung des römischen Katechismus und die Uebersetzung desselben besorgte. Am Ostersonntag des Jahres 1782 assistirte er nebst den Cardinälen Bathyani und Hrzan dem Papste Pius VI. im St. Stephansdom beim Hochamte. Sein 50jähriges Priesterjubiläum beging er in Maria-Zell in aller Stille. — Schwere Tage kamen für Migazzi, als in Oesterreich die Aufklärungsperiode anbrach, da er mit dieser Richtung als treuer, kirchlich gesinnter Bischof durchaus sich nicht verständigen konnte. Er wich in der Vertheidigung der Rechte der Kirche nur der Gewalt. Man kann ihn mit vollem Rechte einen unblutigen Martyrer nennen, so viel litt er unter den traurigen Zeitverhältnissen, in denen für die Abhaltung der Herz-Jesu-Andacht Strafe gezahlt werden mußte und die Ablässe zu verkündigen verboten war. Selbst das Brevier war anstößig und sollte von den Geistlichen nicht mehr so gebetet werden, wie es die Kirche vorschrieb, indem einige Heiligenbiographien, wie die von Gregor VII., Thomas Becket u. A., ausgemerzt worden waren. Eine ganze Reihe von Klöstern wurde aufgehoben und der Gottesdienst bis auf unbedeutende Kleinigkeiten genau vorgeschrieben. Daß das alles Migazzi schwer empfand, läßt sich denken. Er bat, beschwor, warnte, machte die ernstesten Vorstellungen; doch half Alles nicht. Er mußte sich nicht bloß pöbelhafteste Beschimpfungen von zügellosen Pamphletisten gefallen lassen, sondern selbst Kaiser Joseph II. kränkte ihn wiederholt auf die bitterste Weise. Wenn auch Migazzi gegen die Gewalt nichts ausrichten konnte, so hat er doch viel Unheil verhütet. Man kann sich das Unglück gar nicht vorstellen, welches entstanden wäre, wenn statt Migazzi ein willfähriger Mann damals Erzbischof von Wien gewesen wäre. Migazzi starb am 14. April 1803, 89 Jahre alt. Ein schlichter Stein deckt sein Grab im St. Stephansdom. (Vgl. Cölestin Wolfsgruber, Christoph Anton Cardinal Migazzi, Fürsterzbischof von Wien, Saulgau 1891.) [Maurer.]

Migetius, ein spanischer Häretiker des 8. Jahrhunderts, dessen Anhänger, die Migetianer, sich besonders in der Provinz Bätica ausgebreitet hatten, behauptete, David sei die Incarnation Gottes des Vaters, Paulus der incarnirte heilige Geist, was er auf Ps. 44, 2 und Gal. 1, 1 stützen wollte; David, Jesus, Paulus — drei körperliche Personen — bilden für ihn die Trinität, welche er sich sabellianisch als eine Person dachte. Ferner rühmte sich Migetius, ohne Sünde zu sein, und wollte von den Priestern die offene Schuld (das Confiteor) nicht gebetet wissen, da sie entweder keine Sünde hätten und somit als Lügner erschienen, oder, wenn sie Sünder wären, abgesetzt werden müßten. In seinem rigoristischen Eifer gebot er, ebensowenig mit Sündern wie mit Ungläubigen jemals zu essen, und erklärte die Kirche zu Rom allein als die heilige und makellose. Seine Anhänger wichen auch in der Osterfeier von der übrigen Kirche ihrer Zeit ab, indem sie, wenn der 14. Nisan auf einen Samstag fiel, das Osterfest erst acht Tage später begingen. Gegen Migetius erhob sich Erzbischof Elipandus von Toledo und verurtheilte diese Irrthümer auf einer Synode zu Sevilla um das Jahr 782. In der Widerlegung warf Elipandus ihm Priscillianismus, sowie eine Vermengung des Göttlichen und Menschlichen in Christus vor, huldigte dabei aber selbst einer andern Häresie, welche unter dem Namen Adoptianismus bekannt ist. (Vgl. Hadr. I. Epp. in Cod. Carol. n. 95—97, bei Mansi, Conc. XII, 807 sq., und Migne, PP. lat. XCVIII, 333 sq. 374; Elipandi Epp., bei H. Florez, España sagrada V, 543. 555; Migne l. c. 918 und CI, 1330; Saul. Cordub. ad Alvar. 862, bei Florez XI, 166; Enhuber, Dissert. de Adopt. § 1, in Alcuini Opp. ed. Froben; Hefele, Tüb. Quart.-Schr. 1858, 86 ff.; Conc.-Gesch., 2. Aufl. III, 628 ff.) [Jos. Card. Hergenröther.]

Migne, Jacob Paul, Publicist und verdienter Verleger, wurde am 25. October 1800 zu St. Flour in der Auvergne geboren, machte seine Studien zu Orleans, versah eine Zeitlang eine Lehrstelle am Colleg von Chateaudun und erhielt 1824 die Priesterweihe. Einige Jahre wirkte er als Seelsorger in der Diöcese Orleans, ging aber dann, da er wegen seiner Schrift De la liberté, 1833, mit seinem Bischofe Brunault de Beauregard in Differenzen gerathen war, nach Paris. Hier gründete er noch in demselben Jahre die Zeitschrift L'Univers religieux (später einfach L'Univers genannt), legte jedoch schon 1836 die Redaction nieder und widmete sich ganz einer von ihm in's Leben gerufenen Verlagsanstalt zu Petit-Montrouge bei Paris. Sein Plan war nicht, neue

literarische Werke zu veranlassen, sondern die zerstreuten Schätze der katholischen Vergangenheit zu sammeln und dem Dienste der Kirche und der Wissenschaft zugänglich zu machen. Mit Hilfe zahlreicher Mitarbeiter, unter denen sich auch bedeutende Männer des Auslandes, wie Hergenröther und Floß, befanden, verwirklichte Migne mit staunenswerther Kühnheit und außerordentlichem Geschicke seine weitumfassenden Unternehmungen. Das Hauptwerk, das seinen Namen durch ganz Europa trug, war eine Sammlung aller griechischen und lateinischen Väter und Kirchenschriftsteller von den apostolischen Zeiten bis zur zweiten Hälfte des Mittelalters (Patrologiae cursus completus seu Bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica omnium SS. Patrum, Doctorum, Scriptorumque ecclesiasticorum sive latinorum sive graecorum, Par. 1844 sqq.). Die ganze Sammlung ist in zwei Serien eingetheilt, eine Series latina, 1844 bis 1865, welche in 217 Bänden mit 4 Bänden der reichhaltigsten Indices von Tertullian bis zu Papst Innocenz III. (1216) reicht, und eine Series graeca, 1857—1866, welche in 161 Bänden die Schriftsteller von den apostolischen Vätern an bis zum Concil von Florenz umfaßt. Von letzterer Series wurden zwei Ausgaben hergestellt, eine, welche den griechischen Text mit der lateinischen Uebersetzung enthält, und eine zweite, unvollendete, welche bloß die lateinische Uebersetzung bietet. Register zur Series graeca bearbeitete Dorotheus Scholarios (Κλεὶς Πατρολογίας καὶ Βυζαντίνων συγγραφέων, ἤτοι εὑρετήριον πάντων τῶν συγγραμμάτων τῶν θείων ἡμῶν πατέρων . . . περιεχομένων ἐν τῇ ἐν Παρισίοις ἐκδοθείσῃ Πατρολογίᾳ ὑπὸ Μιγνίου, ἐν Ἀθήναις 1879, und Ταμιεῖον τῆς Πατρολογίας ἤτοι συλλογὴ τῶν ἐν τῇ Πατρολογίᾳ τῇ ὑπὸ Μιγνίου ἐν Παρισίοις ἐκδοθείσῃ περιεχομένων κυριωτέρων ἐννοιῶν, φράσεων καὶ ὑποθέσεων, ἐν Ἀθήναις 1883, I. Bd.). Das ganze Werk, welches in einem sehr handlichen Formate (Großoctav) und zu beispiellos billigem Preise erschien (bei der Gesammtabnahme kostete ein Band der Series latina 5 Fr., der Series graeca 8 Fr.; heute ist der Preis der ersten Serie das Doppelte, der zweiten das Dreifache), umfaßt nicht nur alles, was in den früheren Väterssammlungen mitgetheilt worden ist, wobei für jeden einzelnen Schriftsteller stets nach der besten Ausgabe gegriffen wurde, sondern berücksichtigt auch zahllose Einzelpublicationen bis zur neuesten Zeit, bringt viele neue Mittheilungen aus Handschriften und sammelt in den Einleitungen, Dissertationen, Noten und Registern ein reichhaltiges, bisher zerstreutes oder in Bibliotheken begrabenes Material. Von anderen größeren Sammelwerken sind besonders zu erwähnen: Scripturae sacrae cursus completus ex commentariis omnium perfectissimis usque habitis, 28 voll., 1860—1862, worin für jedes Buch der heiligen Schrift der beste Commentar aus alter oder neuer Zeit ausgewählt wurde; Démonstrations évangéliques, 20 vols., 1860 ss., eine Zusammenstellung und Uebersetzung apologetischer Schriften von 117 Auctoren (von Tertullian und Origenes bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts) gegen die verschiedenen Angriffe auf das Christenthum; Theologiae cursus completus, 28 voll., 1840—1845, die besten Tractate über die einzelnen Thesen der katholischen Glaubens- und Sittenlehre enthaltend; Summa aurea de laudibus B. Mariae V., colleg. J. J. Bourassé, 13 voll., 1866 sq., eine Sammlung des Besten, was über die allerseligste Jungfrau und ihre Verehrung in dogmatischer, ascetischer, historischer Beziehung je geschrieben worden ist; Collection intégrale et universelle des Orateurs sacrés, 102 vols., 1844—1866, die bedeutendsten Leistungen der französischen Kanzelredner seit drei Jahrhunderten bietend. Daneben erschienen neue Ausgaben der Werke des hl. Thomas und der hl. Teresia, gesammelte Werke von Cardinal Berulle, von Olier, Bourdaloue, Bossuet, Massillon, Fléchier, Boudon, Baudrand, Bergier, de Pressy, Lefranc de Pompignan, Regnier, Thiébault, Du Voisin, Gérard, de Maistre u. s. f. Besondere Erwähnung verdient auch die große Encyclopédie théologique in drei Serien zu 52, 53 und 66 Bänden, 1844—1866, welche in mehr als 100 alphabetisch geordneten Nachschlagebüchern sämmtliche Gebiete der Theologie, dann der Philosophie, der Geschichte, der Naturwissenschaften, soweit sie überhaupt für einen Theologen in Betracht kommen können, umfaßt. Einzelne dieser Dictionnaires de la science religieuse, welche ältere Vorlagen haben, werden ihren Werth behalten; andere sind leider mit solcher Flüchtigkeit hergestellt worden, daß man sie enttäuscht aus der Hand legt. Mit dem Verlagsgeschäfte verband dann Migne eine Zahl von Werkstätten, in denen kirchliche Utensilien, insbesondere Orgeln und Harmoniums, religiöse Bilder und Schnitzwerke, hergestellt wurden; den ganzen Complex nannte er Ateliers catholiques. Im J. 1868 zerstörte eine große Feuersbrunst die Anlage; der Schaden soll mehr als 6 Millionen Franken betragen haben. Von den Verlagswerken wurde nur wenig gerettet; die Stereotypplatten zur Patrologie gingen sämmtlich zu Grunde. Ehe Migne sein Unternehmen wieder nach dem ganzen Umfange erneuern konnte, brachte der deutsch-französische Krieg neue Unterbrechungen. Auch mit der kirchlichen Behörde gerieth Migne in Conflict. Der Erzbischof von Paris untersagte ihm die Fortführung des Geschäftes, da die canonischen Bestimmungen einem Cleriker solche Handelsunternehmungen nicht gestatten, und sprach über ihn schließlich die Suspension aus. Ebenso verbot ihm ein römisches Decret vom 9. December 1874, sich ferner Meßstipendien überweisen und die Messen durch Geistliche persolviren zu lassen, welchen er dafür Bücher oder andere Waaren lieferte. Migne starb am 24. October 1875. (Vgl. Polybiblion I, Par. 1868, 59; XIV, 1875, 459;

G. Vapereau, Dictionn. des Contemporains, Par. 1880, 1290; Kataloge des Migne'schen Verlags.) [Streber.]

Milante, Pius Thomas, Ord. Praed., neapolitanischer Theologe und Bischof von Castellamare, lehrte längere Zeit hindurch die Theologie des hl. Thomas an der Universität von Neapel und besaß in dieser Stellung das Vertrauen sowohl des Königs als auch des Erzbischofs von Neapel, des Cardinals Spinelli. Am 9. Mai 1743 ward er zum Bischof von Castellamare erwählt, und als solcher starb er bereits am 9. April 1749. Sein bedeutendstes Werk sind seine Exercitationes dogmatico-morales in propositiones proscriptas ab Alexandro VII., ab Innocentio XI. et ab Alexandro VIII., 3 voll., Neapoli 1737 ad 1740, die hauptsächlich auf Drängen des Cardinals Spinelli veröffentlicht wurden. Weiter besorgte er eine neue, wegen ihrer reichlichen kritischen und theologischen Anmerkungen geschätzte Ausgabe der Bibliotheca sancta von Sixtus Senensis, 2 voll., Neapoli 1742. Außerdem schrieb er noch: Vindiciae regularium in causa monasticae paupertatis, ib. 1740; De viris illustribus Congregationis S. Mariae Sanitatis, Ord. Praed., ib. 1745; Orazioni, ib. 1747; De Stabiis, Stabiana Ecclesia et Episcopis ejus, opus posthumum, ib. 1750. (Vgl. Hurter, Nomenclator II, 1294.) [Urbany C. SS. R.]

Milchspeisen, s. Fastenspeisen.

Milde, Vincenz Eduard, Fürsterzbischof von Wien, als Pädagog viel genannt, wurde am 11. Mai 1777 zu Brünn von bürgerlichen Eltern geboren. Er besuchte das Gymnasium seiner Vaterstadt und machte seine philosophischen Studien zu Olmütz und Wien. In letzterer Stadt trat er in das Clericalseminar, wurde Conrepetitor der orientalischen Sprachen und zugleich Präfect im Alumnate und Katechet der Pfarre Altlerchenfeld. Nachdem er 1800 die Priesterweihe empfangen hatte, wirkte er in Wien als Cooperator und übernahm 1802 das Amt eines Katecheten in der Normalschule bei St. Anna und im k. k. Civil-Mädchenpensionat, bis Kaiser Franz, welcher an der Wiener Universität die neue Lehrkanzel der Erziehungskunde geschaffen hatte, ihm diese Professur übertrug. In dieser Stellung schrieb er den ersten Band seines Werkes „Lehrbuch der allgemeinen Erziehungskunde" (1811); doch nöthigte ihn eine schwere Krankheit zur Aufgabe des Lehramtes. Er wurde jetzt Pfarrer zu Wolfpassing in Niederösterreich; hier schrieb er den zweiten Band seiner Erziehungskunde (1813). Das Werk ist Kaiser Franz I. gewidmet. Von 1814 bis 1823 war er Stadtpfarrer in Krems; 1823 ward er von Kaiser Franz zum Bischof von Leitmeritz und 1831 zum Fürsterzbischof von Wien ernannt. Er starb 1853. Für sich selbst sehr sparsam, machte er für arme Geistliche und Lehrer eine namhafte Stiftung, aus der jährlich hundert Geistliche und ebensoviel Lehrer je 100 Gulden bekommen.

Milde's Erziehungskunde fußt auf den Grundsätzen der neuern Pädagogik und stützt sich auf die Anthropologie. In der Einleitung bespricht er die Anlagen des Menschen und deren Cultur, behandelt sodann die physische und im zweiten Hauptstück die intellectuelle Bildung, im dritten die Gefühlsanlagen und im vierten das Begehrungsvermögen. Er war auch ein hervorragender Praktiker; in der Katechese war er Meister, und sein Lehrton war der angemessenste, so daß er unter die praktischesten Schulmänner zu zählen ist. Milde's Wirksamkeit konnte nicht ohne Einwirkung auf jüngere Kräfte bleiben. Sein bedeutendster Schüler ist der Lehrerbildner in Prag Franz Hermann, dessen Schriften „Erziehungs- und Unterrichtslehre", „Die Unterklasse" und „Der Sprach- und Sachunterricht in den Mittelklassen der Volksschule" große Verbreitung gefunden haben. Als 1877 die Wiener Pädagogen den 100jährigen Geburtstag Milde's feierten, wurde seine Erziehungskunde von Professor Tomberger auf's Neue herausgegeben. (Vgl. J. A. Ginzel. Reliquien [Hirtenschreiben, Predigten, Instructionen und Testament] von Vincenz Eduard Milde, weiland Fürsterzbischof von Wien, nebst einem Abrisse seines Lebens, Prag 1853.) [Maurer.]

Milet (Μίλητος), eine der berühmtesten Städte an der kleinasiatischen Küste, schon von Homer (Il. 2, 868) als Stadt der Carier genannt, ward später von den Joniern in Besitz genommen und bedeutend vergrößert (Strab. 14, 5). Seit dem 7. Jahrhundert v. Chr. war es eine der blühendsten Handelsstädte; seine Schiffe zogen westwärts bis Spanien, noch häufiger aber nordwärts bis in das schwarze Meer und gründeten an dessen Küsten wie anderwärts eine Menge von Kolonien (Plin. H. N. 5, 31). Auch zur griechischen Philosophie und Geschichtschreibung wurde von Milet aus durch Thales, Cadmus und Hekatäus der Grund gelegt. Die Blüte der Stadt ward in den Perserkriegen schwer geschädigt und von Alexander dem Großen ganz vernichtet; immerhin aber blieb Milet eine Handelsstadt zweiten Ranges, da ihre günstige Lage jederzeit zur Ausnutzung aufforderte. Diese Lage wird zu der Zeit, da Milet in die heilige Geschichte eintritt, von der Apostelgeschichte genau bezeichnet. Auf seiner zweiten Reise kam der hl. Paulus auch nach Milet (Apg. 20, 15), und auf seiner Reise nach Rom mußte er Trophimus krank daselbst zurücklassen. So erfahren wir, daß es südlich von Ephesus, auf dem Wege von dort nach Jerusalem, und in der geraden Richtung von Ephesus nach Cos lag. Nach dem griechischen Text war es eine Tagesfahrt von dem Vorgebirge Trogyllium entfernt. Die Alten beschrieben Milets Position genauer dahin, daß es am lamischen Meerbusen, 80 Stadien südwärts von der Mündung des Mäander lag. Zur Zeit des Apostels scheint jedoch Milet schon seine maritime Lage verloren zu haben; denn durch säculäre Hebung und die Alluvionen des Mäander ist jetzt die Stelle der alten Stadt

ex Kemnitio, dem Mainzer Scholastikus Schweikhardt von Cronberg gewidmet und die Ernennung von Mainz aus datirt ist. Daß er jene beiden Würden daselbst erlangte, ersehen wir aus dem Titel der Brevis discussio et refutatio excentorum errorum, quos duo Praedicantes Saxonici Tilemannus Heshusius et Joannes Olearius Pontificiis hoc est Christianis Catholicis vanissime hactenus attribuerunt, vom Jahre 1604. Wie aus dem Vorwort hervorgeht, konnte sich Miletus zur Veröffentlichung dieser Schrift nicht entschließen; da er aber in jenem Jahre im Auftrage seines Erzbischofs in Rom abwesend war, gab sie der Mainzer Buchdrucker Albin heraus. Als fernere Schriften führt Zedler in seinem Universallexikon noch an: Speculum catholicum; Theses de justificatione; Speculum Jesuiticum pro Jesu. [Funk.]

Miletus, Synoden daselbst, s. Afrikanische Synoden.

Milič von Kremsier, Reformprediger der vorhussitischen Zeit in Böhmen, stammte aus Kremsier in Mähren, wo er seine Jugend zubrachte und um 1350 ein Canonicat erlangte. (Der Name Milič, gesprochen Millitsch, wird gewöhnlich als Taufname betrachtet und wäre dann als slavische Uebersetzung des Namens Amandus zu erklären; es findet sich jedoch in Prag auch noch die eigenhändige Unterfertigung Joannes Milicius vor.) Bis 1362 gehörte Milič der Hofkanzlei Karls IV. an und erscheint auch als Begleiter des Kaisers auf seinen Reisen in Deutschland 1359—1362; dabei war er Canonicus an der Cathedrale zu St. Veit in Prag, zuletzt auch Sacrista (Schatzbewahrer) und Archidiacon daselbst. Ende 1363 legte er alle diese glänzenden und einträglichen Aemter nieder, um, wie er dem seinen Rücktritt bedauernden Erzbischofe antwortete, „anstatt an den ersten Plätzen zu sitzen, sich lieber dem Volke durch Predigen des Wortes Gottes nützlich zu machen". Nachdem er sich dann ein halbes Jahr lang in der erzbischöflichen Stadt Bischofteinitz im Predigen geübt, kehrte er wieder nach Prag zurück und predigte hier zuerst bei St. Nicolaus auf der Kleinseite, dann bei St. Aegid in der Altstadt. Anfangs erregte er mit seiner Predigt in der (czechischen) Volkssprache eher Anstoß als Theilnahme; er ließ sich jedoch durch nichts abschrecken, und bald wurde sein Erfolg demjenigen gleich, welchen um dieselbe Zeit Konrad von Waldhausen (s. d. Art.) mit seinen deutschen Predigten in der üppigen Hauptstadt erntete. Zahlreiche und auffallende Bekehrungen geschahen, und als er täglich mehrmals in verschiedenen Kirchen predigte, fehlte es ihm nie weder an Zuhörern, noch an Stoff, den er mit außerordentlicher Gewandtheit stets aus der heiligen Schrift und den Vätern beizubringen wußte. Viel wirkte er durch sein Wort und durch sein Beispiel apostolischer Armut und Einfachheit besonders auch auf jüngere Priester und Studirende ein; diesen predigte er gewöhnlich lateinisch,

und demnächst erwarb er sich auch noch die ihm bisher fehlende Fertigkeit im Deutschen, um dann auch in dieser Sprache ebenso häufig zu predigen. Wie er nun durch die Erkenntniß der Nichtigkeit alles äußern Glanzes, den die Kirche in der Epoche Karls IV. bei so vielfacher innerer Verderbniß genoß, zuerst auf diese Bahn geführt worden war, so befestigte sich in ihm bei weiterem Einblicke in die Gebrechen aller, namentlich der höchsten Stände und bei Vergleichung dieser Erscheinung mit den in der Apocalypse gegebenen Andeutungen immer mehr der Gedanke, daß der Antichrist bereits geboren sein müsse, und durch Combination von Matth. 24, 15 mit Dan. 12, 11. 12 wollte er dann gefunden haben, daß das Weltende zwischen 1365 und 1367 eintreten werde. Um so dringender wurden jetzt seine Mahnrufe; was immer er dem Geiste und der Lehre Christi Widersprechendes vorfand, das bezeichnete er als Werk des Antichristes; ja einst deutete er sogar mit dem Finger auf den Kaiser und erklärte in Anwesenheit Vieler, dieser sei ein großer Antichrist. Hierauf erhielt er vom Erzbischof einige Zeit Kerkerhaft, ohne jedoch dessen wie auch des Kaisers Gunst völlig zu verlieren. Einigermaßen an seinen Erfolgen in Prag verzweifelnd, beschloß er dann, nach Rom zu gehen, um dem Papste selbst seine Theorie, die er auf höhere Eingebung zurückführte, vorzulegen. Bei seiner Ankunft in Rom im April 1367 wurde dort eben die Rückkunft Urbans V. aus Avignon erwartet. Als diese sich verzögerte, kündigte Milič durch Anschlag an St. Peter an, daß er über die Ankunft des Antichristes predigen wolle. Da aber inzwischen die Prager Mendicanten, die ihm wegen rücksichtslosen Tadels des klösterlichen Besitzes längst gram waren, auch schon über ihn nach Rom berichtet hatten, so wurde er jetzt auf Einschreiten des Inquisitors einer strengen Haft in Ara Coeli übergeben. Erst die Ankunft des Papstes befreite ihn daraus; der Cardinal von Albano zeigte sich ihm freundschaftlich gesinnt und ermöglichte ihm die Rückkehr nach Prag. Hier nahm er seine frühere Predigtthätigkeit wieder auf und sammelte neuerdings jüngere Priester um sich. Nach dem Tode Konrads von Waldhausen übernahm er dessen Stelle an der deutschen Hauptpfarrkirche von Theyn und predigte jetzt täglich hier in deutscher, bei St. Aegid in czechischer Sprache. Dabei blieb er seiner frühern Richtung treu, nur verfolgte er sein Ziel jetzt praktischer: durch Bekehrung der Sünder wollte er das neue Jerusalem der Apocalypse in seiner Umgebung verwirklichen. Um mit dem eigenen Beispiele wieder voranzuleuchten, genoß er nie mehr Fleisch noch Wein, besaß nur ein einziges Kleid, in dem er auch schlief, badete nicht und geißelte sich öfters. Das Bekehrungswerk begann er bei den Verlorensten, den öffentlichen Dirnen, und erzielte binnen zwei Jahren die Besserung von mehr als 300 solcher Personen. Ein Hauptsitz der Unzucht in Prag war damals das Venediger Gäßchen, unweit von St. Aegid, nach Matthias von Janow Venetiae vom Dienste der Venus genannt. Auf Miličs und seiner Genossen Andringen ließ Karl IV. 1372 das größte und schlimmste der dortigen Häuser zerstören, und Milič errichtete von Sammelgeldern an dieser Stätte ein Haus für Büßerinnen, eine Kapelle zu Ehren der hl. Maria Magdalena, der hl. Afra und der hl. Maria von Aegypten und noch ein anderes Haus für sich und die Priester, die ihn in seinem Werke unterstützten. Allmälig wurden noch 27 andere Häuser der Umgebung dazu gekauft und gleichfalls gesäubert; hier war nun, wie Matthias von Janow sagt, das „sündhafte Babel" zerstört und die „scharlachrothe Bestie, der eine purpurrothe Dirne präsidirte", überwunden worden. In der neuen Gründung dagegen wurde das „neue Jerusalem" gefunden, und sie erhielt auch wirklich diesen Namen. Hier wurde fortan durch Milič und seine Genossen täglich ein- bis fünfmal gepredigt, drei Priester hörten täglich Beicht, und die Insassen der Anstalt, wie auch Auswärtige, wurden eifrigst zum öftern Empfange der heiligen Communion angehalten. Milič selbst predigte außerdem manchen Tag auch noch an vier anderen Orten und schrieb täglich mindestens eine Predigt nieder, die dann sofort 200- bis 300mal copirt wurde; dabei fand er noch Zeit, die für den Unterhalt seiner Büßerinnen nöthigen Gelder zu sammeln. So nahm die Zahl der Bekehrten täglich zu, und in der ganzen Stadt führten jetzt viele Frauen ein musterhaft frommes Leben und empfingen insbesondere häufig die Sacramente. Da begannen die Mendicanten wieder Klage gegen Milič zu erheben, daß er alle Ordnung durchbreche und Falsches lehre. Auch die Prager Pfarrer hielten Rath wider ihn und schickten dann, da sie vom Erzbischof ein strenges Einschreiten nicht erwarten mochten, zwölf Anklagepunkte nach Avignon, welche der Prager Magister Klonkot dort dem Papste vorlegen sollte. In den zwölf Artikeln wird Milič beschuldigt, daß er gepredigt, der Antichrist sei schon geboren; daß er die geistlichen Zinsen von Ortschaften, Häusern und Weinbergen als Wucher und jeden geistlichen Privatbesitz als unerlaubt erklärt; daß er behauptet, jedermann sei verpflichtet, täglich oder doch zweimal wöchentlich zu communiciren; daß er in „Jerusalem" zwei neue Congregationen, eine für Frauenspersonen, die andere für Priester, mit eigener Tracht und Regel, letztere unter dem Namen De vita Apostolorum gegründet und der von Papst Johannes IX. auf solche Ordensgründungen gesetzten Excommunication mit der Entgegnung getrotzt, er werde sich durch den Kaiser vertheidigen; daß er „Jerusalem zur Pfarrseelsorge machen gewollt und, als ihm das nicht bewilligt wurde, den ganzen Clerus bis zum Papste hinauf geschmäht"; daß er allen Frauenschmuck verboten, das Studium der freien Künste in öffentlicher Predigt als schwer sündhaft erklärt und endlich sich gerühmt, er habe mehr Menschen bekehrt als Christus. In Avignon wurden diese Anklagen sehr ernst genommen, und

unterm 13. Januar 1374 erging eine Bulle Gregors XI. an den Prager Erzbischof mit der Aufforderung, sofort einzuschreiten. Milič wurde nun durch den Inquisitor vorgeladen, appellirte aber an den Papst und begab sich nach Avignon. Dort wurde er wieder vom Cardinal von Albano auszeichnend behandelt, und die Kläger mußten verstummen; am 21. Mai durfte er vor den Cardinälen predigen, dann aber erkrankte er und starb „am Tage des hl. Petrus" 1374 zu Avignon. Aus seiner von einem Zeitgenossen verfaßten und bei Balbin (Bohemia sancta) abgedruckten Biographie, wie auch aus dem, was sein Schüler Matthias von Janow (s. d. Art.) über ihn schreibt, leuchtet das Bestreben hervor, Alles an ihm unverfänglich und im schönsten Lichte erscheinen zu lassen; nach der Biographie hätte auch der Cardinal von Albano ihn als der Heiligsprechung würdig erklärt. Es kann jedoch nicht übersehen werden, daß sein falscher Mysticismus und Rigorismus, mehr noch seine Selbstüberschätzung, in welcher er nicht nur die wissenschaftlichen Studien, sondern überhaupt die von der Kirche vorgezeichnete Ordnung geringer achtete als seine eigenen Eingebungen, viel Bedenkliches und Gefährliches an sich haben und mit den Verirrungen der Apocalyptiker, Apostoliker, Begharden und Gottesfreunde manche verdächtige Aehnlichkeit aufweisen. Sein Unternehmen hatte denn auch keinen Bestand; die aus Anlaß der päpstlichen Bulle gegen seine Genossen geführte Untersuchung lieferte zwar, soweit man davon Kenntniß besitzt, fast gar keine Erweise für die Begründung der zwölf Artikel; doch wurden die Prager Pfarrer durch den Generalvicar angewiesen, dieselben öffentlich zu bekämpfen, und ein Erlaß des Erzbischofs verbot jedem das Predigen, der nicht durch sein Amt dazu berechtigt wäre. Seitdem begann „Jerusalem" sich aufzulösen, und noch im December 1374 schenkte Karl IV. alle Gebäude der Anstalt den Cisterciensern für theologische Studienzwecke. Die 17 Jahre danach erfolgende Stiftung der „Bethlehemskapelle" unweit jener Stätte (vgl. d. Art. Hus) konnte einigermaßen an „Jerusalem" und seine volksthümlichen Prediger erinnern. Eine directe Beziehung zwischen Milič und Hus ist jedoch nicht wahrnehmbar. Hus nennt oder citirt jenen nie; in der Predigtweise zeigt Hus nur als Synodalredner einige Verwandtschaft mit ihm, unterscheidet sich aber sonst von ihm schon dadurch, daß er, während Milič die Laster aller Stände geißelt, vorzugsweise die Gebrechen des Clerus bloßstellt. Noch weiter weicht Hus in der Ansicht über den Antichrist ab. Milič erblickt diesen in allem, was widerchristlich war, Hus aber findet ihn allein in der Person des Papstes. — Von Schriften Miličs sind bekannt: Libellus de Antichristo, verfaßt in der römischen Haft, von Matthias von Janow in sein Hauptwerk De regulis V. et N. Test. aufgenommen; eine lateinische Postille Gratia Dei, noch in zahlreichen Handschriften vorfindlich. Eine Postille und ein Buch „Ueber die Bedrängnisse der Kirche" in czechischer Sprache wurden später gedruckt, kamen aber auf den Index. (Vgl. Jordan-Palacky, Die Vorläufer des Hussitenthums, Leipzig 1846; Tomek, Dějepis města Prahy, d. i. Geschichte Prags, III, Prahy 1875, mit Benutzung bisher unverwertheter Prager Consistorialacten.) [Lukisch.]

Milites poenitentiae, s. Büßerorden n. 10.

Mill, John Stuart, ein englischer Philosoph aus jüngster Zeit, ward 1806 zu London als der älteste Sohn des Philosophen James Mill geboren und von diesem selbst unterrichtet. Er studirte Jurisprudenz und schloß sich in seiner Auffassung von Moral, Recht und Staat an Jeremias Bentham an, infolge dessen er, wie dieser, im moralischen, Rechts- und Staatsleben den Utilitarismus zum Princip erhob. Dann folgte er seinem Vater in seinem Amte bei der Indischen Compagnie als Chef der indischen Correspondenz, betheiligte sich aber auch an der Redaction der vereinigten London and Westminster Review. Als er im J. 1858 durch die Aufhebung der Indischen Compagnie vom Staatsdienste frei wurde, hielt er sich meistens zu Avignon auf, wo er mit seiner Tochter ein zurückgezogenes, bloß literarischen Arbeiten gewidmetes Leben führte. Doch wurde er im J. 1865 in das Parlament gewählt. Er starb im J. 1873.

Mills literarische Thätigkeit erstreckte sich auf Politik, Nationalökonomie und Philosophie. Als Politiker trat er auf in seiner Schrift Considerations on Representative government, in welcher er demokratische Anschauungen vertrat. Als Nationalökonom dagegen veröffentlichte er ein Buch unter dem Titel Principles of Political Economy, in welchem er ein System der Nationalökonomie zu begründen suchte. In seiner Eigenschaft als Philosoph endlich schrieb er eine Schrift unter dem Titel System of Logic, rationative and inductive (1843), welches wohl als sein Hauptwerk betrachtet werden kann. Der Grundgedanke seiner „Logik" läßt sich dahin bestimmen, daß das gesammte wissenschaftliche Verfahren auf die Induction zu gründen sei. Dieser Gedanke ist insofern nicht original, als auch der Positivismus in Frankreich die gesammte wissenschaftliche Methode auf die Induction beschränkte, von dem Grundsatze ausgehend, die Philosophie habe nicht den Ursachen der Erscheinungen nachzuforschen, sondern nur die allgemeinen Gesetze der vorliegenden Thatsachen auf dem Wege der Induction zu ermitteln. Mill ist von diesem französischen Positivismus beeinflußt worden, wie er denn ein großer Verehrer A. Comte's, des Begründers des französischen Positivismus, und mit ihm persönlich befreundet war. Um nun seinen Grundgedanken durchzuführen, geht Mill in eine weitschweifige und minutiöse Untersuchung des menschlichen Denkens ein und sucht nachzuweisen, daß in allen Operationen des Denkens die Induction die erste Rolle spiele, und daß alle anderweitigen Denk-

operationen in letzter Instanz auf sie zurückzuführen und durch sie bedingt seien. Der Syllogismus, lehrt er, geht zwar vom Allgemeinen zum Besondern fort; aber er löst sich zuletzt doch wieder in Induction auf. Denn eine allgemeine Wahrheit ist am Ende doch bloß ein Aggregat von einzelnen Wahrheiten, ein umfassender Ausdruck, wodurch eine unbestimmte Anzahl von einzelnen Fällen auf einmal bejaht oder verneint wird. Wir fühlen uns berechtigt, aus beobachteten Fällen zu schließen, daß das, was wir in diesen Fällen wahr fanden, in allen ähnlichen, noch so zahlreichen Fällen wahr sei. Vermittelst jener schätzbaren Einrichtung der Sprache, die uns erlaubt, von Vielem so zu sprechen, als wenn das Viele nur Eins wäre, verzeichnen wir alsdann alles, was wir beobachtet haben, sammt dem, was wir aus unseren Beobachtungen folgern, in einem kurzen Ausdruck und haben uns so nur eines einzigen Urtheils anstatt einer endlosen Zahl zu erinnern. Dieses allgemeine Urtheil wenden wir dann auf das Einzelne an, und das ist das Schließen. Alles Folgern geschieht somit vom Besondern auf das Besondere. Allgemeine Urtheile sind bloße Aufzeichnungen solcher bereits gemachten Folgerungen, kurze Formeln, um deren noch mehr zu machen; die obere Prämisse eines Syllogismus ist folglich eine derartige Formel, und der Schluß ist nicht eine aus dieser, sondern nach dieser Formel gezogene Folgerung, indem das wirkliche logische Antecedens, die Prämissen, die Thatsachen sind, aus denen das allgemeine Urtheil durch Induction erschlossen wurde. Diese Thatsachen und die individuellen Fälle, die sie lieferten, mögen vergessen worden sein; aber ein Verzeichniß, ein Register bleibt, und nach den Angaben dieses Registers machen wir unsern Schluß, der in jeder Hinsicht ein Schluß aus vergessenen Thatsachen ist. Freilich, in dem Maße, als eine Wissenschaft durch Häufung von Inductionen sich mit solchen allgemeinen Sätzen bereichert, wird sie deductiv, weil eben aus diesen allgemeinen Sätzen das Einzelne beleuchtet und erklärt werden kann. Ja es liegt in der natürlichen Tendenz jeder Wissenschaft, auf diesem Wege deductiv zu werden. Aber die Wissenschaft ist deßwegen doch nicht weniger inductiv; denn jeder Schritt in der Deduction ist immer noch eine Induction. Die Wissenschaft ist nur deductiv in dem Verhältniß, als sie bezüglich einer neuen Art Fälle durch ein Verfahren Schlüsse ziehen kann, welches Verfahren diese Fälle unter alte Inductionen bringt, und zwar dadurch, daß bestimmt wird, daß Fälle, bei denen man nicht direct beobachten kann, ob sie die erforderlichen Merkmale besitzen, nichtsdestoweniger Merkmale von diesen Merkmalen haben (System of Logic, übersetzt von Schiel, I, 262).

Diese schwer verständlichen Ausführungen brauchen nicht weiter verfolgt zu werden; es ist ebenso gewiß, daß die Induction nicht der einzige Weg der wissenschaftlichen Erkenntniß sein kann, wie daß diese Logik der positivistischen Weltanschauung auf den Leib geschnitten ist. Wenn der Positivismus überhaupt eine Logik haben soll, so kann es nur die Mill'sche sein. In seiner religiösen Doctrin schließt sich denn auch Mill im Wesentlichen ganz der positivistischen Weltanschauung an und bekennt sich somit zum Agnosticismus, wiewohl er in einigen Punkten davon abzuweichen sich bemüßigt findet. Er ließ nämlich im Jahre 1865 eine Schrift erscheinen unter dem Titel Auguste Comte and the Positivism, worin er den französischen Positivismus einer Kritik unterwirft. Der Ursprung der Dinge, meint er da, kann nur übernatürlich sein; denn die Gesetze der Natur können nicht Rechenschaft geben von ihrem eigenen Ursprunge. Daraus folge, daß man allerdings, so lange man im Bereiche der Specialwissenschaften sich bewege, eine erste wirkende oder Finalursache nicht in den wissenschaftlichen Calcul hereinziehen dürfe, daß aber, wenn aus der Domäne dieser Specialwissenschaften hinausgetreten werde, jedermann die Freiheit haben müsse, sich eine Meinung über den Ursprung der Welt, über die erste wirkende und über die Finalursache der Dinge zu bilden, wenn auch niemand im Stande sei, für seine Ansicht einen genügenden Beweis zu führen. Das heißt doch wohl mit anderen Worten: Die wissenschaftliche Erklärung des Universums ist durchzuführen ohne eine erste wirkende und Finalursache, d. h. ohne Gott herbeizuziehen, weil wir von einem Gott überhaupt nichts wissen können. Ist aber das Universum vom atheistischen Standpunkte aus erklärt, dann hat jeder die Freiheit, in das unbekannte Meer des Uebersinnlichen einen Gott hineinzudichten und sich eine beliebige Religionsanschauung zu bilden, wenn er auch nichts davon beweisen kann. Das kann der positivistische Agnosticismus sich immerhin gefallen lassen. In seinen späteren Lebensjahren scheint sich Mill der Religion wieder mehr genähert zu haben. — Literatur: Fr. Althaus, J. St. Mill, in „Unsere Zeit" X, 289 ff.; H. Taine, Le positivisme anglais, étude sur Stuart Mill, 1864; Noack, Handwörterbuch zur Geschichte der Philosophie 597 ff.; Gruber S. J., Der Positivismus vom Tode A. Comte's bis auf unsere Tage, Freib. 1891, 104 ff.) [Stöckl.]

Millenarier, s. Chiliasmus.

Milner, John, apostolischer Vicar in England, geboren am 14. October 1752 zu London, besuchte die Schule zu Edgbaston bei Birmingham, dann noch ein Jahr die Anstalt von Sedgley Park und begab sich im August 1766 mit Empfehlungsbriefen des Bischofs Challoner (s. d. Art.) nach Douai und empfing daselbst nach Absolvirung der philosophischen und theologischen Studien die Priesterweihe. Nach England zurückgekehrt, war er 1777 zu London in der Seelsorge thätig, wurde aber schon 1779 als Pfarrer nach Winchester berufen. Am 1. März 1803 ernannte ihn Pius VII. zum Titularbischof von Castabala und zum apostolischen Vicar des Westdistricts. Am 22. Mai empfing er in Winchester durch Bischof Douglas

apostolischen Vicar des Londoner Districts, die Bischofsweihe. Milner entfaltete nicht allein eine ausgedehnte und segensvolle pastorelle Thätigkeit, sondern erwarb sich ein Hauptverdienst um die Kirche in Großbritannien durch sein Verhalten in der Frage wegen des irischen Vetos, welche im innigsten Zusammenhang mit der Emancipation der Katholiken in dem Inselreiche stand. Durch sein umsichtiges und entschiedenes Auftreten als Agent der irischen Bischöfe verhütete er sowohl eine Spaltung unter den Katholiken, als auch die der Kirche nachtheiligen Zugeständnisse, besonders hinsichtlich der Bischofsernennungen. Die schismatische Partei der Blanchardisten, deren Opposition gegen das zwischen Pius VII. und dem ersten Consul Napoleon Bonaparte 1801 geschlossene französische Concordat gerichtet war, fand an Milner einen energischen Gegner (1808). — Auch als Schriftsteller erwarb sich Milner einen Namen. Eines seiner Hauptwerke ist die Geschichte von Winchester 1798, welche von seinen gründlichen historischen Kenntnissen wie von seinem Kunstsinn ein vollgültiges Zeugniß ablegt. Die Angriffe des Dr. Sturges, Präbendars und Kanzlers von Winchester, auf das genannte Werk, sowie dessen gehässige Ausfälle auf die katholische Kirche und den Papst widerlegte Milner eingehend und gründlich in seinen „Briefen an einen Pfründner", 1800 (deutsch von Peter Klee, Frankf. 1829). Wie diese, so ist auch die schon seit längerer Zeit fertig gestellte, aber erst 1818 erschienene Schrift „Ziel und Ende religiöser Controversen" (deutsch von Lieber, Frankf. 1828) apologetisch-polemischen Inhalts. Beide Schriften bezeugen den Scharfsinn und die Belesenheit ihres Verfassers, welcher, wohl bewandert in der katholischen wie in der protestantischen Literatur Englands, mit den klarsten und überzeugendsten Argumenten die Vertheidigung der katholischen Kirche führte und dabei zugleich die Inconsequenz und Unwahrheit des Protestantismus beleuchtete. Seine verschiedenen Schriften bezüglich des irischen Vetos, besonders seine Berichtigung der Memoiren des Charles Butler (s. d. Art.), seien hier nur kurz erwähnt. Auch sehr gediegene ascetische Schriften, Hirtenbriefe, interessante Briefe sind von ihm vorhanden. — Im persönlichen Umgang liebenswürdig und selbst in seiner Polemik stets gemessen und höflich, erwarb sich Bischof Milner die Hochachtung und Liebe von Hohen und Niederen und stand bei Tories und Whigs in gleichem Ansehen. Er starb am 19. April 1826. (Vgl. Husenbeth, The Life of the right rev. John Milner, 1828, Dublin 1862.) [Brück.]

Miltiades, der hl., Papst (311—314), wird irrthümlich Melchiades genannt, während die römischen Zeugnisse, vor Allem die philocalianische Depositio episcoporum, der liberianische Katalog und der Liber pontificalis, ihn übereinstimmend Miltiades nennen. Er war laut dem Liber pontificalis Afrikaner und folgte auf Papst Eusebius am 2. Juli 311. So gewiß wie dieses Datum ist auch sein Todestag, der 11. Januar 314 (Catal. Liber. bei Duchesne, Lib. pont. I, 8: Miltiades ann. III [lies II, Duchesne p. CCXLIX] m. VI d. VIII, ex die VI nonas julias, a consulatu Maximiano VIII solo, quod fuit mense sep. Volusiano et Rufino, usque in III id. januarias, Volusiano et Anniano cons.). In sein Pontificat fallen die für die Kirche so bedeutungsvollen Ereignisse der Einnahme Roms durch Kaiser Constantin nach dem Siege über Maxentius, sowie der Toleranzedicte desselben und des Mitkaisers Licinius zu Gunsten der Christen. Leider ist keine Kunde über die Theilnahme des Papstes an diesen Vorgängen bewahrt. Der Lib. pont. berichtet statt dessen sehr Fragliches über seine gesetzgebende Thätigkeit: er habe das Fasten an Sonntagen und Donnerstagen verboten, weil die Heiden (!) an diesen Tagen heiliges Fasten hielten; er habe bei der Entdeckung von Manichäern in der Stadt angefangen, das fermentum, d. h. von ihm consecrirte Oblationen, an die Pfarrkirchen Roms zu senden. Die eine wie die andere Angabe ist allerdings ein Reflex von Gewohnheiten, welche zur Zeit der Abfassung des Lib. pont. c. 530 bereits in der römischen Kirche bestanden. Historischen Boden hat das Eingreifen des Papstes Miltiades bei der Verurtheilung der Donatisten. Die letzteren hatten sich an Kaiser Constantin gewendet, um von den weltlichen Gewalthabern einen Entscheid zu Gunsten ihres Schismas und die Verwerfung des Cäcilian zu erlangen. Constantin veranlaßte eine Synode zu Rom vor Miltiades. Sein bezüglicher Brief an den letztern sowie an (dessen Archidiacon?) Marcus ist noch bei Eusebius (Hist. eccl. X, 5, 18, Migne, P. gr. XX, c. 886) erhalten und hat die Adresse Μιλτιάδῃ ἐπισκόπῳ Ῥωμαίων καὶ Μάρκῳ. Das Schreiben zeigt, daß Constantin in die Angelegenheit selbst sich nicht einmischt, sondern die Entscheidung dem befugten Richter überläßt. Die Synode fand zu Rom im J. 313 in domo Faustae in Laterano statt. Der Lateranpalast, zuletzt im Besitz von Constantins Gemahlin Fausta, war also schon damals, wie es scheint, der römischen Kirche geschenkt worden, schon damals Residenz der Päpste. Unter Miltiades' Vorsitz wurde Cäcilian freigesprochen, Donatus dagegen verurtheilt, welchen Beschluß Miltiades dem Kaiser mittheilte (vgl. Hefele, Conciliengesch., 2. Aufl. I, 200). Es wurden vom Papste und der Synode zwei Bischöfe nach Afrika gesendet, um dort den Entscheid zu verkündigen. Indessen lebte die Streitigkeit unter Miltiades' Nachfolger Sylvester I. um so lebhafter wieder auf (s. d. Art. Donatismus). — Miltiades wurde im Cömeterium des Callistus unweit der Papstkrypta beigesetzt; aller Wahrscheinlichkeit nach hat sich diese Stätte bei den Ausgrabungen gefunden (de Rossi, Rom. sott. II, 188 sgg.; vgl. 106 sg.). Nur unächte Schreiben sind von Papst Miltiades überliefert; man sehe sie bei Jaffé, Reg. Rom. pont., 2. ed., p. 28 [von n. *171 bis *173 a.]. Der Papst ist bereits im 4. Jahr-

hundert als Heiliger in die Depositio episcoporum eingetragen: IIII idus januarias Miltiadis in Callisti. [H. Grisar S. J.]

Miltiades, apologetischer Kirchenschriftsteller des 2. Jahrhunderts, vertheidigte das katholische Christenthum gegen Heiden, Juden und Montanisten, ist aber nur aus vereinzelten Nachrichten der älteren kirchlichen Schriftsteller bekannt. Dieselben sind gesammelt bei X. de Otto, Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi, Jenae, IX, 1872, 364—373. [Kaulen.]

Miltiz, Karl von, päpstlicher Nuntius zu Luthers Zeit, war der Sohn eines sächsischen Edelmannes, erhielt seine Bildung zu Köln, wurde Domherr in Mainz, Trier und Meißen, siedelte 1514 oder 1515 nach Rom über, wurde daselbst päpstlicher Kämmerer und Notar, diente den sächsischen Fürsten als Agent und wurde im Herbst 1518 als Nuntius nach Deutschland geschickt. Er sollte dem Kurfürsten von Sachsen die goldene Rose überreichen, um die sich derselbe seit drei Jahren beworben hatte, und bei dieser Gelegenheit versuchen, den ausgebrochenen religiösen Streit beizulegen. Zu dem Behufe beschied er, als er in Altenburg anlangte, zunächst Tetzel aus Leipzig zu sich. Als derselbe mit Hinweis auf die gefährliche Lage, die ihm nicht gestatte, sein Kloster zu verlassen, sich entschuldigte, unterhandelte Miltiz im Anfang Januar 1519 mit Luther. Dieser versprach ihm, zu schweigen, falls seine Gegner schwiegen, den Papst seiner demüthigen Unterwerfung zu versichern, in einer Schrift das Volk zum Gehorsam gegen die römische Kirche aufzufordern und seine Sache dem Urtheil eines deutschen Bischofs zu unterstellen. Hierauf begab sich Miltiz nach Leipzig, um dort mit Tetzel zu unterhandeln. Er ließ denselben als den Anstifter des Unheils hart an und bedrohte ihn mit dem Zorne des Papstes, so daß der baldige Tod des Dominicaners mit dieser Behandlung in Zusammenhang gebracht wurde. Hierauf verfügte er sich nach Koblenz zum Erzbischof von Trier, der als Schiedsrichter in Aussicht genommen war. Derselbe konnte aber sein Urtheil nicht abgeben, weil der Kurfürst von Sachsen Luther die Erlaubniß zur Reise zunächst verweigerte, und weil bei der Entwicklung der Dinge eine Vernehmung desselben auch später nicht zu Stande kam. Als Miltiz dann zur Ueberreichung der Rose, die inzwischen in Deutschland angekommen war, nach Sachsen zurückkehrte, besprach er sich noch zweimal mit Luther, im October 1519 zu Liebenwerda, im October 1520 zu Lichtenburg. Ein Erfolg wurde nicht erzielt. Die Bewegung hatte einen tiefern Grund, als daß sie mit solchen Verhandlungen hätte zum Stillstand gebracht werden können, und Miltiz ließ es zu sehr an Klugheit und Tact fehlen, um eine Wendung herbeizuführen. Nach einem kurzen Aufenthalt in Rom kehrte er 1522 wieder nach Deutschland zurück und fand am 20. November 1529 durch einen Unglücksfall im Main bei Steinau seinen Tod. (Vgl. J. K. Seidemann, Karl v. Miltiz, Dresden 1844; Hefele-Hergenröther, Concilien-Gesch. IX, 1890.) [Funk.]

Milton, John, bekannt als englischer Dichter, weniger bekannt als Politiker, wurde am 9. December 1608 zu London geboren. Sein Urgroßvater Henry Milton sowie sein Großvater Richard Milton waren überzeugungstreue Katholiken zu Stanton in Oxfordshire und hatten deßwegen seinen Vater John enterbt, als derselbe das neue Bekenntniß annahm. Letzterer siedelte daher nach London über und bekleidete daselbst das Amt eines Notars. Seinem Sohn John gab er eine streng religiöse Erziehung, bei welcher aber auch schöngeistige Einflüsse der kunstliebenden Familie sich geltend machten. Im J. 1621 ward er in die St. Paulsschule, 1624 in das Christ church College zu Cambridge aufgenommen. In letzterem widmete der frühreife Jüngling, den die Mitschüler wegen seines Aussehens die Lady of Christ church nannten, sich bis 1632 den classischen Studien mit bedeutendem Erfolge. In dieser Zeit schrieb er zahlreiche Gelegenheitsgedichte, in welchen das religiöse Element vorwaltete. Darunter verdienen Erwähnung seine Oden auf die Bischöfe Lancelot Andrews von Winchester und Nicolaus Fulton von Ely, die Paraphrasen von Psalm 114 und 136, denen sich Bearbeitungen anderer Psalmen im Lauf der Zeit anschlossen (Poetical Works 332—348), sowie Oden auf die Geburt und Beschneidung des Heilands. Daß er mit Vorliebe das Studium der Philosophie getrieben, bezeugt sein lateinisches Gedicht in Jamben „auf die platonische Idee, wie Aristoteles sie verstanden" (P. W. 315—321). Ebenso groß wie seine Liebe zu den Classikern war aber auch seine Abneigung gegen die katholische Kirche; derselben lieh er einen lebhaften Ausdruck in sechs lateinischen Gedichten auf die Pulververschwörung (In Prodition bombardic, P. W. 366—369), sowie in manchen seiner Schulreden. Namentlich war ihm die Scholastik verhaßt, „sie stammt aus mönchischen Höhlen". Nach Beendigung der Studien beschloß Milton, Literat zu werden, um auf diese Weise in die religiös-politische Bewegung, die unter Karl I. (1625 bis 1649) immer weitere Kreise zog, unbehindert eingreifen zu können. Zu Horton in Buckinghamshire auf dem Landgut seines Vaters lebend, verfaßte er 1634 in italienischer Sprache die Gedichte L'Allegro und Il Pensieroso, welche die Weltanschauung des Lebensfrohen und des Schwermüthigen darstellen. Diese an Sentimentalität streifenden lyrischen Ergüsse ragen hervor durch reizende Schilderung der Natur. Insbesondere aber „bezeugen die Verse des Pensieroso eine Periode, in welcher ein Riß im geistigen Leben der Nation sich noch abwenden ließ" (Gardiner VII, 272). Der schlecht verhehlten Ausgelassenheit der Bühne gegenüber vertheidigte Milton in dem für den Grafen John Egerton von Bridgewater 1634 verfaßten Maskenspiel Comus den Satz, auch die Gedankensünde sei verboten, auf Reinheit der Absicht

und Kerl der Gesinnung komme Alles an. Die empörende Strenge, mit welcher Erzbischof Laud (s. d. Art.) seine katholisirenden Ceremonien der Nation aufzwang, trieben in Verbindung mit den Verletzungen der Verfassung durch Karl I den Dichter in das Lager der Puritaner. Von antiken Freiheitsideen und der platonischen Ideenlehre erfüllt, trat Milton zu jener Partei über, die mit den Dogmen des Anglicanismus aufräumte und statt der Ceremonien sittliche Strenge auf ihr Banner schrieb. Im Lycidas, einer Elegie auf seinen verstorbenen Freund King (P. W. 276), geißelte er 1637 „die Hirten, die auf Strohpfeifen kraftlose Melodien schnarren, während die Schafe leer ausgehen". Die Begeisterung für die Renaissance, welche Elisabeths Zeitalter vergoldete und den Dichtern ihres Hofes ihr Gepräge aufdrückte, führte Milton nach Italien. Hier verweilte er vom Mai 1638 bis zum August 1639, besuchte u. A. Galilei (Masson [s. u.] I, 736) und trat in enge Beziehung zu Lucas Holstenius (s. d. Art.), dem Bibliothekar der Vaticana, dem er nachmals in Briefen Beweise rührender Dankbarkeit gab (Masson I, 747). Nach London heimgekehrt, verfocht Milton den Puritanismus in einer Reihe von Flugschriften. Die puritanische Broschüre Smectymnuus, so benannt von den Anfangsbuchstaben der Namen ihrer Verfasser, vertheidigte er geistvoll in der Broschüre Of Reformation touching Church Discipline. „In wundervollem Rhythmus der Sprache kam die Idee zur Geltung, daß geistige Vollkommenheit nicht durch die Wirksamkeit körperlicher Sinne erreichbar sei" (Gardiner IX, 391). Das Ganze ist durchsäuert von einem falschen Spiritualismus, welcher die sinnliche Natur des Menschen verkennt. In den unwürdigen Broschüren dagegen Of Prelatical Episcopacy (1641) und The Reason of Church Government urg'd against Prelacy (1642) suchte Milton die Kirchengewalt auf die Stufe einer bloßen Ermahnung und Verwarnung herabzudrücken und bezeichnet es als den Grundschaden der englischen Reformation, daß die anglicanische Kirche die bischöfliche Verfassung ausgebildet und sich dadurch der katholischen Kirche genähert habe. Inzwischen hatte er sich in seinem 35. Jahre mit Mary Powell, der Tochter eines Landedelmanns, vermählt. Die Ehe war unglücklich; schon nach Monatsfrist verließ die Gattin den herrischen, in falschen Idealen befangenen Gemahl und kehrte zu ihren Eltern heim. Vergeblich suchte Milton sie zurückzuführen und schrieb daher noch 1643 zu Gunsten der Ehescheidung The Doctrine and Discipline of Divorce restored to the Good of both Sexes, welche die Trennung vom Bande mit dialektischen Kunstgriffen vertheidigte und dadurch großes Aergerniß erregte. Derselbe Geist waltet in seinem Judgment of Martin Bucer concerning Divorce (Gardiner, Civil War II, 6). In der That erblickte Milton in der Ehe lediglich „einen Haushaltungsvertrag, eine von der Religion unabhängige Einrichtung" (Ranke IV, 58). Mittlerweile hatten die Presbyterianer im „langen Parlamente" die Oberhand erhalten, bewiesen sich aber ebenso unduldsam wie ihre Vorgänger und führten strenge Bücherzensur ein. Im Gegensatz hierzu begehrte Milton vollständige Preßfreiheit in der Schrift Areopagitica, „weil gute Bücher nützen können, wenn nicht auch bösen freier Lauf gestattet würde". Vier weitere Jahre (1645 bis 1649) verbrachte Milton in wissenschaftlicher Muße und schrieb während derselben eine History of England, welche bis zur normannischen Eroberung reicht; dieselbe ward aber erst 1670 veröffentlicht. Als die republikanische Partei zur Gewalt kam, ward er zum Geheimschreiber des Staatsraths für die lateinischen Ausfertigungen ernannt. In dieser Stellung, welche er während der ganzen republikanischen Zeit bekleidete, veröffentlichte er 1649 die schon vor dem Tode Karls I. begonnene Schrift The Tenure of Kings and Magistrates, worin er die Hinrichtung des Königs aus Gründen des Naturrechts unbedingt zu rechtfertigen sucht. Indessen war der Spruch gegen das Recht des Landes gefällt, und bei solchem Vorgehen schien die Sicherheit jedes englischen Bürgers bedroht. Daher verfaßte der Bischof von Exeter anonym die Schrift Eikon basilike, worin das Bild des gemordeten Königs und seiner Leiden dem Volke vorgeführt wurde. Es galt als posthumes Werk des Königs selbst und fand im Volke die weiteste Verbreitung. Diesen Eindruck suchte Milton durch eine Schrift Eikonklastes zu zerstören, und als Salmasius 1651 mit der Defensio regia antwortete, trat er dieser die Defensio pro populo Anglicano entgegen, eine Oppositionsschrift, welche in ganz Europa begierig gelesen wurde und in die damalige reife Zeit den Keim der seitdem nicht endenden revolutionären Bewegung pflanzte. Das Buch wurde in Frankreich vom Henker verbrannt, in England aber vom Parlament mit 1000 Pfd. Sterling belohnt. Die genannten wie einige andere Tendenzschriften dieser Zeit verrathen immer von Neuem den leidenschaftlichen Puritaner; seine Empfindung trieb ihn auch zu so angestrengter Arbeit, daß er, nachdem er schon in Christ church College seine Augen übermäßig geschwächt hatte, im J. 1651 vollständig erblindete. Im Kampfe zwischen König und Volk stand Milton auf Seite des letzteren. Nach ihm besitzt das Parlament, weil es die Gesetze erläßt, eine höhere Gewalt als der König, der sie bloß vollzieht (Ranke III, 138). Den katholischen Mitbürgern gegenüber bewies Milton sogar lebens den engherzigsten Fanatismus, der sogar in der Schrift Of true Religion, Heresy ... and what best means may be us'd against the Growth of Popery (1673) förmlich zur Unterdrückung des alten Glaubens aufforderte.

Bei der Zurückführung Karls II. ward Milton in das Privatleben verwiesen und kehrte mit der Geistesrichtung seiner Jugend zurück. Die Verschmelzung von Renaissance und Christenthum in der Seele des erblindeten Dichters entfaltete

und 1665 als religiöses Epos „Das
dies" (Paradise lost), welches Mil-
begründete. Wahrscheinlich hat ihm
ähnlichen Bearbeitungen biblischer
ucifer" Jost van den Vondels als
t. In der Form entsagte der Dichter
r Anlehnung an Edmund Spenser.
sind ebenso melodisch wie mannig-
lf Büchern behandelt das Epos den
die Verführung und die Sünde der
ihrer Vertreibung aus dem Para-
Geheimniß der Erlösung ist hinein-
Theil steht das Gedicht unter dem
tholischen Lehre, weil Milton an
s Willens und der einfachen Vor-
festhält. Aber als christliches Epos
Göttliche Comödie gestellt zu wer-
s deßhalb doch nicht. So hoch die
l. Thomas das verzerrte Glaubens-
ritaner überragt, ebenso hoch steht
ilton. Denn „Milton gehört zu
weiter gingen als einst die Refor-
ke V, 172). In der 1825 aufgefun-
De doctrina christiana libri duo
t die Wesensgleichheit des Sohnes
und bekennt sich als Arianer. Auch
Paradies „entspricht die Gestalt des
gmatischen Auffassung des Auctors"
). Eine tiefere Erfassung der Ge-
man vergebens. Miltons Satan
ein gewaltiger Staatsmann, seine
ressante Leute, die äußerst vernünf-
lten, und Adam ein ehrenhafter
Der Ungehorsam des Menschen und
lan werden so klar und mit so wenig
rgelegt, wie in einer puritanischen
en II, 170). Sehr peinlich berührt
„Verständniß für die tieferen Ge-
Seele", sowie das Fehlen des „war-
m allem, was menschlich ist", wäh-
luffassung der Tugend den Stoicis-
ruck bringt (Green II, 171). Indeß
edicht nicht an einzelnen großartigen
ergreifender Wirkung ist der Lob-
gel an den Sohn Gottes, sowie das
orgengebet der Stammeltern. Durch
gezeichnete landschaftliche Bilder ist
tiefen Bedürfniß der englischen
egengekommen. Weit hinter diesem
s wiedererlangte Paradies" (Para-
) und Samson Agonistes, in wel-
einen vielverschlungenen Lebensgang
. November 1674 starb Milton und
n der Westminster-Abtei seine blei-
tte. Unter den Gesammtausgaben
nd zu nennen: Paradise lost and
other Poems, with notes of va-
, by Th. Newton, 3 vols., Lond.
; Works (in prose) historical,
miscellaneous (with notes by
s., Lond. 1753; Prose and Poe-
tical Works, printed from the original editions, with life of Milton by J. Mitford, 8 vols., Lond. 1851; The Poetical Works of John Milton, Leipsic 1834; Opera omnia latine, Amstel. 1698. (Vgl. Masson, Life of J. Milton, 3 vols., Lond. 1859; Gardiner, Hist. of England 1603—1642, 10 vols., Lond. 1884; Gardiner, History of the great Civil War, 2 vols., Lond. 1889; Norrenberg, Allgem. Gesch. der Literatur, 3 Bde., Münster 1884; Körting, Grundriß der Gesch. der engl. Literatur, Münster 1887; Ranke, Engl. Geschichte IV u. V, Leipzig 1871; Green, Gesch. des engl. Volkes, deutsch von Kirchner, 2 Bde., Berlin 1889.) [Bellesheim.]

Minden, ehemaliges Bisthum, verdankt seine Gründung Karl dem Großen. Der Ort findet sich zuerst 798 als Minda und Minithun erwähnt (Einhard, Mon. Germ. I, 185; Lacomblet, Urkundenbuch für den Niederrhein I, 7). Der erste Bischof Hercumbert, auch Herumbert, Heribert, Ercanbert genannt, wird zuerst im J. 803 auf der Versammlung zu Salz erwähnt. Die Stiftungsurkunde des Bisthums ist bisher unbekannt; die eigentliche Einrichtung desselben wird auf der genannten Versammlung geschehen sein. Es gehörte zur Metropole Köln. Im Lande der Engern gelegen, erstreckte sich der Sprengel nach Osten über die Aller hinaus bis nach Celle, nach Westen bis zur Hunte; umschlossen wurde er von den Bisthümern Bremen, Verden, Hildesheim, Paderborn und Osnabrück. Das spätere weltliche Gebiet bildete etwa den vierten Theil der Diöcese. Der hl. Hercumbert starb 813. Ihm folgte 2. der hl. Hardward bis 853, welcher der Uebertragung der Reliquien des hl. Vitus nach Corvey beiwohnte. Unter diesen beiden Bischöfen lebte zu Minden der heilige Diacon Meimelphus. Unter dem 3. Bischofe Dietrich I. wurde das Frauenstift Wunstorf gegründet, welches König Ludwig am 14. October 870 bestätigte. Dietrich nahm 873 an der Weihe des Domes zu Köln und an der daselbst abgehaltenen Synode theil. Er wurde am 2. Februar 880 mit Marquard von Hildesheim von den Normannen bei Ebbekstorpium, dem heutigen Ebstorf, zwischen Lüneburg und Celle, getödtet. Auf dieselbe Weise erlitt den Tod der 4. Bischof Wolfher 885. 5. Drogo, bis 902, wird auf mehreren Synoden seiner Zeit genannt. Unter seiner Regierung entstand das dem hl. Petrus geweihte Nonnenkloster Möllenbeck, für welches Kaiser Arnulf am 13. August 896 zu Forchheim einen Schutzbrief ausstellte. Es folgten 6. Adalbert I. (bis 905), 7. Bernhard (bis 914), 8. Lothar (bis 927), vorher Abt von Lorsch. Dorther stammte auch der 9. Bischof Evergis (bis 950), welcher ebenfalls auf mehreren Synoden erscheint. Unter einem dieser Bischöfe werden wohl die Reliquien des hl. Gorgonius von Lorsch nach Minden gekommen sein. Im J. 947 brannte die Domkirche mit einem großen Theil der Stadt nieder. Den neuen Dom weihte 10. der hl. Helmward 955

[illegible] gemeinschaftliche Leben der Canoniker auf-
[illegible]. Derselbe hielt zu Friedrich I. und nahm
[illegible] an der Aftersynode zu Pavia theil. In dem-
[illegible] Jahre weihte er den durch abermaliges
[illegible]dunglück zerstörten Dom ein; von dem darauf
[illegible]teten Bau dürfte die Westfront des jetzigen
Domes herrühren. 26. Anno von Blankenburg
(1170—1185) machte 1175 eine Wallfahrt nach
Compostela und schloß bei dieser Gelegenheit einen
Fraternitätsvertrag mit der dortigen Kirche. In
dem Kampfe zwischen Friedrich I. und Heinrich
dem Löwen war seine Stellung schwierig, doch
wußte er sich in kluger Weise die Freundschaft
beider zu erhalten, trat aber schließlich auf Seite
des Kaisers. Nach der Niederwerfung Heinrichs
erhielt der Bischof die herzogliche Gewalt in seinem
Gebiete. 27. Thietmar (bis 1206) wird als Hei-
liger verehrt. Unter 29. Konrad I. von Diepholz
(1209—1236) kam 1230 der Legat Cardinal
Otto nach Minden und gab eine Reihe von Ver-
ordnungen für das Bisthum; dabei wurde es in
zwölf Archidiaconate getheilt. Im J. 1236 kamen
die Dominicaner nach Minden. Durch die um-
wohnenden Herren erlitt das Stift manche Ver-
luste. 32. Widekind I. von Hoya (1252—1261)
wußte dafür durch die Erwerbung der Grafschaft
Stenvede von dem Herzog von Sachsen und der
Stadt Hameln von dem Abt von Fulda Ersatz zu
schaffen und seine Errungenschaften siegreich mit
den Waffen zu schützen. Kämpfe mit den feind-
lichen Nachbarn, die für das Stift nicht selten mit
großer Einbuße endeten, füllen auch die Zeit seiner
Nachfolger aus. Um in ihnen standhalten zu kön-
nen, mußten die Bischöfe zu Verpfändungen und
zu Veräußerungen der Stiftsgüter ihre Zuflucht
nehmen. Auch kamen sie vielfach mit der nach Un-
abhängigkeit strebenden Stadt Minden in Zwistig-
keiten. Nach dem Tode 33. Kuno's von Diepholz
(1266) wählte das Capitel Volquin von Schwa-
lenberg; trotzdem dieser schon einige Zeit die bischöf-
lichen Geschäfte ausgeübt hatte, wußte ihn Cle-
mens IV. zur Resignation zu bewegen und ernannte
den Dominicaner 34. Otto (bis 1275), der das
Bisthum kräftig gegen die Nachbarn vertheidigte.
Dasselbe that 37. Ludolf (1295—1304). Nach
dem Tode 38. Gottfrieds von Waldeck (1304 bis
1324) erfolgte eine zwiespaltige Wahl. Die Ma-
jorität des Capitels wählte den Subdiacon Lud-
wig von Braunschweig-Lüneburg; den Rest der
Stimmen erhielt der Dompropst Bruning von
Engelenborstel, der aber wegen eines begangenen
Mordes irregulär war. Letzterer legte eine Bulle
Clemens' V. vor, nach welcher er dispensirt war.
Dieselbe wurde in Avignon als gefälscht erkannt,
und so ward Ludwig bestätigt; indeß wurde er
eifriger Anhänger Ludwigs des Bayern, und seine
Regierung war für das Bisthum nicht glücklich.
Umgeben von feindseligen Nachbarn, zu denen be-
sonders die Grafen von Hoya und Schauenburg
gehörten, besaß Ludwig zu wenig Umsicht und
Energie, so daß er sich genöthigt sah, seinen Brü-

ern auf vier Jahre die Vormundschaft über das Bisthum zu übertragen. Heinrich von Herford ed. Potthast 238) berichtet zum Jahre 1344 über umultuationes et decertationes pro regnis et piscopalibus und sagt, zwei hätten um Minden estritten. Man hat daraus geschlossen, daß im enannten Jahre sich dort zwei Bischöfe gegenüber estanden (Müller, Der Kampf Ludwigs d. Bayern I, 130), doch ist davon nichts Näheres bekannt; an hat deßhalb diese Worte ganz allgemein geeutet und für Minden speciell an die Gegenandidatur Brunings gedacht, der noch lange gegen udwig agitirte (Finke in der Zeitschr. für vaterl. Geschichte, Münster 1890, 224). Auch von einer Doppelwahl nach dem 1346 erfolgten Tode Ludigs ist nichts bekannt. Sein Nachfolger war 0. Gerhard I., Graf von Schauenburg (bis . Januar 1353), welcher eifrig und auch mit Erolg bemüht war, bessere Zustände herbeizuführen; och mußte er dem Domcapitel einen bedeutenden Einfluß auf die Regierung einräumen. Schon am 2. Januar 1353 ertheilt Karl IV. zu Frankfurt em Cistercienser Dietrich Kogelweit, Bischof von Schleswig, dem Sohne eines Tuchmachers aus Stendal, die Regalien. Derselbe hielt sich fast ständig am Hofe Karls auf, dessen Kanzler er war, nd wurde auf dessen Bitten auch am 20. Juni 361 von Innocenz VI. auf das Erzbisthum Magdeburg transferirt (Martène-Durand, Thesaurus II, 1004). Zum Nachfolger ernannte der Papst den Vicar Dietrichs 42. Gerhard II., Graf on Schauenburg; derselbe kam am 28. September 366 auf einer Fahrt in das heilige Land um. 3. Graf Otto von Wettin, durch päpstliche Proision ernannt, starb schon am 17. Juli 1368. Unter 44. Widekind II. (bis 1384) kam am 16. November 1377 Karl IV. nach Minden und suchte ergebens die Stadt zum Gehorsam gegen den Bischof zurückzuführen. Nach siebenmonatlicher Vacanz wählte das Capitel den Bruder des verorbenen Bischofs, 45. Otto, einen sehr streitbaren Fürsten, der mehrere Male in Gefangenschaft gieth, aus der er sich nur mit großen Summen ösen konnte; er starb 1. Januar 1398. Gegen en vom Capitel gewählten Dompropst Wilhelm om Busche ernannte Bonifaz IX. den Schwaben 6. Markward von Randeck; derselbe verließ aber hon im folgenden Jahre vor den Nachstellungen eines Gegners Minden und nahm das Bisthum Konstanz an, worauf Wilhelm die päpstliche Bestätigung erhielt. Nach seinem Tode (1402) wieerholte sich dasselbe; gegen den vom Capitel gewählten Gerhard von Berg, Dompropst zu Köln, Bruder des Paderborner Bischofs, ernannte der Papst Otto IV. von Rietberg; der Kampf zwischen eiden wurde erst Ende 1404 gütlich beigelegt. Otto starb am 4. October 1406. Bei der Neuwahl kam es zu argen Tumulten, indem die Stadt em Capitel einen Candidaten aufdrängen wollte; och blieb dieses standhaft und wählte den Abt Vulbrand von Corvey, einen Grafen von Hallermünde, der zwar als Krieger tüchtig, aber zum Bischof wenig tauglich war. Durch den zum Coadjutor und Mitregenten angenommenen Albert von Hoya gerieth das Bisthum in eine Reihe von Kämpfen, namentlich mit Osnabrück. Unter Alberts Alleinregierung (1436—1473) wurden die äußeren und inneren Verhältnisse des Bisthums mehr und mehr zerrüttet. Vom 20. Juli bis 9. August 1451 weilte Nicolaus Cusanus als päpstlicher Legat in Minden und erließ eine Anzahl heilsamer Verordnungen (s. Uebinger im Hist. Jahrbuch VIII, 649—651). Etwas besser wurde es unter der Regierung 51. Heinrichs III., eines Grafen von Schauenburg (1473—1508). Sein Nachfolger wurde 52. der erst 16jährige Franz I., Sohn des Herzogs Heinrich von Braunschweig-Wolfenbüttel. Seine Regierung ist ausgefüllt mit äußeren Kriegen und inneren Unruhen, welche das Stift tief schädigten und das bischöfliche Ansehen arg schwächten. Es kam so weit, daß bei Gelegenheit der Hildesheimer Stiftsfehde das Capitel eine Neuwahl beabsichtigte, und daß einige Jahre später der Bruder des Bischofs, Herzog Heinrich der Jüngere, sich in's Mittel legen mußte; nach einem Receß mußte Franz bei allen Stiftsangelegenheiten sieben Abgeordnete aus dem Capitel, der Ritterschaft und den Städten zuziehen. Er starb am 29. November 1529 an den Folgen seiner Ausschweifungen. Unter einem solchen Bischof fand die Reformation guten Boden. Da die Mindener meistens in Wittenberg und Leipzig studirten, so wurde die Lehre Luthers bald im Lande bekannt. Am 8. Mai 1526 schloß das Capitel ein Bündniß mit dem Erzbischof Christoph von Bremen zum Schutz wider die neue Lehre. Franz selbst blieb dem katholischen Glauben treu, was man vielfach auf Rechnung seines Bruders setzte; aber er that auch nichts gegen die Neuerer. Noch zu seinen Lebzeiten nahm die Verwegenheit derselben in der Stadt Minden so zu, daß sie kurz vor seinem Tode den Pfarrhof zu St. Simeon stürmten und dort einen Prediger einsetzten. Wenige Tage nach dem Tode des Bischofs erneuerten sich die Unruhen, so daß der Clerus die Stadt verlassen mußte. Das Capitel wählte am 10. Februar 1530 zu Petershagen gegen den Herzog Philipp von Braunschweig, einen Neffen des vorigen Bischofs, 53. den Kölner Domherrn Franz von Waldeck; dieser konnte erst nach einigen Jahren in den ruhigen Besitz seines Bisthums gelangen. Seit 1532 war er auch Bischof von Münster und Osnabrück. In der Stadt Minden hatte unterdessen die neue Lehre die Oberhand gewonnen. Bei den Unruhen nach dem Tode Franz' I. war dort ein Ausschuß von 36 Männern bestellt worden, welcher das Recht der neuen Lehre vertreten sollte. Als Prediger wurde Nicolaus Krage berufen, den selbst Hamelmann, der entschiedenste Anwalt aller reformatorischen Größen, als wenig gelehrt, muthwillig und liederlich bezeichnet (Opera genealogico-historica de Westphalia et Saxonia inferiori, ed. Was-

[illegible] unter seiner Führung [illegible] unter Ausnahme des Domes [illegible] in Besitz genommen; eine von [illegible] Kirchenordnung wurde 1531 [illegible]. Nachdem Krage 1535 [illegible] und unruhigen Lebens- [illegible] worden war, trat Gerhard [illegible] an seine Stelle, der überhaupt in West- [illegible] Thätigkeit entfaltete. Durch ihn [illegible] schmalkaldischen Bunde bei. Die [illegible] verbannten Geistlichen hatten sich [illegible] Reichskammergericht gewandt; dasselbe [illegible] zu Gunsten derselben, allein die [illegible] sich nicht darum. Am 9. October [illegible] deshalb in die Reichsacht erklärt, [illegible] 1541 vom Kaiser V. suspendirt wurde. [illegible] suchte im Geheimen die neue Lehre [illegible] zu fördern. Zwar empfing er 1540 [illegible] die höheren Weihen, suchte aber 1542 [illegible] Aufnahme in den schmalkaldischen Bund [illegible] auf die Stütze des Katholicismus in [illegible], Herzog Heinrich den Jüngern [illegible], vertreiben. Nach Besiegung der [illegible] kehrte er wieder den Katholiken [illegible] und wirkte auf die Stadt Minden dahin [illegible], daß sie sich am 9. Februar 1547 einem kai- [illegible] Heere, welches die Reichsacht vollstreckte, [illegible]. Zur Einführung des Interims wurde am [illegible]. Februar 1549 eine Diöcesansynode zu Lüb- [illegible] gehalten, die aber ihren Zweck nicht erreichte. [illegible] war bereits so weit heruntergekommen, [illegible] nicht einmal ein Geistlicher fand, der die [illegible] Predigt hielt, sondern daß der später pro- [illegible] gewordene Hamelmann aus Osnabrück [illegible] verschrieben werden mußte. Durch Verstellung [illegible] Nachgeben gelang es Franz, sich in seinen drei [illegible] zu behaupten; doch genoß er weder [illegible] Katholiken noch bei Protestanten Achtung und [illegible]. Sein Privatleben war höchst aus- [illegible] (s. Janssen III, 520). Infolge eines [illegible] des Herzogs Heinrich von Wolfenbüttel, [illegible] Theilnahme an dem Kriege gegen ihn rächen [illegible], mußte er zu Gunsten des dritten Sohnes des [illegible], 54. Julius, am 23. April 1553, resigni- [illegible]. Da die beiden älteren Brüder des letztern bei [illegible] (9. Juli 1553) gefallen waren, so [illegible] derselbe schon im folgenden Jahre ab, um [illegible] die Regierung des Herzogthums übernehmen [illegible]. Die Abdankung geschah zu Gunsten seines [illegible] 55. Georg, Dompropstes zu Köln, später [illegible] Erzbischofs von Bremen und Bischofs von Ver- [illegible] (s. d. Art. Bremen). Unter dessen zweideutiger [illegible] machte der Protestantismus immer wei- [illegible] Fortschritte; sonst war Georg ein tüchtiger [illegible], der sich nach Kräften bemühte, Ordnung [illegible] schaffen und die verpfändeten Stiftsgüter ein- [illegible], er starb 1566. Sein Nachfolger 56. Her- [illegible], Graf von Schauenburg, legte zwar das [illegible] tridentinische Glaubensbekenntniß ab, worauf er [illegible] vom Papste bestätigt wurde, regierte aber vollständig [illegible] als protestantischer Fürst. Als deßhalb das im Ganzen noch katholische Domcapitel (Janssen IV, 446) mit dem Bischof von Halberstadt, Herzog Heinrich Julius von Braunschweig-Wolfenbüttel, in Verbindung trat, resignirte er am 29. Januar 1582, worauf dieser (57.) gewählt wurde. Doch hatten sich die Katholiken in ihm getäuscht (s. d. Art. Halberstadt); am 15. März 1583 erließ er eine Verfügung, daß nur die Augsburgische Confession gepredigt werden dürfe. Als er 1585 abdankte, war die katholische Religion im Lande nahezu vernichtet. Die zu den Ländern der braunschweigischen Herzöge gehörigen Theile der Diöcese waren durch den Uebertritt derselben zum Protestantismus schon vorher verloren gegangen. Herzog Ernst von Braunschweig-Lüneburg gehörte von Anfang an zu den bedeutendsten Anhängern der neuen Lehre; in Wolfenbüttel kam 1568 Julius, der frühere Bischof von Minden, zur Regierung und führte dort die Reformation durch. Herzog Erich II. von Braunschweig-Kalenberg trat 1546 zum Katholicismus zurück; nach seinem Tode (1584) fiel sein Land an Wolfenbüttel. Mit dem durch den Erzbischof von Köln im Auftrag des Papstes nach zweijähriger Sedisvacanz ernannten 58. Grafen Otto von Schauenburg (1587—1599) kam zwar wieder ein offener Katholik auf den Bischofsstuhl, jedoch konnte er infolge von Zwistigkeiten mit den Ständen für die katholische Sache wenig thun. Auch hatte sich im Domcapitel eine bedeutende protestantische Partei gebildet, welche es durchsetzte, daß 1597 der protestantische Herzog Christian von Braunschweig-Lüneburg zum Coadjutor gewählt wurde, der dann (59.) 1599—1633 regierte, jedoch wenig im Stifte weilte. Die im J. 1604 beabsichtigte Niederlassung der Jesuiten zu Minden kam infolge von Gewaltthätigkeiten der Bürgerschaft nicht zu Stande. Zum Commissar zur Durchführung des Restitutionsedictes von 1629 war für den niedersächsischen Kreis der Bischof von Osnabrück, Franz Wilhelm von Wartenberg, ernannt, welcher im September die Protestanten in der Stadt Minden auf zwei Kirchen beschränkte. Am 12. Januar 1630 wurde er von Urban VIII. zum Bischof von Minden ernannt und auch von Kaiser Ferdinand II. anerkannt; als eifriger (60.) Bischof beschließt er die Reihe der Minden'schen Oberhirten (über ihn vgl. Goldschmidt, Lebensgeschichte des Cardinals Franz Wilhelm von Wartenberg, Osnabrück 1866). Er war ernstlich bemüht, die katholische Religion wiederherzustellen, berief Jesuiten nach Minden und hielt dort am 15. October 1632 eine Diöcesansynode, wobei der Paderborner Weihbischof Pelking als Synodalredner fungirte. Doch verhinderten die Ereignisse des 30jährigen Krieges die weitere Restitution des Katholicismus. Am 23. November 1634 mußte sich die Stadt Minden dem schwedischen General Herzog Georg von Braunschweig ergeben, und zwei Tage später erhielten die Protestanten die Kirchen zurück. Im westfälischen Frieden kam das weltliche Gebiet an Brandenburg, welches am

15. October 1649 davon Besitz ergriff; Franz Wilhelm führte den Titel als Bischof von Minden fort. Da in dem Normaljahr 1624 das Bisthum und die Stadt fast ganz protestantisch gewesen war, so blieb für die Katholiken wenig zu retten; vergebens hatte sich der Bischof bemüht, für Minden ein anderes Normaljahr oder Abwechslung zwischen katholischen und protestantischen Bischöfen durchzusetzen. Den Katholiken blieb nur der Dom zu Minden, an demselben 11 Capitelstellen (von 18), 9 Vicarien und 4 Commenden. Die Inhaber dieser Stellen und deren Hausgenossen bildeten den Hauptbestandtheil der katholischen Gemeinde zu Minden. Zur Wahrnehmung der Seelsorge für dieselben hatte das Capitel Jesuiten und auch Benedictiner aus dem Kloster Abdinghof zu Paderborn angestellt. Von 1712—1716 wirkten Franciscaner dort (Woker, Franciscaner-Missionen 714). Außerdem war katholisch das Benedictinerkloster zu St. Simeon in Minden, welches 1696 mit der Abtei Huysburg im Halberstädtischen vereinigt wurde und mit dieser auch unterging. Bei der Säcularisation im Anfang dieses Jahrhunderts wurde das Domcapitel eingezogen. Durch die Bulle De salute animarum kam die ehemalige Diöcese, welche bisher zum nordischen Vicariat gehört hatte, zum größten Theil an Paderborn, das übrige durch die Bulle Impensa Romanorum an Hildesheim. Aus der Literatur ist hervorzuheben: Culemann, Minden'sche Geschichte, Minden 1746—1748; Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands II; Erhard, Regesta historiae Westfaliae, Monasterii 1847; Holscher, Beschreibung des vormaligen Bisthums Minden, Münster 1877; Schröder, Chronik des Bisthums und der Stadt Minden, Minden 1886; für die Reformationszeit: Kampschulte, Gesch. der Einführung des Protestantismus im Bereiche der jetzigen Prov. Westfalen, Paderb. 1866. [Wurm.]

Minimen, s. Franz von Paula.

Minimi fratres infirmorum, s. Obregon.

Ministranten, s. Akoluthen.

Minores clerici regulares, s. Franz Caracciolo.

Minoristen, s. Ordines und Domicellaren.

Minoriten, s. Franciscanerorden.

Minsk, Diöcese, s. Mohilew.

Minucius Felix, Marcus, der erste lateinische Apologet, verstand, wie kaum ein anderer, die christliche Religion gegen die Angriffe der Heidenwelt in der schönen Form der classischen Schriftsteller zu vertheidigen. Von seinem Leben ist fast nur das bekannt, was aus seinem Dialog Octavius, der einzigen von ihm erhaltenen Schrift, zu erfahren ist. Er war Heide von Geburt, hatte die juristische Laufbahn betreten und war zu Rom in einem öffentlichen Amte thätig. Wie sein Jugendfreund Octavius, war auch er von den landläufigen Vorurtheilen der Römerwelt betreffs der angeblichen Verbrechen bei den Christen beherrscht und machte sich ihrer gerichtlichen Verfolgung ohne alles Verhör schuldig (Oct. c. 28). Auch nachdem „der Nebel des Heidenthums vor ihm zerronnen und er von der Tiefe der Finsterniß zum Lichte der Weisheit und Wahrheit emporgetaucht war" (c. 1), wirkte er noch auf dem Forum in Rom als Rechtsanwalt (c. 2; vgl. Lactantius, Inst. 5, 1; Hieronymus, De viris illustr. 58; desgl. Epist. 70 ad Magnum). Näheres über ihn ist nicht bekannt. Nach der Reinheit seines Stils zu schließen, stammte er aus Italien; doch ist es eine leere Vermuthung van Hovens (s. u.), daß er in Brescia geboren sei. Mit Unrecht ist auch aus den Worten des Cäcilius: Cirtensis nostri testatur oratio (c. 9, 6), geschlossen worden, Minucius sei ein Afrikaner gewesen, da sie nur im Sinne des Cäcilius gesagt sind und die heidnische Religionsgemeinschaft anzeigen. Cäcilius mag immerhin ein Afrikaner gewesen sein (vgl. c. 31, 2). Octavius aber war, das sei gleich hier bemerkt, damals als Jurist in Afrika thätig; denn er war über das Meer nach Rom gekommen (. . . Octavii disserentis de navigatione narratio; c. 3, 4). Minucius, der Verfasser der Schutzschrift, stand, wie wir aus dieser selbst ersehen, auf der Höhe der philosophischen und ästhetischen Bildung seiner Zeit und schrieb auch für Gebildete. Er hatte sich die ganze antike, sowohl griechische als römische Literatur zu eigen gemacht (vgl. c. 21) und durch das Studium der classischen Dichter und Geschichtschreiber, der Rhetoren und Philosophen allseitiges Wissen, Sprachgewandtheit und kunstgerechte Dialektik gewonnen.

I. Die Apologie Octavius ist die älteste auf uns gekommene christliche Schutzschrift in lateinischer Sprache und ist nach Art der Disputationen Cicero's in dialogischer Form verfaßt. Sie enthält in knapper Fassung und in wohldurchdachter Ordnung alles, was die Heiden im 2. Jahrhundert gegen die christliche Religion vorbrachten, und was die Apologeten erwiederten. Alle „gegen das Christenthum und seine Bekenner bestehenden Vorurtheile und Einwendungen werden darin mit Lebendigkeit und Schärfe dargelegt, aber auch mit Geist, Scharfsinn und Beredsamkeit als nichtig erwiesen" (Teuffel-Schwabe, Geschichte der röm. Literatur, 5. Aufl., Leipzig 1890, 927—928). Die Form lehnt sich an die classischen Vorbilder, besonders an die lateinischen Auctoren Cicero, Livius, Virgil, Ovid, Tibull an. Der Stil verräth Geschmack und Eleganz und läßt sich nur mit der reinen Darstellung des Lactantius vergleichen, weßhalb Muralt mit Recht bemerkte: Majore etiam quam Lactantius jure christianus Cicero dici poterit Minucius (ed. Turici 1836). Als Vorlagen, aus denen er wörtliche Citate entnahm, benutzte er besonders Cicero's drei Bücher De natura deorum und die zwei De divinatione. Das Christenthum ist im Octavius an die Stelle des Stoicismus getreten, welchem Minucius vor seiner Bekehrung ohne Zweifel zugethan war. Daraus erklären sich auch die Anklänge an Seneca's

erkenntniß, die edelste Sittenreinheit, der innere Friede und die sichere Hoffnung auf künftige Seligkeit mache sie schon hienieden wahrhaft glücklich. Schließlich wendet er sich gegen den Skepticismus, mit dem sein Gegner begonnen hat, und weist darauf hin, daß auch die Philosophen dieser Schule die Laster, gegen welche sie eifern, selbst begehen, während die Christen ihre Stärke nicht in Worten, sondern im sittlichen Wandel finden. Hierauf schließt er seine Schutzrede mit den Worten: „Laßt uns dem Aberglauben steuern, die Gottlosigkeit sühnen und an der wahren Religion fürderhin festhalten" (c. 38). Nach einer langen Pause erklärt sich Cäcilius besiegt und wünscht Octavius Glück zum Siege, sich selbst aber Glück dazu, daß er über den Irrthum erhoben und von der Einheit und Vorsehung Gottes, sowie von der Unschuld und Sittenreinheit der Christen überzeugt worden sei. Jedoch erbittet er sich nähere Aufschlüsse über einzelne Fragen zu seiner vollständigen Belehrung für den nächsten Tag. Minucius gibt der gemeinsamen Freude Ausdruck. Nun treten sie in froher Stimmung den Rückweg an, Cäcilius über seine Bekehrung, Octavius über seinen Sieg, Minucius über Beides erfreut (c. 39. 40).

Der Dialog übertrifft durch kunstfertige Composition und anmuthige Darstellung alle übrigen Apologien, sowohl die griechischen wie die lateinischen, und zeichnet sich auch hinsichtlich des Inhalts durch objective Betrachtung und unbefangenes Urtheil aus. Form und Inhalt bestätigen, daß Minucius philosophische Bildung und die strenge Schulung eines Juristen besaß.

II. Absicht und Glaubensstandpunkt des Minucius. Schon öfter ist es aufgefallen, daß Minucius keine Schriftstellen in seine Apologie eingeflochten hat und specifisch christliche Dogmen über Sünde und Erlösung, über Trinität und Christologie, über Gnade und Heilsmittel nicht vorträgt. Selbst da, wo man eine nähere Darstellung des christlichen Cultus erwarten sollte, sieht er hiervon ab und begnügt sich, die Behauptungen und Vorwürfe der Gegner zu widerlegen. Diese Erscheinung erklärt sich zur Genüge, wenn der Zweck und der Leserkreis, für welchen er schrieb, im Auge behalten wird. Minucius schrieb für die gebildete Römerwelt, und zwar für solche Leser, welche an Fragen der Religion Interesse hatten und mit der stoischen Philosophie, wie sie in den Schriften Cicero's und Seneca's vorgetragen ist, wohl vertraut waren. In diesen Kreisen wollte er dem Christenthum Eingang verschaffen. Hiermit war ihm seine Aufgabe vorgezeichnet. In weiser Berechnung sagt er daher nicht mehr, als er nöthig hat, um Einheit und Fürsehung Gottes, sowie die Sittenreinheit der vielverleumdeten christlichen Glaubensgenossenschaft zu beweisen. Gerade diese reservirte Haltung mußte einen eigenthümlichen Reiz und eine hohe Anziehungskraft auf die wahrhaft gebildeten Römer ausüben und sie veranlassen, sich nähere Kenntniß über die christliche Religion zu verschaffen. Wie sein Zeitgenosse Justin suchte auch er die Einheitspunkte zwischen Heidenthum und Christenthum auf, um den Gegnern eine goldene Brücke zum Uebergang in die Reihen der Christen zu bauen. Die Erörterung der christlichen Dogmen, welche Cäcilius mit seinen Vorwürfen berührt, hätte seinen Zweck, der christlichen Religion den Sieg über die heidnische zu verschaffen, nicht gefördert, sondern in hohem Grade geschädigt. Für die specifisch christlichen Lehren und religiösen Institutionen hatten die philosophisch und juristisch gebildeten Römer weder Sinn noch Verständniß. Vorerst mußten die Grundlagen hierfür geschaffen, dem christlichen Monotheismus die Wege gebahnt und die herrschenden Vorurtheile zerstört werden. Zu diesem Zwecke stellte Minucius die neue Religion als philosophische Schule dar (so Cäcilius c. 11, 6: sectae vestrae, und Octavius c. 40, 2: sectae nostrae). Er schlug hiermit ein ähnliches Verfahren ein wie die griechischen Apologeten, welche nach ihrem Uebertritt zum Christenthum fortwährend den Philosophenmantel trugen (z. B. Justin; vgl. Tertull. De pallio). Daß der Verfasser sich seiner Zurückhaltung wohl bewußt war, geht aus der Schlußbemerkung hervor; Cäcilius sagt hier, daß allerdings in der Hauptsache (summa quaestionis) Einheit erzielt sei, andere Punkte jedoch zu seiner „völligen Belehrung" weiterer Aufklärung bedürften. Bei der Bildung des Verfassers hätte man von einer mangelhaften Darstellung der christlichen Lehren bei ihm nicht reden sollen; die logische Durchführung seines Themas schließt im Voraus die Behandlung der christlichen Dogmen und des Cultus aus. Minucius wäre sich selbst untreu geworden, wenn er anders gehandelt hätte. Wohl überdacht ist auch, daß er sich weder auf Schrifttexte, noch auf die Sibyllen, deren Unächtheit ihm ohne Zweifel bekannt war, beruft. Wenn Justin und andere griechische Apologeten anders handelten, so kann an ihnen der knappe Stil, die strenge Anordnung des Stoffes und die logische Gedankenfolge wie an Minucius nicht gerühmt werden. Daß übrigens Minucius die obengenannten Dogmen des Christenthums wohl kannte und die unverfälschte apostolische Lehre vortrug, gibt der Octavius mehrfach zu erkennen. Von der Verehrung des Kreuzes und von der göttlichen Natur des Gekreuzigten spricht er c. 29, 2—4: „Nicht ‚ein Verbrecher' oder ‚Erdensohn' ist es, an den die Christen als ihren Gott glauben. Ja, bedauernswerth ist der, dessen ganze Hoffnung auf einem sterblichen Menschen beruht; denn all seine Hilfe ist mit dem Tode des Menschen zu Ende." Die Nothwendigkeit der Gnade deutet er c. 11 damit an, daß die Schule der Christen alles Thun Gott zuschreibe, wie Andere dem Schicksal; daß nicht der freie Entschluß, sondern die Auserwählung für das Christenthum geeignet mache. Die Lehre von der realen Gegenwart Christi in der heiligen Eucharistie ist deutlich aus der Verzerrung dieses Geheim-

nisses c. 9 zu erkennen. Ein näheres Eingehen (vgl. c. 30. 31) auf christliche Tempel und Altäre, auf Eucharistie und Opfer hätte ihn zum Verräther der christlichen Geheimnisse gemacht. Hiernach ist die Behauptung Richard Kühns zu beurtheilen, „in der Schutzschrift des Minucius Felix, im Besondern in der Rede des Octavius, sei nichts Anderes als ein Ausdruck der persönlichen Auffassung ihres heidnisch gebildeten Verfassers zu sehen" (Der Octavius des M. Felix, eine heidnisch-philosophische Auffassung vom Christenthum, Leipzig 1882, S. VIII). Hieran ist nur so viel wahr, daß der mit der stoischen Philosophie vertraute Christ vom Standpunkte der herrschenden Zeitphilosophie aus den christlichen Monotheismus als das allein wahre philosophische System zu rechtfertigen und die landläufigen Anklagen des Christenthums zu widerlegen sucht, um die gebildete Römerwelt dem Christenthum geneigt und für weitere Belehrungen (vgl. c. 40) empfänglich zu machen. Alle Beweise, welche er vom Standpunkte der Vernunft für die christliche Religion, für die Einheit und Providenz Gottes geltend macht, gehören ebenso wohl dem Christenthume als dem Heidenthume an; sie sind jetzt noch brauchbare Argumente und werden thatsächlich in der christlichen Religionsphilosophie und Apologetik, wo vom natürlichen Erkenntnißprincip ausgegangen wird, noch heute verwerthet. Kein einziger Satz des Minucius verstößt gegen die christliche Lehre. Die Rechtfertigung der einzelnen Sätze bei Minucius gegen die Behauptung einer heidnisch-philosophischen Auffassung des Christenthums hat Otto Grillenberger unternommen in seinen „Studien zur Philosophie der patristischen Zeit" (Jahrb. f. Philos. u. specul. Theol., herausgegeben von E. Commer, 3. Jahrg., Paderborn 1889, 104. 146. 260). Dabei ist im Auge zu behalten, daß Minucius Jurist, nicht Theologe von Fach war; schon Lactantius hat zutreffend bemerkt: Hujus liber, cui Octavio titulus est, declarat, quam idoneus veritatis assertor esse potuisset (Minucius), si se totum ad id studium contulisset (Lactantii Instit. div. 5, 1).

III. Selbständigkeit und Abfassungszeit des Octavius. Da über Minucius' nähere Lebensverhältnisse und literarische Thätigkeit alle Nachrichten fehlen, konnte bis heute darüber gestritten werden, ob Tertullian, dessen Schriften das Gepräge der Originalität an sich tragen, oder Minucius Felix der Ruhm gebühre, der erste lateinische Kirchenschriftsteller zu sein. Unstreitig läßt sich in Gedanken und Ausdruck eine auffallende Verwandtschaft zwischen dem Apologeticum Tertullians und dem Octavius des Minucius nicht verkennen; diese ist auch bis zum Uebermaß nachgewiesen und durch parallele Gegenüberstellung anschaulich gemacht worden. Hierbei wurde freilich vielfach die Möglichkeit übersehen, daß beide Schriftsteller aus gemeinsamer dritter Quelle geschöpft haben können. Jedenfalls ist es verfehlt, mit Reithmayr (bei Möhler, Patrol., Regensb. 1840, 791) aus dem Charakter Tertullians, „der seinem ganzen Wesen nach in Geist und Sprache originell ist und fremde Formen zu copiren" verschmäht, auf seine Priorität zu schließen und ohne Weiteres zu behaupten, Minucius Felix habe „aus dem Apologeticum ohne Angabe der Quelle Stellen in seine Schrift eingeflochten". Die älteren Herausgeber und Commentatoren setzten auch oft den Verfasser des Octavius nach Tertullian unter Berufung auf den hl. Hieronymus, der die Reihe der lateinischen Kirchenschriftsteller mit letzterem beginnt (De virr. ill. 53. 58). Allein Hieronymus läßt auch sonst die chronologische Ordnung vermissen oder hat sich in seinen Angaben geirrt. J. Daniel van Hoven war der erste, welcher Minucius für das älteste Glied der lateinischen Patristik erklärte und aus Gründen, welche die genaue Kenntniß der damaligen Zeitverhältnisse bekunden, in die Zeit des Kaisers Marc Aurel setzte (Epistola hist.-crit. de vera aetate, dignitate et patria M. Minuc. Fel., in seinen Campensia, Campis 1766, 1 sqq., abgedruckt in Lindners 2. Ausgabe des Minuc. Felix, Longosalissae 1773, 261 sqq.). Aug. Rösler äußerte sich in seiner Bibliothek der Kirchenväter (Leipzig 1776) dahin, daß er den Octavius des M. Felix nicht für eine Nachahmung von Tertullians Apologeticum halten könne. Aehnliche Urtheile fällten Rußwurm in seiner Uebersetzung (Hamb. 1824), Heinrich Meier in seiner Commentatio de Min. Felice (Turici 1824), Lübkert in seiner Ausgabe des Octavius (Leipzig 1836), Niebuhr in seiner Ausgabe von M. Corn. Frontonis Rel. (Berol. 1816, 189, not. 3), sowie in seinen Kl. Schriften (2. Samml., Bonn 1843, 56), C. v. Muralt (M. Minucii Felicis Octavius, Turici 1836, Proleg.), die Literarhistoriker G. Bernhardy, W. S. Teuffel u. A. Bernhardy setzt ihn weit vor Tertullian und wundert sich, daß ihn Joseph Scaliger für einen Zeitgenossen Tertullians hielt und beide noch unter Heliogabalus (218—222) herabrückte (Grundriß der röm. Lit., 5. Bearbeitung, Braunschweig 1872, 978). Teuffel-Schwabe (5. Aufl. 928) setzen den Octavius gleichzeitig mit dem Muratorischen Fragment, also um das Jahr 170. Mit wissenschaftlicher Beweiskraft und mit bestem Erfolge erwies in neuerer Zeit Adolf Ebert die chronologische Priorität des Octavius vor dem Apologeticum des Tertullian in seiner Abhandlung „Tertullians Verhältniß zu M. Felix" (in den Abhandl. der kgl. sächs. Gesellschaft der Wissenschaften XII, philol.-hist. Klasse V, Leipz. 1868 bezw. 1870, 321—386). Eberts Beweisführung, daß M. Felix aus Cicero's Büchern De natura deorum viele Stellen entlehnt habe, und daß Tertullian im Apologeticum von Minucius abhängig sei, fand fast allgemeine Zustimmung. Unter Anderen traten ihm bei Th. Keim, welcher im Octavius Anklänge an Celsus (Celsus' Wahres Wort, Zürich 1873, 151 ff.) findet, Alb. Hauck (Tertullians Leben und Schriften, Erlangen 1877),

E. Ludwig (Burſians Jahresbericht XIV, 1878, 117), G. Nath. Bonwetſch (Die Schriften Tertullians nach der Zeit ihrer Abfaſſung unterſucht, Inaug.-Diſſert. von Dorpat, Bonn 1878, 21), Bernh. Dombart (in ſ. 2. Ausgabe bezw. Ueberſetzung des Octavius, Erlangen 1881, Einleitung S. XIII), R. Kühn (in der oben erwähnten Diſſertation, Leipzig 1882, Vorw. S. V).

W. Hartel hingegen focht Eberts Beweisführung und Reſultat an (Zeitſchrift für die öſterr. Gymn., 20. Jahrg. 1869, 348—368), ohne jedoch die Abhängigkeit des Minucius von Tertullian zu behaupten. Er will die Berührungen des Octavius mit dem Apologeticum daraus erklären, daß Minucius und Tertullian unabhängig von einander eine ältere lateiniſche Apologie benutzt hätten, eine Hypotheſe, welche die Frage nicht entſcheiden kann und ohne zwingenden Grund nicht hätte aufgeſtellt werden ſollen. Das Apologeticum zeige den Vorzug einer ſchärfern und tiefern Gedankenentwicklung, der Octavius habe das Verdienſt einer anmuthigen glatten Ausdrucksweiſe, welche dem Auctor hie und da den täuſchenden Schein der Originalität verleihe. An Hartel ſchloß ſich H. Deſſau (Ueber einige Inſchriften aus Cirta, in Hermes XV, 1880, 471 ff.) an, welcher den Namen Cäcilius Natalis, der ſich auf 6 aus den Jahren 211—217 ſtammenden Inſchriften in den Ruinen des alten Cirta (jetzt Conſtantine) vorfand, mit dem Cäcilius Natalis unſeres Dialogs identificirt und ſo die Abfaſſung desſelben in das 3. Jahrhundert herabrückt. Auch E. Klußmann (Jenaer Lit.-Zeitung V, 1878, 56) und H. Rönſch (Berl. philol. Wochenſchrift 1884, 333) erklärten ſich gegen die Beweiskraft der Ausführungen Eberts, welcher auf die Tendenz und den Charakter der beiden Apologien das größte Gewicht gelegt hatte. V. Schultze ſuchte der Anſicht Hartels die wiſſenſchaftliche Begründung zu geben und ſchloß aus der Art, wie Minucius den Cicero und Tertullian mit Verwiſchung der urſprünglichen Quelle benutzte, daß Tertullian dem M. Felix vorgelegen habe (Die Abfaſſungszeit der Apologie Octavius des M. Felix, in den Jahrb. für proteſt. Theol. VII, Leipz. 1881, 485—506). Zugleich will er im Octavius eine genaue Schilderung der Zeitverhältniſſe vor Ausbruch der diocletianiſchen Verfolgung finden, ſo daß derſelbe zwiſchen 300 und 303 verfaßt wäre. Hingegen trat P. Schwenke wieder für die Priorität des M. Felix ein, indem er aus den Stellen beider Werke, welche auf andere Quellen zurückzuführen ſeien, genau zu unterſcheiden ſucht, welche von beiden Verſionen dem Original am nächſten ſteht und der andern zu Grunde liegen kann (Jahrbücher für prot. Theol. IX, 1883, 263). Auch F. X. Reck trat für Eberts Beweisführung ein (M. Felix und Tertullian, in der Theol. Quartalſchr. LXVIII, Tübing. 1886, 64—114). Er zieht die von Ebert angeführten Parallelen der beiden Kirchenſchriftſteller nochmals in Betracht, weil er mit Karl Joh. Neumann in der Recenſion von P. de Félice's Étude sur l'Octavius de Minucius Félix (Blois 1880) der Anſicht iſt, daß Eberts Reſultate „einer theilweiſen Begründung bedürftig, aber auch fähig ſeien" (Theol. Lit.-Zeitung VI, 1881, Sp. 422). Hiermit ſchien die Controverſe zu Ende geführt zu ſein. Allein neuerdings vertheidigte Fr. Wilhelm in ſeiner Diſſertation De M. Felicis Octavio et Tertulliani Apologetico (Vratislaviae 1887, auch im II. Bd. der Breslauer philol. Abhandlungen 1888) abermals Hartels Aufſtellung. Unter Gutheißung der Methode Schwenke's ſucht er aus der Vergleichung der benutzten lateiniſchen und griechiſchen Auctoren den Beweis zu erbringen, daß M. Felix gleichzeitig mit Tertullians Apologeticum oder ſogar noch ſpäter anzuſetzen ſei. W. v. Hartel hält den Beweis durch dieſe „gelungene und eingehende Abhandlung" für erbracht und ſucht denſelben durch Gegenüberſtellung von Texten aus Tertullians Schriften Ad nationes und Apologeticum mit dem Octavius zu erhärten (Patriſtiſche Studien III zu Tertull. Ad nationes, in den Sitzungsber. der kaiſerl. Akademie der Wiſſenſchaften, philoſ.-hiſt. Klaſſe CXXI, Wien 1890).

Die Zeit der Abfaſſung iſt annähernd durch die zwei beſprochenen Anſichten über die Priorität des Octavius oder des Apologeticum angedeutet. Das Apologeticum iſt gegen Ende des 2. Jahrhunderts, nach Bonwetſch im J. 197, nach Ebert um 198, nach Hartel nicht nach 199 verfaßt. Hiernach wäre der Dialog des M. Felix, falls er nach Tertullians Schutzſchrift verfaßt wäre, zu Ausgang des 2. oder zu Anfang des 3. Jahrhunderts anzuſetzen. Eignet man ihm aber die Priorität zu, ſo iſt er vor dem Jahre 197 verfaßt. Th. Keim kommt der Wahrheit nahe, wenn er im Octavius die Zeit des Marc Aurel, ein Bild der Jahre 150 bis 180 ſieht, täuſcht ſich aber, wenn er in demſelben eine Bekämpfung des Celſus erblickt. Da er dieſe Streitſchrift auf das Jahr 178 anſetzt, läßt er den Octavius kurz vor 180 verfaßt ſein (Celſus' Wahres Wort, Zürich 1873, 154). Faſt auf die gleiche Zeit kommt A. Ebert, jedoch aus anderen Gründen. Die Art, wie des Fronto im Octavius gedacht wird (c. 9 u. 31), ſetzt dieſen Rhetor, der um 168 ſtarb, als eine allgemein bekannte Perſönlichkeit von großer Auctorität voraus: dieß kann nicht lange Zeit nach ſeinem Tode der Fall geweſen ſein. Ferner findet Ebert im Octavius nicht bloß in ſtofflicher Beziehung, ſondern auch in der Art der apologetiſchen Behandlung eine ſolche Verwandtſchaft mit der Supplicatio pro Christianis des Athenagoras, daß er in ein und demſelben Zeitraum mit ihr geſchrieben ſcheint. Dieſe iſt aber 177 verfaßt. So wird man mit Ebert auf den Anfang oder die Mitte der achtziger Jahre des 2. Jahrhunderts geführt. Die Aehnlichkeit des Octavius mit der genannten Schutzſchrift in Gedanken und Form iſt nicht zu verkennen, aber die Abhängigkeit des Minucius von Athenagoras kaum zu beweiſen. Löſche (M. Felix'

Verhältniß zu Athenagoras, in den Jahrb. f. prot. Theol. VIII, 1882, 168 ff.) hat den Zuſammenhang darzulegen verſucht, Schwenke aber beſtreitet denſelben. Verf. dieſes glaubt die Datirung des Octavius, von ſeiner Priorität überzeugt, auf das Jahr 160 anſetzen zu ſollen. Dafür ſcheinen ihm die im Dialog geſchilderte Lage der Chriſten, die verhältnißmäßige Ruhe, welche im Octavius zu Tage tritt, und die Form der damals gangbaren Anſchuldigungen gegen die Chriſten, welche bei Athenagoras bald darauf wiederkehren, bei Tertullian aber ſchon eine veränderte Geſtalt angenommen haben, zu ſprechen. Die erſte Apologie Juſtins, um 140 verfaßt, nicht aber die zweite, welche zwiſchen 161 und 166 fällt, wird im Octavius vorausgeſetzt. Dazu kommt noch ein entſcheidender Grund. Um die Einheit Gottes und der Weltregierung zu beweiſen, urtheilt M. Felix ſo abfällig von einer Doppelregierung (c. 18, 5), daß die Schutzſchrift nicht während einer ſolchen, kaum auch nach einer ſolchen verfaßt ſein kann, weil dann eine ſo ſchonungsloſe Sprache nicht ungeſtraft geblieben wäre. Doppelregierungen aber beſtanden in Rom zwiſchen 161 und 169 und zwiſchen 177 und 180. Demnach iſt unſer Dialog vor das Jahr 161 anzuſetzen.

Literatur. Zu der bereits namhaft gemachten Literatur ſei Folgendes beigefügt. Die einzige den Dialog enthaltende Handſchrift (aus dem 9. Jahrhundert) befindet ſich in der Bibliothek zu Paris als n. 1661 und iſt ein Geſchenk des Papſtes Leo X. an König Franz I. von Frankreich. Aus dieſer floß die Editio princeps, welche Fauſtus Sabäus aus Brixen im J. 1543 zu Rom veranſtaltete und nach der Beiſchrift des Codex (Arnobii Liber VII explicit, incipit liber VIII feliciter) als achtes Buch des apologetiſch-polemiſchen Werkes des Arnobius (Adversus nationes liber VII) veröffentlichte. Unter demſelben Namen erſchien der Dialog in den Ausgaben von Gelenius (Baſel 1546), Erasmus von Rotterdam (Baſel 1560). Erſt Franz Balduin entdeckte den Irrthum und gab den Octavius unter dem Namen ſeines wahren Verfaſſers heraus (Heidelberg 1560). Gallandi (Bibliotheca vet. patrum II, 377 sqq.; vgl. dazu p. XLIII) legte die Ausgaben von Daviſius (Cantabrig. 1707 et 1712) zu Grunde. Andere zahlreiche Editionen ſind in der werthvollen 2. Ausgabe von Lindner (M. Minucii Felicis Octavius rec. a Jo. Gottl. Lindnero, cum praefatione D. Jo. Aug. Ernesti, ed. II, Longosalissae 1773), in W. S. Teuffels Geſchichte der röm. Lit., 5. Aufl., 930, und in der genannten Diſſertation von Kühn S. VI aufgezählt. Von den neueren ſeien erwähnt: Lübkert, lateiniſch und deutſch, Leipzig 1836; C. von Muralt, Zürich 1836; Migne in ſeiner Patrol. lat. III, 231 ad 360, 1844; Holden, Cambridge 1853; Oehler, Lipsiae 1847 (in Gersdorfs Bibliotheca patrum eccl. latinorum selecta XIII); Kayſer (in usum schol.), Paderborn 1863; mit kritiſchem Apparat C. Halm im Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum II, Vindobonae 1867; H. Hurter in Sanctorum patrum opuscula selecta XV, Oeniponte 1871; B. Dombart, lateiniſch und deutſch, 2. Ausg. Erlangen 1881; J. J. Corneliſſen, Lugd. Batav. 1882; Emil Bährens, Lipsiae 1886. Deutſche Ueberſetzungen: J. G. Rußwurm, Hamb. 1824; J. H. B. Lübkert, Leipz. 1836; Alleker (Sammlung der älteſten und vornehmſten Apologeten des Chriſtenthums II), Trier 1865; Aloys Bieringer, Kempten 1871, und die ſchon erwähnte von Dombart 1881. [Kihn.]

Miphiboſeth (מְפִיבֹשֶׁת, Μεμφιβοσθέ), im A. T. ſowohl ein Sohn als ein Enkel Sauls. Erſterer war von Sauls Nebenfrau Reſpha, der Tochter Aja's, geboren und gehörte nebſt ſeinem Bruder Armoni zu den ſieben Opfern, welche David als Sühne für Sauls Unrecht an die Gabaoniten zur Hinrichtung auslieferte (2 Sam. 21, 1—9). Letzterer war ein Sohn Jonathans und lebte, ſeit ſeinem fünften Jahre infolge eines Falles an den Füßen gelähmt (2 Sam. 4, 4), nach dem Tode ſeines Großvaters und Vaters verborgen zu Lodabar bei einem gewiſſen Machir. David erhielt erſt durch Siba, einen Hofbedienſteten Sauls, Kunde von ſeiner Exiſtenz und bewies an ihm ſeine Treue gegen Jonathan; er zog ihn an ſeinen Hof, ſchenkte ihm die Güter ſeines Großvaters und beſtellte Siba als Verwalter derſelben (2 Sam. 9, 6 ff.). Beim Ausbruch der Abſalom'ſchen Verſchwörung ſuchte Siba ſeinen Herrn bei dem Könige als Kronprätendenten zu verdächtigen und erreichte auch ſeinen Zweck; David ſprach ihm das ganze Beſitzthum Miphiboſeths zu (vgl. 2 Sam. 16, 1—4). Die Anſchuldigung war, wie es ſcheint, nicht ganz grundlos; Miphiboſeth wies ſie zwar in der Folge als Verleumdung von ſich ab und verſicherte David der gegentheiligen Geſinnung, die er durch ſeinen treuloſen Knecht habe bethätigen wollen; er erhielt jedoch nur die Hälfte der Beſitzungen zurück, während Siba die andere behalten durfte (vgl. 2 Sam. 19, 25—30). [Welte.]

Miräus (Le Mire), Aubertus, ein um die Kirchengeſchichte verdienter Schriftſteller, wurde zu Brüſſel 1573 geboren, machte ſeine Studien zu Douai und Löwen, wurde 1608 Canonicus zu Antwerpen und zugleich daſelbſt bei ſeinem Onkel, dem Biſchof Johann Miräus, Secretär; in der Folge wurde er Hofprediger, Aumonier und Bibliothekar bei dem Erzherzog Albert von Oeſterreich und im J. 1624 Domdechant zu Antwerpen. Als ſolcher ſtarb er daſelbſt 1640. Sein ganzes Leben war ſchriftſtelleriſchen Arbeiten zum Beſten der Kirche und ſeines Vaterlandes geweiht. Es war ihm dabei mehr um die Sache als um die Form zu thun, und er bethätigte einen emſigen Forſchungsgeiſt, ohne jedoch der Genauigkeit und Kritik immer die gebührende Rechnung zu tragen. Unter ſeinen vielen Schriften mögen angeführt werden: 1. Bibliotheca Ecclesiastica (Scriptorum Ecclesiasticorum), zwei Folianten, Ant-

werpen 1639—1649; auf's Neue herausgegeben zu Hamburg 1718 von Joh. Alb. Fabricius, der ihm in der Vorrede das große Lob spendet: Vir et hoc et tot aliis monumentis in lucem editis non minus de veteri memoria quam de posteritate omni insigniter promeritus; 2. De statu religionis christianae per totum orbem, Helmst. 1671; 3. Notitia episcopatuum orbis christiani, Antw. 1613; 4. Geographia Ecclesiastica; 5. Codex regularum et constitutionum clericalium; 6. Chronicon Cisterciense (worin auch eine Abhandlung über den Ursprung der Beguinen), Col. 1614; 7. Origines coenobiorum Benedictinorum, Carthusianorum etc.; 8. Opera historica et diplomatica, Elogia illustrium Belgii scriptorum, Chronicon rerum Belgicarum, Chronicon rerum toto orbe gestarum etc. etc. Alle kirchenhistorischen Werke erschienen gesammelt in 4 Folianten zu Brüssel 1723—1748. [Schrödl.]

Miramionen, s. Genovefanerinnen.

Mirandula und **Concordia, Johann Pico Graf von,** gefeiert als literarum princeps und phoenix ingeniorum saeculi, war geboren am 24. Februar 1463 als jüngstes von fünf Kindern des reichsunmittelbaren regierenden Grafen Giovanni Francesco. Eine seiner Schwestern war die Mutter von Alberto Pio, Grafen von Carpi; die drei Söhne erbten gemeinsam die väterliche Herrschaft. Johannes, ausgezeichnet durch eine geradezu phänomenale geistige Begabung, außergewöhnliche Schönheit der Erscheinung und bezaubernde Liebenswürdigkeit des Charakters, erhielt die sorgfältigste Ausbildung. Schon als Knabe erregte er Aufsehen durch seine Leistungen in Rede- und Dichtkunst wie durch musikalisches Talent; er componirte mit Geschick, und seine Melodien erlangten Beliebtheit. Im Hinblick auf seine hohe Begabung ward er für die geistliche Laufbahn bestimmt, und er begann als 14jähriger Jüngling zu Bologna das Studium des canonischen Rechtes; allein nach zwei Jahren fleißiger Arbeit wandte er sich unbefriedigt zum Studium der Philosophie und Theologie erst in Ferrara, dann in Padua und in Paris. Sechs Jahre später wandte er sich in Florenz der Philosophie Plato's zu; diese führte ihn zu den Lehren der Pythagoräer, letztere zur Kabbalah, um derentwillen er dann Hebräisch, Chaldäisch und Arabisch lernte. Als seine Lehrer werden Elia del Medigo, Jehuda Abarbanel und der aus Constantinopel eingewanderte Jochanan Aleman genannt (L. Geiger, Reuchlin 167). Um theures Geld hatte er sich die geheimen „70 Bücher des Esdras" erworben, von welchen bereits Sixtus IV. drei hatte in's Lateinische übertragen lassen. Da er in den Geheimnissen dieser kabbalistischen Apocryphen die werthvollsten Argumente für die christliche Wahrheit entdeckt zu haben glaubte und von jugendlicher Ruhmbegierde nicht weniger als von Begeisterung für die Wissenschaft getrieben wurde, kündigte er 1486, noch nicht 24 Jahre alt, zu Rom eine öffentliche Disputation über 900 Thesen an, welche in einer für die Zeitgenossen alles Maß übersteigenden Ausdehnung das ganze Gebiet menschlichen Wissens umschlossen. An allen Hochschulen Europa's wurden die Thesen bekannt gemacht, und Pico erbot sich, für auswärtige Disputatoren die Kosten der Reise und des Aufenthaltes selbst zu tragen. Die ersten 400 jener Thesen waren Lehrsätze berühmter Theologen oder Philosophen, die folgenden 500 aber secundum propriam opinionem, jedoch mit der Erklärung eingeleitet, daß Pico nichts als wahr oder wahrscheinlich hinstellen wolle, was die heilige katholische Kirche und ihr derzeitiges Oberhaupt nicht als solches anerkenne. Von den einzelnen Sätzen waren 62 ausdrücklich kabbalistisch, 26 zum Theil der kabbalistischen Magie gewidmet; andere waren bezeichnet als paradoxae dogmatizantes und paradoxae conciliantes. Zur Ankündigung der Disputation war die Erlaubniß des Papstes eingeholt, auch waren die Thesen einigen gelehrten Theologen, wie Bonfrancesco Arlotti, Bischof von Reggio, vorgelegt worden; letztere scheinen keinen Anstoß an denselben genommen zu haben. Nachdem aber die ungewöhnliche Art der Ankündigung, die Persönlichkeit des Disputanten, wie auch die Stoffmasse und der Schauplatz der Disputation allgemein großes Aufsehen erregt hatten, konnte das Anstößige mancher der aufgestellten Sätze weder unbemerkt bleiben, noch von der kirchlichen Behörde unbeachtet gelassen werden. Innocenz VIII., obgleich Pico persönlich gewogen, untersagte stillschweigend die Disputation, indem er die Ansetzung des Tages hinausschob, überwies aber zugleich die Prüfung der Sätze einer Commission von Bischöfen, Theologen und Canonisten. Die Berathungen dieser Commission, denen theilweise auch der Papst und Pico selbst beiwohnten, endeten mit dem Urtheil, daß manche der aufgestellten Sätze Erneuerung alter Irrthümer oder Begünstigung der jüdischen Lehre enthielten, einige häretisch, andere haeresim sapientes seien (Civiltà Catt. 1883, S. 12, II, 616 sg.). Die Thesen wurden in cumulo verurtheilt; zugleich aber wurde, da deren Verfasser eidlich seine Unterwerfung erklärt hatte, dessen guter Name sichergestellt. Pico zog sich nach Frankreich zurück, aber bald darauf erschien seine Apologia, das „Werk von 20 Nächten" (83 Folioseiten im Druck), in welcher er sich im Allgemeinen vertheidigte und 13 besonders angefochtene Sätze in kirchlichem Sinne zu erklären suchte. Da dieß gegen den abgelegten Eid und die der kirchlichen Entscheidung schuldige Ehrfurcht zu verstoßen schien, citirte ihn der Papst nach Rom, gestattete (bezw. befahl) ihm aber bei der Rückkehr aus Frankreich den Aufenthalt in Florenz. Hier fand er an Lorenzo de' Medici einen eifrigen Gönner; derselbe gab ihm ein schönes Landhaus bei Fiesole zum Geschenk und verschaffte ihm das florentinische Bürgerrecht, sowie er auch durch seinen Gesandten beim heiligen Stuhle unausgesetzt für gänzliche und

ehrenvolle Freisprechung Pico's thätig war. Er erreichte dieß erst 1493 unter Alexander VI., der Pico von Schuld und Verdacht völlig freisprach und ihn überdieß von der etwa incurrirten geistlichen Strafe ad cautelam absolvirte. Bei Pico hatte die unerwartete Verdemüthigung, die 1486 in dem Augenblicke, da er dem höchsten Ziel seiner Ruhmbegierde nahe schien, über ihn hereingebrochen war, eine volle Umwandlung bewirkt. Bis dahin war sein Jugendleben nicht fleckenlos. Die seinem frühen Jünglingsalter angehörenden erotischen Gedichte, theils lateinisch, theils italienisch abgefaßt, wurden jetzt zum Theil von ihm vernichtet. Auch die übrigen, die er in fünf Bücher geordnet und wiederholt der Feile unterworfen hatte, verbot er, trotz ihrer hohen Formvollendung, in die Oeffentlichkeit zu bringen. Für immer entsagte er jetzt, wie der Ruhmsucht, so den Liebeständeleien, um nur noch für Gott und die Sache der Kirche zu leben. An Stelle der Verirrungen traten Werke der Mildthätigkeit, Gebet und Kasteiung. Sein Hauptstudium galt nun zunächst der heiligen Schrift, für die er sich so begeisterte, daß ihm Moses und Paulus nicht bloß durch den Inhalt ihrer Worte, sondern auch durch Kraft und Schönheit der Rede die gefeiertsten Redner und Schriftsteller zu überragen schienen. Im J. 1491 überließ er sein väterliches Erbe halb durch Kauf, halb durch Schenkung seinem Neffen und vertheilte einen großen Theil seines Vermögens an die Armen. Seinen Aufenthalt nahm er abwechselnd bei Ferrara, wo er ein Landgut erworben, und bei Florenz. Seine Lebensweise war einfach, jedoch ohne edler Vornehmheit zu entbehren. Vermögensverwaltung und Controle der Dienerschaft vernachlässigte er indeß auf bedenkliche Weise. Seinem Hang zu freiem Geistesflug widerstrebte nicht nur alles Kleinliche und Pedantische, sondern auch alles, was Ordnung, Regelmäßigkeit und Stabilität in sich schloß. Weder von Kriegsdienst noch von Ehe, von Regierungsgeschäften noch von geistlichen Würden wollte er deßhalb hören; letztere, die ihm wiederholt angeboten wurden, wies er weit von sich. Dagegen war er der zarteste und liebenswürdigste Freund. Nie in seinem Leben war er zornig; den Gleichmuth der Seele glaubte er überhaupt nicht verlieren zu können. Mit vielen hervorragenden Männern seiner Zeit stand er in vertrauten Beziehungen, so mit dem Carmeliten-Dichter Baptista Mantuanus, dem Abte Matteo Bossi, dem Platoniker Marsilius Ficinus, dem Humanisten Hermolaus Barbarus. Eine besonders innige Freundschaft verband ihn mit dem Humanisten Angelo Politiano. Er wirkte auf seine Freunde in vortheilhafter Weise ein; manche bekehrte er von einem lockern Leben; Ficinus heilte er von der Astrologie, Politiano bewog er zu ernsterem philosophischen Studium. Von deutschen Gelehrten sind Konrad Peutinger und der Canonicus Thomas Wolf mit ihm bekannt geworden. Reuchlin besuchte ihn 1490 in Florenz und scheint mancherlei Anregung von ihm erhalten zu haben; derselbe sprach von ihm stets nur in Ausdrücken der Verehrung. Zu Pico's näherem Bekanntenkreis gehörte auch Savonarola, der auch mit den übrigen Mirandulanen in brieflichem Verkehr stand. Auf Pico's Betreiben hatte Lorenzo de' Medici dem Dominicanermönch die Rückkehr nach Florenz gestattet. Wahrscheinlich unter seinem Einfluß entschloß sich der Graf, in den Dominicanerorden einzutreten, sobald er nur die zum Nutzen der Seelen begonnenen literarischen Arbeiten würde zu Ende geführt haben. Dieselben waren jedoch so großartig und weit ausschauend, daß sie einen normalen Menschen noch mehrere Jahrzehnte auf's Angestrengteste beschäftigt haben würden. Savonarola's wiederholtes Drängen zu sofortigem Eintritt blieb vergebens, aber eine durch Weissagungen bekannte Person sagte aus, zur Zeit der Lilien werde Pico aus Savonarola's Hand das Ordenskleid nehmen. Als mit dem Einzug Karls VIII. in Florenz das Lilienbanner entfaltet wurde, lag Pico an tödtlichem Fieber darnieder. Umsonst sandte der König dem Gelehrten, den er von Paris her kannte, seine Leibärzte. Pico starb mit allen Anzeichen der lautersten Frömmigkeit, nachdem er noch von Savonarola das Kleid des hl. Dominicus begehrt und erhalten hatte, am 17. November 1494 im Alter von 32 Jahren. Seine ganze unbewegliche Habe hatte er testamentarisch dem Armenhaus in Florenz vermacht. Seine Leiche wurde im Ordenshabit neben der seines Freundes Politiano in der Kirche San Marco beigesetzt; ein gemeinsamer Freund, der Humanist Benevieni, verfaßte für beide die Grabschrift. Savonarola sah Pico's Seele in den Qualen des Fegfeuers, weil er dem Rufe zum Ordensstande nicht gefolgt sei, und verkündigte dieß öffentlich von der Kanzel, während er Pico's großen Eigenschaften und lauterer Gesinnung volle Gerechtigkeit widerfahren ließ.

Pico's erste Arbeiten nach seiner Bekehrung galten der heiligen Schrift. Sein mystisch-kabbalistischer Heptaplus, eine siebenfache Erklärung des mosaischen Schöpfungsberichtes, ist als Commentar unbrauchbar, als tiefsinnige Betrachtung aber eines großen Geistes nicht unwürdig. Seine Schrift zur Vertheidigung der Vulgata gegen die Juden ist verloren, ebenso eine andere für die Septuaginta. Nur in Bezug auf die Psalmen konnte er sich mit der Uebersetzung der LXX nicht zufrieden geben; er wollte in derselben mehr als 600 Uebersetzungsfehler finden und selbst nach dem Urtexte eine verbesserte Uebersetzung anfertigen. Nichts von derselben ist erhalten; auch sein Schriftchen über die Zeitrechnung ist verloren. Es war sein Plan gewesen, in derselben Weise, wie das Sechstagewerk, die ganze heilige Schrift oder doch das Neue Testament auszulegen; aber nur die Erklärung des 15. Psalms ist erhalten. Nebstdem beschäftigte ihn der Plan eines großen apologetischen Werkes gegen die sieben Feinde der Kirche: Religionslose, Juden, Götzendiener, Mohamme-

daner, Häretiker, Abergläubige (Astrologen, Necromanten ꝛc.), Namenchristen (welche glauben, ohne gute Werke zu üben). Nur ein geringes Bruchstück des großen Werkes ist auf uns gekommen; es sind 12 von den geplanten 13 Büchern gegen die Astrologen, in welchen Sterndeuterei und verwandte Verirrungen bekämpft werden, eine für jene Zeit wichtige Culturerscheinung. Ausschließlich philosophisch ist die kleine Schrift De ente et uno, in welcher Pico der Meinung der Platoniker entgegentritt, als sei nach der Anschauung Plato's der Begriff der Einheit einfacher und allgemeiner als der Begriff des Seins und daher demselben logisch vorhergehend, eigentlich das einzige Transscendentale, das sowohl Gott als der Creatur zukomme. Pico zeigt, daß Plato mit der richtigen Ansicht des Aristoteles übereinstimme. Er selbst bekennt sich, in Uebereinstimmung mit der Schule, zu den vier Transscendentalen ens, unum, verum, bonum, oder den drei allgemeinen Attributen des Seienden, erörtert ihren Begriff und ihre logische Aufeinanderfolge und erklärt, wie es zu verstehen sei, wenn nach Avicenna auch res und aliquid dazu gerechnet werden (ganz ähnlich wie der hl. Thomas De ver. q. 1, a. 1). Den Glanzpunkt bilden die Ausführungen über das Wesen Gottes, worin gezeigt wird, in welchem Sinne die transcendentalia auch Gott zukommen. Wiederholt geht die philosophische Untersuchung in gottbegeisterte Betrachtung über, steht aber sonst durchaus auf dem Boden der Scholastik. Die Schrift erhielt eine Fortsetzung durch die Einwendungen des Philosophen Joh. Antonio Faventino von Ferrara, die dreimal noch von Pico selbst, das vierte Mal nach dessen Tode von seinem Neffen beantwortet wurden. Von sonstigen Schriften verdienen noch Erwähnung die Rede De dignitate hominis, welche Pico für die römische Disputation 1486 vorbereitet hatte, und eine Erklärung des Vaterunsers. Ausgezeichnet schön nicht nur durch edle Diction, sondern durch Feinheit des Gedankens und der Empfindung sind seine einst vielverbreiteten Freundesbriefe. Ganze Stöße von Manuscripten, an welchen er Tag und Nacht gearbeitet hatte, sind nie an's Licht gekommen, da seine früher schöne Handschrift durch die Hast des Schreibens zur Unleserlichkeit verderbt war und überdieß die chaotische Unordnung in seinem schriftlichen Nachlaß den Neffen an der Möglichkeit einer Herausgabe verzweifeln ließ.

Mit dem Uebergroßen und Außernatürlichen in Pico's Begabung hielt die Maßlosigkeit seines Wissensdurstes und seines Arbeitsdranges gleichen Schritt. Nie ließ er ein Buch ungelesen, dessen er habhaft werden konnte. Viele Tausende von Scudi gab er für Bücher aus, und überdieß that Lorenzo de' Medici das Möglichste, um ihm solche zu verschaffen. Pico war völlig zu Hause in der Scholastik wie in allen Feinheiten des Humanismus; in der Kenntniß der heidnischen Philosophie, zumal Plato's, konnte er mit jedem wetteifern; durch Sprachkenntnisse übertraf er die meisten seiner Zeitgenossen; seine Kenntniß der Kirchenväter erregte Staunen, und seine rasch gearbeitete Apologie legt von seiner patristischen Belesenheit beredtes Zeugniß ab. Er rühmte sich, daß er keiner Schule angehöre und an keinen Lehrer gebunden sei, sondern alle Schulen und Richtungen kenne und aus allen das Gute und Wahre sich aneigne. Charakteristisch bei ihm ist das Bestreben, in den Lehren der verschiedenen Auctoren, die scheinbar widerstreitenden Ausdrücke beiseite lassend, den eigentlichen Kern und Sinn der Lehre, oder doch, was Wahres und Richtiges in der Lehre enthalten war, zu erfassen und so die Gegner mit einander zu versöhnen. Er arbeitete emsig an einer solchen Versöhnung zwischen Plato und Aristoteles; nur der Tod unterbrach diese Arbeit. Ebenso glaubte er zwischen Thomas und Scotus, zwischen Averroes und Avicenna, Thales und Heraclit u. s. w., wenn nicht Friede, so doch Waffenstillstand herbeiführen zu können. Von besonderer Bedeutung bei einem Manne von so universalem Geist und so freier Richtung, an der Schwelle einer neuen Zeit, ist seine große Auffassung und glänzende Vertheidigung der Scholastik (Ep. ad Hermolaum 1485 u. a. a. O.). Pico wird bald als Theosoph, bald als Kabbalist, bald als Neuplatoniker bezeichnet. Brucker glaubt genau das Richtige zu treffen, indem er ihn beschreibt als „modernen Syncretisten, d. h. behaftet mit jener Ausartung (pestis) der Philosophie, welche von den Neuplatonikern Alexandriens zu den Christen des Orients und von diesen durch Pseudo-Dionys zu den Occidentalen übergegangen" sei. Pico selbst indeß wollte durchaus nicht gleicher Richtung mit Pseudo-Dionys sein, wiewohl er auch bei diesem das Gute anerkannte. Die kabbalistischen Verirrungen abgerechnet, dürfte man Pico bezeichnen als christlichen Mystiker, der an theologischer Schulung, an Gedankenfülle und Tiefe der Empfindung mit jedem andern sich messen kann. Bellarmin (De Script. Eccl. ad ann. 1490, Colon. 1613, 428) meint, zu einer großartigen literarischen Bedeutung habe ihm nichts Anderes gefehlt als die Zeit der Reife. Eine Lebensbeschreibung Pico's, von seinem Neffen verfaßt, ist seinen gesammelten Werken beigegeben. Dieselbe wurde von dem sel. Thomas More in's Englische übertragen. Die späteren biographischen Arbeiten über ihn sind spärlich und zum Theil höchst geringfügig. (Vgl. Tiraboschi, Stor. della Letter. VI, 1, 282 sg.; C. Meiners, Lebensbeschr. berühmter Männer, Zürich 1796, II, 1 ff.; A. Stöckl, Gesch. der Phil. des Mittelalters, Mainz, Kirchheim, 1866, III, 167 f.; P. Haffner, Grundlinien der Philosophie, Mainz, Kirchheim, 1881, II, 682; G. Ritter, Gesch. der christl. Philosophie, Hamburg 1850, V, 291 ff.; J. Brucker, Hist. crit. Philos., Lips. 1743, IV, 1, 55; Dreydorf, Das System des Pic. Mir., Marburg 1858. Das Verzeichniß der Ausgaben seiner Werke bei Meiners a. a. O. 106 f. und Graesse, Trésor V, 283 s. Pico's hebräische

Handschriften verzeichnet Joh. Christ. Wolf (Bibl. Hebr. I) nach J. Gaffarelli.

Mirandula und Concordia, Joh. Franciscus, Sohn des Galeotto Mirandula und Neffe des Vorigen, dessen Nachfolger in der Herrschaft, Erbe und Herausgeber von dessen literarischem Nachlaß, Biograph desselben, gleichfalls Dichter, fruchtbarer Schriftsteller und eifriger Apologet, Freund und Biograph Savonarola's, stand in den Kämpfen unter Julius II. auf Seite des Papstes; Leo X. überreichte er gegen Ende des Lateranconcils 1517 seine elegant geschriebene Rede De reformandis moribus und erlangte auch von diesem Papste 1519 ein besonderes Schutzprivilegium für eine Neuausgabe der gesammelten Werke seines Oheims. Als Fürst wurde er wiederholt aus der Herrschaft vertrieben und wieder eingesetzt, zuletzt von seinem Neffen mit bewaffneter Hand überfallen und nebst seinem ältesten Sohne am 15. October 1533 ermordet. Mit Willibald Pirkheimer und anderen deutschen Celebritäten stand er in brieflichem Verkehr. (Vgl. Fel. Ceretti, Il Conte Giovanni Francesco I. Pico, Modena 1885; Tiraboschi, Stor. della Letter. ital. VII, 1, 354 sg.; Verzeichniß der Schriften bei Graesse, Trésor V, 284.) [O. Pfülf S. J.]

Mirjam, s. Maria im A. T.

Misach (מִישַׁךְ), im A. T. der babylonische Name des jüdischen Pagen an Nabuchodonosors Hofe, der sonst Misael hieß (Dan. 1, 7; 3, 12).

Misael (מִישָׁאֵל), im A. T. 1. ein Urenkel Levi's, Sohn Oziels (Ex. 6, 22. Lev. 10, 4). — 2. einer der Jünglinge, welche bei der zweiten Wegführung von Israeliten nach Babylon zum Pagendienst bei Nabuchodonosor bestimmt wurden (Dan. 1, 6; 2, 17; 3, 88. 1 Mach. 2, 59). — 3. ein Levit in der Umgebung Esdras' (2 Esdr. 8, 4).

Mischna, s. Talmud.

Miserere bezeichnet als Anfangswort überhaupt den 50., den 55. und den 56. Psalm, ohne weitern Zusatz aber regelmäßig den 50., das Bußlied, welches David dichtete, als er zur Erkenntniß seiner schweren Versündigung gekommen war. In der ersten Hälfte (V. 3—14) spricht der reumüthige Sünder die vertrauensvolle Bitte um Sündennachlaß und vollkommene Reinigung, in der zweiten (V. 15—21) den Vorsatz der Genugthuung und des bußfertigen Lebens aus. In der Reihe der sieben Bußpsalmen steht er, der biblischen Reihenfolge im Psalter entsprechend, an vierter Stelle. Neben der Verwendung, welche er zugleich mit den Bußpsalmen findet (s. d. Art. Bußpsalmen II, 1614), tritt er selbständig überaus häufig in die Liturgie ein. Im Gebetsofficium eröffnet er die Laudes der Sonntage in der Septuagesimalzeit, sowie aller Ferien außer der Osterzeit und des Todtenofficiums, kehrt dann in den ferialen Preces der Vesper wieder und beschließt am Triduum der Charwoche jede einzelne Hore. In der Danksagung nach der Hauptmahlzeit ist er täglich, mit Ausnahme der hochfestlichen Wochen von Weihnachten, Epiphanie, Ostern, Christi Himmelfahrt und Pfingsten, vorgezeichnet, kann hier aber außer dem erwähnten Triduum durch Psalm 116, den kürzesten Lobpsalm, ersetzt werden. So lange die Reconciliation der Pönitenten am Gründonnerstag üblich war, wurden vom Bischof und seiner Assistenz die drei Miserere psalmen über die in die Kirche wieder eingeführten Büßer gesprochen. In dem Ritus benedicendi et absolvendi populos et agros, welchen Benedict XIV. unter die Benedictionen des römischen Rituals (tit. 8, cap. 31) eingereiht hat, schließt sich in der Einleitung dieser Feier an die Litanei von allen Heiligen und das öffentliche Schuldbekenntniß das Miserere an, welches der Delegat über den Clerus und das Volk zu recitiren hat. Die Psalmodie, welche die Glockenweihe eröffnet, beginnt mit demselben Psalme. Bei Segnungen und Weihungen ist in der Regel von dem Chor in Vertretung der ganzen Gemeinde das Miserere zu recitiren, während der Bischof oder Priester die Lustration mit Weihwasser vollzieht. Die Weihe des Altars beginnt mit der wiederholten feierlichen Besprengung desselben; die Segnung des Grundsteines und der Grundmauern zu einem Kirchenbau, die Segnung der Kirche und des Kirchhofs und deren Reconciliation, die Benediction des Wohnhauses erfordern als wesentlichen Act die Aspersion, welche jedesmal von der Recitation des Miserere begleitet wird. Der sonntägliche Hauptgottesdienst wird, um die Gläubigen durch ein Sacramentale der Theilnahme am heiligen Opfer würdig zu machen, mit der Aspersion eröffnet, welche vom Altare aus über die ganze Gemeinde sich erstreckt, während der 50. Psalm so weit gesprochen wird, als es die Dauer der Aspersion erfordert; in der österlichen Zeit tritt an seine Stelle der 117. Psalm (Confitemini). Bei den meisten dieser Culthandlungen ist die Recitation des Psalmes zunächst durch die demselben entnommene Antiphon Asperges me veranlaßt; diese ist denn auch zur liturgischen Form geworden, welche bei den meisten Segnungen die Aspersion als Sacramentale bestimmt (s. d. Art. Asperges me I, 1497). Der Psalm selbst bietet in seinem Inhalt und Wortlaute mannigfache Beziehungen, welche seinem Gebrauche bei den erwähnten Anlässen eine tiefere Deutung geben. Als Bußpsalm wird das Miserere im Kloster zu der üblichen Disciplin gesprochen; in privaten und öffentlichen Andachten erscheint derselbe neben dem Psalm De profundis als das bevorzugte Gebet der Fürsprache für die Verstorbenen. Wie er fürbittweise für Lebende und Abgestorbene zu verwenden ist, lehrt die hl. Mechtild Lib. spec. grat. 2, 2. [K. Schrod.]

Missa, der liturgische Name des heiligen Meßopfers, wird nach dessen Stellung im liturgischen Dienste, nach rituellen Verschiedenheiten oder zufälligen äußeren Umständen durch mannigfaltige Benennungen näher bestimmt. Die Missa publica seu solemnis wurde nach den römischen Ordines unter Betheiligung zahlreicher Cleriker

der niederen und höheren Weihegrade mit Gesang des Celebranten und seiner Ministranten, sowie des Chores, der schola cantorum, als feierlicher, pflichtmäßiger Gottesdienst der Gemeinde begangen. Im Mittelalter wurde, weil den Gläubigen an Sonn- und Feiertagen zur Erfüllung des Kirchengebotes die Pflicht oblag, in ihrer Pfarrkirche der Missa publica beizuwohnen, diese auch Missa major, praecipua, generalis, communis, alta, Amt, Hochamt, später auch Missa parochialis, Pfarrmesse, genannt. Mit letzterem Namen wird gegenwärtig in einzelnen Diöcesen die Messe bezeichnet, welche der Pfarrer für seine Parochianen applicirt; daß dieß die Hauptmesse sein müsse, ist particulare, dem gemeinen Recht nicht entsprechende Gewohnheit. Zur Missa solemnis gehört nach den geltenden Bestimmungen die Assistenz des Diacons und Subdiacons, welche gleichwie der Celebrant bestimmte Partien der liturgischen Texte im Gesangstone vorzutragen haben, sowie die Betheiligung eines Sängerchors, welcher die ihm zufallenden Texte gleichfalls als Gesang ausführt. Die Feierlichkeit bedingt ferner eine größere Zahl von Altarlichtern und die Incensation beim Introitus, Evangelium und Offertorium: Missa solemnis in communi sensu dicitur illa, quae omnem solemnitatem habet, cantus, thuris, ministrorum sacrorum earumque cerimoniarum, quas praescribunt Rubricae Missalis (Gavanti-Merati, Thesaurus I, pars 1, observ. praelim. XXXIII). Die vom Bischof mit der vom Cerim. Epp. vorgezeichneten Feierlichkeit celebrirte Missa solemnis heißt Missa pontificalis. Wird die Messe ohne Diacon und Subdiacon, jedoch so gefeiert, daß die zum Gesang bestimmten Theile von dem Celebranten und dem Chore gesungen werden, so kommt ihr die Bezeichnung Missa cantata zu; bei den Liturgikern des Mittelalters heißt dieselbe hin und wieder Missa media, weil sie der Feierlichkeit nach zwischen der Missa solemnis und der Missa privata steht. Einzelne Synodalbestimmungen, wie z. B. die des Conc. prov. Colon. von 1860, fordern, daß die Hauptmesse an Sonn- und Feiertagen, welcher der größte Theil der Pfarrgemeinde beiwohnt, als Missa cantata gehalten werde. Stifte, Collegien und Capitel sind verpflichtet, täglich eine und an den auf eine größere Ferie fallenden Festen zwei bezw. drei solenne, dem Tagesofficium entsprechende Messen im Anschluß an eine bestimmte Hore des canonischen Officiums zu feiern; dieß ist die Missa conventualis oder Missa capitularis, welcher die Corporation als solche beiwohnen muß. Die Bezeichnung Missa privata für die Opferfeier, welche ohne die erwähnten Solemnitäten celebrirt wird, ist nebst den gleichbedeutenden Namen Missa peculiaris, specialis, singularis, familiaris darin begründet, daß diese Celebration nicht in Verbindung mit der an Sonn- und Feiertagen pflichtmäßig zum heiligen Opfer versammelten Gemeinde stattfindet, sondern gewissermaßen private Andachtsübung des Priesters ist. Im Alterthum nannte man diese Messe, weil sie auch an den Tagen celebrirt wurde, an welchen die Theilnahme an dem heiligen Opfer nicht geboten war, mitunter Missa quotidiana. Da in derselben nichts gesungen, sondern Alles einfach nach dem Meßbuch recitirt wird, heißt sie auch Missa lecta, plana, bassa, secreta, stille oder Lesemesse. Uebrigens ist der öffentliche Charakter auch der Privatmesse rubricistisch dadurch gewahrt, daß mindestens ein Ministrant zugegen sein muß, welcher dem Celebranten zu respondiren und zu dienen hat. Die Missa solitaria, welche der Priester ohne jegliche Assistenz feierte, ist durch verschiedene Synoden des Mittelalters verboten. Die Missae de tempore, de festis, sowie die Missae de sanctis entsprechen dem Tagesofficium, wie dasselbe in dem Kalendarium bestimmt ist; jene gehören der kirchlichen Zeit in circulo anni, diese den einfallenden Heiligenfesten an. Die Benennung berücksichtigt einzig das Meßformular und sieht von der Feierlichkeit ab, welche die Celebration begleitet. Die Temporalmesse ist je nach dem Tagesofficium eine Missa dominicalis oder Missa ferialis; mit Rücksicht auf die kirchliche Zeit hieß sie im Mittelalter Missa quadragesimalis, Missa de jejuniis, Missa paschalis, die des Gründonnerstags wegen der Oelweihe Missa chrismalis. Die Missa votiva (s. o. Sp. 1315) heißt Missa votiva privata und Missa votiva solemnis, ohne Rücksicht darauf, ob dieselbe still oder mit äußerlicher Feierlichkeit gehalten wird. Zu den Votivmessen gehören u. a. die Messe bei der Eheeinsegnung (Missa nuptialis, im römischen Missale Missa pro sponso et sponsa), sowie die Messen, welche in schwarzen Paramenten für die Verstorbenen celebrirt und nach dem Eingang des Introitus Missae de Requiem, auch Missae defunctorum, Missae animarum genannt werden. Trentenarium oder Tricenarius S. Gregorii, gregorianische Messen, nennt man eine Serie von 30 Messen für Verstorbene, welche an 30 sich unmittelbar folgenden Tagen gelesen werden, eine Uebung, welche durch den Bericht Gregors des Großen über den Tod des Mönches Justus (Dialog. IV, 55) veranlaßt ist. Mit Rücksicht auf die Tageszeit der Celebration und ihre Stellung im canonischen Officium sprechen die mittelalterlichen Klosterstatuten von einer Missa nocturna, Missa de galli cantu, Missa matutina oder matutinalis, welche gegenüber der auch Missa diei genannten Conventual- oder Hauptmesse als Missa minor bezeichnet wurde; auch eine Missa vespertina oder serotina wird erwähnt, die an Fasttagen in Verbindung mit der Vesper oder als Missa sicca ohne Consecration und Communion gehalten wurde (s. Gavanti-Merati l. c. LXXXIV). Die Messe, deren Application mit einem freihändig gegebenen Stipendium (stipendium manuale) ausbedungen wird, nennt die kirchliche Sprache Missa manualis, Missa ad-

ventitia; dagegen ist Missa fundata oder Missa legata diejenige, deren alljährliche Celebration für immer oder auf längere Zeit durch eine bleibende Stiftung oder testamentarische Bestimmung gesichert ist; Missa annualis heißt in Documenten des Mittelalters die Messe, welche auf Grund eines Beneficiums täglich für dessen Stifter gelesen werden muß. Die Bezeichnungen Missa catechumenorum und Missa fidelium (Missa sacramentorum) für die Haupttheile der Meßliturgie, Missa praesanctificatorum, Missa bifaciata und trifaciata, Missa sicca und Missa venatoria s. oben im Art. Messe Sp. 1315 f. [K. Schrod.]

Missa conventualis heißt die dem Hochamte in den Pfarrkirchen analoge, gewöhnlich feierliche Messe, welche in Capiteln und Ordensgemeinden mit Chordienst täglich nach einer bestimmten Hore dargebracht wird; sie wird für die betr. Genossenschaft applicirt, und zu ihrer Anhörung müssen sich alle Mitglieder derselben, welche nicht rechtmäßig verhindert sind, im Chor einfinden.

Missa gregoriana, s. Gregor. Messen.

Missale, Meßbuch, ein Buch mit sämmtlichen Gebeten, Lesungen und Textstücken, welche bei der Feier der heiligen Messe und einzelnen mit derselben in Zusammenhang stehenden Functionen recitirt werden müssen, sowie mit den rubricistischen Vorschriften, welche bei der Meßfeier überhaupt und an einzelnen Tagen und Festen insbesondere zu beobachten sind. Bis in das Mittelalter hinein waren die verschiedenen Texte mit Rücksicht auf die bei der Feier thätigen Personen auf mehrere Bücher vertheilt, wie auch jetzt noch bei der feierlichen Messe neben dem Meßbuche, dessen der Celebrant am Altare bedarf, ein zweites für die Ministranten zum Vortrage der Lesungen (Lectionarium) und eigene Chorbücher für den Gesang des Chores (Ordinarium, Graduale) erfordert sind. Die Texte, welche der Celebrant allein bei der Meßfeier und anderen sacramentalen Handlungen zu sprechen hatte, enthielt der Liber sacramentorum, Liber mysteriorum, auch kurzweg Sacramentale oder Sacramentarium genannt; die übrigen Codices trugen nach ihrem Inhalte verschiedene, nicht immer gleichmäßig gebrauchte Namen: das Antiphonale, Responsale oder Graduale enthielt die Gesangstücke, welche der Chor zum Eingang, zwischen den Lesungen, zu dem Offertorium und der Communion vorzutragen hatte; in dem Lectionarium oder Apostolus und dem Evangeliarium waren die von den Ministranten zu recitirenden Lesungen zusammengestellt. Jedes dieser Bücher war ein liber Missalis. Wo aber die Messe ohne die Assistenz von Ministranten und Chorsängern celebrirt werden mußte, und der Celebrant selbst Alles zu recitiren hatte, führte die Nothwendigkeit dazu, die zur Meßfeier erforderlichen Texte aus diesen verschiedenen Meßbüchern zu einem Buche zu vereinigen, welches Missale plenarium, dann einfachhin Missale genannt wurde. Derartige vollständige Meßbücher sind nachweislich seit dem 6. Jahrhundert im Gebrauch. Seit dem 12. Jahrhundert war die römische Liturgie im Großen und Ganzen nahezu im gesammten Abendlande in Uebung; im Einzelnen aber bestand eine große Verschiedenheit. Kirchenprovinzen und Diöcesen besaßen unter ihren eigenen liturgischen Büchern auch eigene Missalien. Diese übergroße Mannigfaltigkeit und vor Allem der Umstand, daß neben auffälligen rituellen Abweichungen vielfach auch unhaltbare Zusätze in die liturgischen Bücher waren aufgenommen worden, veranlaßten Bischöfe und weltliche Fürsten, nachdem vereinzelte Reformversuche die Einheit nicht einmal hatten anbahnen können, auf dem Concil von Trient zu beantragen, daß die Väter des Concils die liturgischen Bücher reformiren und im Cultus die Einheit herstellen sollten. Das Concil betraute in der 18. Sitzung (16. Februar 1562) eine Commission mit dieser Aufgabe und überwies, da diese sie nicht hatte vollenden können, in der Schlußsitzung (4. Dec. 1563) die Vorarbeiten und die weitere Sorge für diese Angelegenheit dem Papste. Der Cardinal Bernardin Scotti und der Bischof von St. Asaph, Thomas Goldwell, beide aus der Congregation der Theatiner, zu deren Mitarbeitern auch der Cardinal Wilhelm Sirlet und der Gelehrte Julius Poggi (bei Zaccaria, Biblioth. rit. I, 116) gehörten, beendigten ihre unter Pius IV. begonnene Arbeit unter Pius V. Ihre Aufgabe war nicht, ein neues Meßbuch zu verfassen, sondern auf Grund der vaticanischen und anderer zuverlässigen Codices, sowie alter und bewährter Schriften über den Ritus, das römische Missale „entsprechend der Norm und dem Ritus der heiligen Väter wiederherzustellen"; berechtigte Erweiterungen, welche in den Gebeten und im Ritus sich ausgebildet hatten, fanden Berücksichtigung, so daß einzelne Cerimonien und Gebete, welche dem Alterthum fremd waren, in die Meßordnung endgültig aufgenommen wurden. Pius V. führte die neue Recension als Missale Romanum ex decreto Concilii Tridentini restitutum durch die Bulle Quo primum vom 14. Juli 1570 mit der Bestimmung ein, daß allenthalben, wo nicht seit 200 Jahren ein eigener Ritus bestehe, dieses Missale ausschließlich und ohne jegliche Aenderung zu gebrauchen sei; die Bestimmung sollte in Rom nach einem Monate, in Italien nach drei und darüber hinaus nach sechs Monaten in Kraft treten. Auf Grund des durch die genannte Bulle anerkannten Rechtes haben die alten Orden, wie die Karthäuser, Dominicaner u. a., sich im Besitz und Gebrauch eigener Missalien erhalten; mit der ambrosianischen Liturgie blieb auch das ambrosianische Missale im Mailänder Sprengel bestehen. Diese particulären Meßbücher sind in diesem Artikel nicht weiter berücksichtigt. Trotz den in der Einführungsbulle festgesetzten Normen und Strafen haben nach den Andeutungen der Bulle Clemens' VIII. Cum Sanctissimum vom 7. Juli 1604 die Drucker sich willkürliche Aenderungen gestattet, so insbeson-

dere in die Gesangsstücke, für welche die Recension Pius' V. den Wortlaut der Itala beibehalten hatte, den Text der 1590 bezw. 1592 veröffentlichten Vulgata aufgenommen, die Episteln und Evangelien entstellt und letztere mit ungewöhnlichen Eingängen versehen. Clemens VIII. ließ daher durch die Cardinäle Baronius und Bellarmin, den Rubricisten Gavanti und vier Gelehrte das pianische Missale neuerdings revidiren und an einzelnen Stellen verbessern, und veröffentlichte die neue Recension durch die erwähnte Bulle im J. 1604. Unter Urban VIII. wurde sodann nach dem von Pius V. und Clemens VIII. reformirten Brevier auch das Missale einer dritten Durchsicht, welche sich hauptsächlich auf die Rubriken erstreckte, unterzogen, und mit der Bulle Si quid est vom 2. September 1634 als authentische Vorlage für jede Drucklegung publicirt. Die Mitglieder der mit der zweiten und dritten Revision betrauten Commission sind bei Merati (zu Gavantus, Thesaurus II, 2, 1 add.) aufgeführt. Während einzelne Diöcesen ihre eigenen Missalien neben dem römischen beibehielten und diesem mehr und mehr conformirten, haben vom Ende des 17. Jahrhunderts an mehrere Bischöfe in Frankreich unter dem Einflusse der Jansenisten neue Breviere und Missalien geschaffen, welche erst um die Mitte des laufenden Jahrhunderts, vor Allem infolge der Bemühungen Guérangers (s. d. Art.), durch die Wiederaufnahme der römischen Liturgie beseitigt wurden. Die Arbeiten Benedicts XIV. berührten das Rituale, Pontificale und das Cerimoniale Episcoporum, nicht aber das Missale. Umstellungen in der Reihenfolge der Messen, Einschaltungen particulärer Formulare und ähnliche Aenderungen am Missale erlaubten sich deutsche Herausgeber und Verleger in der ersten Hälfte des laufenden Jahrhunderts; diese Ausgaben waren jedoch auch in technischer Hinsicht so wenig mustergültig, daß sie eine Schädigung in weiteren Kreisen nicht verursachten, obgleich einzelne Exemplare auch jetzt noch gebraucht werden. Als Leo XIII. bei der Vermehrung der Heiligenfeste sich veranlaßt sah, die Verlegung der zufällig behinderten Feste zu beschränken, erwies sich die Abänderung der allgemeinen und Special-Rubriken und damit auch eine neue Recension des Breviers und des Missale als nothwendig. Die neue Normalausgabe (editio typica) des Missale, welche fortan jedem Neudruck zu Grunde gelegt werden muß, erschien 1884, und zwar bei Fr. Pustet in Regensburg, in ehrender Anerkennung von dessen Druckleistungen. Das Missale eröffnen die Einführungsbullen Pius' V., Clemens' VIII. und Urbans VIII., welche in älteren Ausgaben meist nur summarisch, in der Folge aber vollständig mitgetheilt sind und so mit jedem Neudruck die für die Recension und den Druck geltenden Rechtsgrundsätze gewissermaßen von neuem publiciren; an dieselben muß sich die Approbation des Ordinarius des Druckortes anschließen. Die rubricalen Weisungen, welchen eine Reihe von Decreten der Ritencongregation vorangestellt ist, können als Einleitung des Meßbuches betrachtet werden; dieselben umfassen: 1. Die Abhandlung über die kirchliche Zeitrechnung (De anno et ejus partibus) und im Anschluß daran die Tabelle der beweglichen Feste, um welche das Kirchenjahr sich bewegt (Tabula paschalis und Tabella temporaria), sowie den Kalender der stehenden Feste; 2. die allgemeinen Rubriken, und 3. die Darstellung des Ritus der Meßfeier. Diese beiden Theile wurden von Joh. Burchard (s. d. Art. und den Katholik 1884, 314) zusammengestellt und 1502 in Rom gedruckt; dem römischen Missale sind dieselben in einer Venediger Ausgabe vom Jahre 1536 beigefügt; unter der Aufschrift Rubricae generales und Ritus servandus in celebratione Missae (Ritus celebrandi) nahm Pius V. sie in das Meßbuch auf; in den von Clemens VIII. und Urban VIII. durchgeführten Revisionen wurden sie im Titel abgegliedert und zum Theil erweitert. Daran schließen sich 4. die Weisungen, welche bei etwa vorkommenden Defecten zu beobachten sind, und 5. die Gebete zur Vorbereitung und Danksagung. Die den Körper des Missale bildenden Meßformulare, welchen die Rubricae speciales eingefügt sind, schließen sich in ihrer Abtheilung und Folge den Officien des Breviers an. Das Proprium Missarum de Tempore ordnet die Messen und die einzelnen Tage eigenen besonderen Functionen (Segnungen, Processionen) für den Verlauf des Kirchenjahres nach den Sonntagen und den entsprechenden Wochen; es beginnt mit dem ersten Sonntage des Advents und schließt mit dem letzten (24.) Sonntage nach Pfingsten. Die stehenden Meßgebete, welche als Commune Missarum betrachtet werden können, nämlich der Ordo Missae mit den wechselnden Präfationen und dem Canon Missae sammt dem dem Celebranten zufallenden Cantus, sind vor dem Osterfonntag eingesetzt und symbolisiren durch diese Stellung, daß die Geheimnisse des πάσχα σταυρώσιμον und des πάσχα ἀναστάσιμον in der Meßfeier erneuert werden. Das Proprium Missarum de Sanctis beginnt mit der Vigil des Andreasfestes, nach welchem der Eintritt des Advents sich regelt, und enthält in der Reihenfolge des bürgerlichen Kalenders die Formularien und Meßtheile, welche den vom Verlaufe des Kirchenjahres unabhängigen Festen eigen sind; die Aufschrift dieses Theiles ist darin begründet, daß dieß vorwiegend Heiligenfeste sind, zwischen denen nur wenige Feste des Herrn eintreten. In dem Commune Sanctorum sind Meßformularien für die einzelnen Klassen von Heiligen in der Rangordnung der Litanei von allen Heiligen zusammengestellt, auf welche zurückzugreifen ist, insofern für ein Heiligenfest keine eigene Messe oder eigene Meßtheile vorgesehen sind. Da in diesen Fällen in dem Proprium auf das Commune verwiesen wird, so muß bei dem Drucke des Missale das Commune vor dem Proprium hergestellt und infolge dessen auch eigens paginirt werden. Es sind

Nur in einem weitern, uneigentlichen Sinne kann man nach der gewöhnlichen Lehre der Theologen auf das außergöttliche (einer einzelnen Person appropriirte) Wirken des Dreieinigen die Bezeichnung missio anwenden, muß aber hiervon die eigentliche missio strenge unterscheiden.

Um die Vollkommenheit der Sendung göttlicher Personen gegenüber bloß menschlichen Sendungen recht zu verstehen, sind insbesondere folgende Momente hervorzuheben. Das Verhältniß der gesendeten göttlichen Person zur sendenden ist nur ein Ursprungsverhältniß, keinerlei Abhängigkeitsverhältniß in der Weise, daß die sendende Person durch einen Befehl oder auch nur durch einen Rath auf die gesendete einen Einfluß ausüben könnte. Darum geschieht der Ausgang der gesendeten Person von der sendenden hier nicht secundum imperium, auch nicht secundum consilium, sondern nur secundum originem. Vermöge der vollkommenen Perichorese der göttlichen Personen trennt sich die gesendete Person nicht irgendwie von der sendenden, weder dem Orte noch der Thätigkeit nach. Die göttliche Sendung ist überhaupt nicht mit einer localen Bewegung verbunden, sie ist nur eine neue Bethätigung der substantiellen Gegenwart der gesendeten Person, welche eine neue Wirkung in der Creatur zur Folge hat. Die hierdurch involvirte Veränderung trifft aber nicht Gott, sondern nur das Geschöpf. Gleichwohl muß man die Sendung selbst insofern etwas Zeitliches nennen, als sie eben im Unterschiede von der ewigen processio als solcher die Beziehung zum creatürlichen und zeitlichen Terminus begrifflich in sich schließt.

Aus dem richtig verstandenen Begriffe der missio divinae personae ergeben sich von selbst folgende Corollarien. Nur diejenigen göttlichen Personen können activ senden, von denen andere Personen ausgehen, also der Vater den Sohn und den heiligen Geist, der Sohn den heiligen Geist, der heilige Geist aber keine andere Person. Nur diejenigen Personen können gesendet werden, welche aus anderen hervorgehen, also nur der Sohn und der heilige Geist, nicht aber der Vater, weßhalb auch die Schrift nirgends sagt, daß der Vater gesendet worden sei. Keine göttliche Person kann sich selbst im eigentlichen Sinne des Wortes senden, wohl aber kann jede der Creatur sich geben oder schenken, jede zur Creatur kommen und ihr einwohnen (vgl. unten n. III, 1). Christus als Mensch wird ebensowohl vom heiligen Geiste wie vom Vater, von Gott, von der ganzen Trinität gesendet; als Gott ist er im eigentlichen Sinne nur gesendet vom Vater, vom heiligen Geiste aber nur im weitern, uneigentlichen Sinne, insofern die Bewirkung der Incarnation dem heiligen Geiste appropriirt werden kann.

2. Im Vorausgehenden ist schon angedeutet und auch genugsam erläutert, daß die göttliche missio eine active oder eine passive sein kann. Je nach der Person, die in einer Sendung nach Außen hervortritt, kann man weiterhin unterscheiden die Sendung des Sohnes vom Vater und die Sendung des heiligen Geistes vom Vater und Sohne. Das Hervortreten der gesendeten göttlichen Person nach Außen in der eigentlichen Sendung kann wiederum in doppelter Weise stattfinden, entweder als Erscheinung der göttlichen Person in einem von ihr reell verschiedenen sinnlichen Bilde, oder als Eingehen der göttlichen Person in eine vernünftige Creatur, um unsichtbar in ihr zu wohnen und sich ihr zu schenken. Hieraus ergibt sich die wichtigste Eintheilung der göttlichen Sendungen in missiones externae sive visibiles und missiones internae sive invisibiles. Beide Arten kommen darin überein, daß sie geschehen zur Offenbarung der göttlichen Personen und ihrer Ausgänge, zur besondern Mittheilung der göttlichen Personen an die Creatur, zur Heiligung und (übernatürlichen) Beseligung der vernünftigen Creatur. Sie unterscheiden sich dadurch, daß erstere in einem sinnlichen Bilde, letztere in einer geistigen Wirkung sich vollzieht, ferner dadurch, daß in der erstern eine Person ohne die anderen sich offenbaren kann, während bei der letztern nie eine Person ohne die anderen hervortritt, bezw. einkehrt (vgl. unten n. III, 1. 6). Die sichtbare und unsichtbare Sendung stehen in einem derartigen Verhältniß zu einander, daß erstere stets darauf hingeordnet ist, letztere zu bewirken oder als zugleich eintretend oder schon eingetreten zu veranschaulichen (ob auch das sichtbare Hervortreten einer göttlichen Person, welches eine erst zukünftige unsichtbare Sendung andeutet als Sendung bezeichnet werden könne, oder nur als Erscheinung [apparitio], ist streitig; vgl. Suarez l. c. c. 4, n. 5 sqq.), daß folglich erstere nie ohne die letztere vorkommt, während umgekehrt nicht jede unsichtbare Sendung mit einer sichtbaren verbunden sein muß oder verbunden ist. — Je nach der Verbindung, in welche in einer sichtbaren Sendung die gesendete Person mit einer sinnlichen Substanz als dem Medium ihrer Wirksamkeit tritt, ist die sichtbare Sendung entweder eine substantielle oder nur eine symbolische, repräsentative. — Thatsächlich hat eine substantielle sichtbare Sendung stattgefunden in der Incarnation des Sohnes Gottes, bezw. in der hypostatischen Vereinigung der Menschheit Jesu mit der vom Vater hervorgehenden Logosperson, und nur hier, während die sichtbaren Sendungen des heiligen Geistes bloß symbolischer, darstellender Art sind. Zwischen der substantiellen Mission des Sohnes in der Incarnation und den symbolischen Missionen des heiligen Geistes besteht indeß ein wesentlicher Unterschied nicht bloß hinsichtlich der Art der Verbindung der gesendeten Person mit der geschaffenen sinnlichen Substanz, sondern auch hinsichtlich der Dauer und des Zweckes jener Verbindung. In jeder Beziehung ragt die erstere hinaus über die letzteren, sie stellt sich überhaupt dar als die missio per excellentiam, welche Grund und Ziel, Urbild und Vollendung aller anderen sichtbaren und unsichtbaren Sendungen ist. Da aber eine nähere Dar-

stellung der in der Menschwerdung stattfindenden missio des Sohnes Gottes (überhaupt der Sendungen des Sohnes) nicht hierher gehört (vgl. die Artt. Christus, Erlösung), so ist sofort überzugehen zur eingehenderen Erörterung der verschiedenen sichtbaren wie der unsichtbaren Sendungen des heiligen Geistes.

II. Die sichtbaren Sendungen des heiligen Geistes. In seiner unendlichen Weisheit führt der Urheber der geistig-sinnlichen Natur des Menschen denselben in der Weise seinem natürlichen wie übernatürlichen Endziele entgegen, daß er im Sichtbaren und Sinnlichen den Erweis des Unsichtbaren und Geistigen ihm vor Augen führt. Gottes unsichtbare Geheimnisse sollten darum durch sichtbare Zeichen manifestirt, sein Wesen und seine immanenten Processionen in den sichtbaren Creaturen irgendwie abgebildet, aber auch die unsichtbaren Sendungen der göttlichen Personen in irgend welchen sichtbaren Dingen veranschaulicht werden. So lag es auch im Plane der göttlichen Vorsehung, daß der heilige Geist als das innergöttliche Product der wechselseitigen Liebe des Vaters und des Sohnes und als die in der Heiligung der vernünftigen Creatur innerlich verliehene Gabe seine Gnadenwirksamkeit mit sinnfälligen Zeichen begleite und veranschauliche (vgl. Thom. S. Th. I, q. 43, a. 7). — Ein solches sichtbares Hervortreten der Person des heiligen Geistes hat im Alten Testamente wohl noch nicht stattgefunden; dagegen ist der heilige Geist im Neuen Testament wiederholt sichtbar gesendet worden, und zwar in besonders wichtigen Momenten der Geschichte Jesu Christi, wie der Gründung seiner Kirche.

1. In der Geschichte Jesu Christi ist der heilige Geist sichtbar vor Allem gesendet worden bei der Taufe im Jordan, als er in specie columbae vom Himmel herniederstieg und auf Jesum herabkam (Matth. 3, 16. Marc. 1, 10. Luc. 3, 22. Joh. 1, 32). Diese Herabkunft des heiligen Geistes war nicht etwa bloß eine imaginäre Vision, sondern ein realer und objectiver Vorgang, bei dem wir aber wohl nicht an eine wirkliche, lebendige Taube zu denken haben, sondern nur an einen nach dem Bilde einer Taube geformten Körper. Durch diese sichtbare Sendung des heiligen Geistes sollte Christus feierlich und öffentlich eingeweiht werden in sein Lehramt; es sollte ferner manifestirt werden, daß der heilige Geist auf die Seele Jesu schon im Momente ihrer Empfängniß unsichtbar herabgekommen sei, sowie daß er unsichtbar auf alle herabgesendet werde, welche durch das Sacrament der Taufe Glieder Christi werden. Daß aber der heilige Geist hier gerade in Gestalt einer Taube gesendet wurde, dafür lassen sich mit den Vätern und Theologen die mannigfachsten Congruenzgründe angeben. Die Taube ist nach gewöhnlicher Anschauung das zarteste und lebendigste Symbol des heiligen Geistes an sich wie des von der Taufe an in Christus wirkenden Geistes wegen ihrer Unschuld und Reinheit (vgl. Cant. 2, 10. 14 u. ö.), ihrer Sanftmuth und Einfalt (vgl. Matth. 10, 16), ihrer Zärtlichkeit, die nur das Girren der Liebe kennt, ihrer Liebe zur Freundschaft und Gesellschaft, ihrer Fruchtbarkeit, ihres schnellen und doch ruhigen Fluges. Sie kann Symbol des heiligen Geistes um so mehr sein, weil sie ein levitisch reines Thier ist und in der heiligen Geschichte schon einmal die Versöhnung der Welt mit Gott angekündigt hat, als sie nach der Sintflut mit dem Oelzweig als Friedens- und neuem Lebenszeichen erschien (vgl. Gen. 8, 11).

Wie die Taufe im Jordan, so bildete auch die Verklärung auf dem Berge Tabor einen entscheidenden Wendepunkt im irdischen Leben Jesu. Es ist nun zwar nicht ausdrückliche Lehre der Schrift, daß der heilige Geist bei der Verklärung Christi sichtbar gesendet worden sei; denn die hierbei erscheinende Lichtwolke kann auch erklärt werden als Symbol der Majestät Gottes (vgl. Ex. 40, 32). Wohl aber lehren viele Väter und Theologen (z. B. Ambrosius, Beda, Thomas, Suarez u. A.), daß bei der Verklärung Christi der heilige Geist sub specie nubis lucidae (vgl. Matth. 17, 5) sichtbar erschienen sei, und auch die Kirche sagt in ihrem Officium auf das Fest der Verklärung Christi (6. August) in Resp. 2, Noct. I: In splendenti nube Spiritus sanctus visus est. Die Lichtwolke kann als Symbol des heiligen Geistes betrachtet werden, insofern sie dessen zugleich erleuchtende und befruchtende Wirksamkeit andeutet und ein Zeichen von der überströmenden Fülle der Wahrheit und Lehre Christi ist (vgl. die Stimme des Vaters: Ihn höret!), und insofern sie nicht minder die volle Verherrlichung, zu welcher Christus selbst und wir durch Christus gelangen sollen, bedeutet.

2. In der Gründungsgeschichte der Kirche ist die hervorragendste sichtbare Sendung des heiligen Geistes erfolgt am Pfingstfeste, als „plötzlich ein Brausen entstand wie eines dahinfahrenden gewaltigen Wehens, und Feuerzungen sich auf jeden Einzelnen niederließen, und Alle erfüllt wurden mit dem heiligen Geiste“ (vgl. Apg. 2, 1—4). Es muß festgehalten werden, daß, wie das Brausen (sonus) und das gewaltige Wehen (adveniens spiritus vehemens) äußere Vorgänge, so auch die Feuerzungen (linguae igneae) objective und nicht rein imaginäre Erscheinungen waren, wenn auch Augustinus zweifelt, ob die Feuerzungen körperlich oder bloß visionär gewesen seien (De Trin. l. II, c. 6). Für die ganze Art und Weise der sichtbaren Geistessendung am Pfingstfeste geben die Väter und Theologen die mannigfachsten Congruenzgründe an. Das Brausen sollte hiernach andeuten, daß jetzt das Evangelium feierlich promulgirt werde (vgl. den Posaunenschall bei der Gesetzgebung auf Sinai Ex. 20, 18); das gewaltige Wehen sollte ein Zeichen der Kraft und Wirksamkeit des heiligen Geistes sein. Die Feuerzungen endlich sollten das Glaubenslicht und die Liebesglut symbolisiren, welche der heilige Geist in die Herzen der Apostel und der mit ihnen vereinig-

ten Gläubigen ergießen würde; sie sollten ferner, gesendet von dem sich offenbarenden Worte, die Träger dieses Wortes an die Welt feierlich in Verpflichtung nehmen und ihnen die Gabe der herzentzündenden Rede, insbesondere auch die Sprachengabe, verleihen. Die Bedeutung dieser Geistessendung für die Geschichte der Kirche liegt darin, daß sie die unbezweifelbare, weil äußerlich sichtbare Erfüllung einer vom Herrn wiederholt und nachdrucksam gegebenen Verheißung ist (vgl. Joh. 14, 26; 15, 26 f.; 16, 7 f. Luc. 24, 49. Apg. 1, 4. 5. 8), und weiterhin eine großartige Beglaubigung der neuen Religion bildete, daß sie ferner den Aposteln die intensive wie extensive Fülle des heiligen Geistes verlieh, sie ausstattete mit allen zur Gründung und zum Bestande der Kirche nothwendigen und nützlichen Vollmachten und zugleich eine innere Geistessendung in die Herzen der Apostel und der ersten Gläubigen im Gefolge hatte.

Die sichtbare Sendung des heiligen Geistes am Pfingstfeste hatte ihr Präludium schon am Auferstehungstage des Herrn, als er die Apostel anhauchte und sprach: Empfanget den heiligen Geist! (Joh. 20, 22.) Nach der gewöhnlichen Erklärung hat der Herr auch hier seinen Geist sichtbar, nämlich sub specie flatus gesendet. Der Hauch (Odem) des Herrn sollte andeuten das Wesen und die persönliche Eigenthümlichkeit des heiligen Geistes, die schon in seinem Personalnamen Spiritus, Πνεῦμα liegt. Wie Gott einst Adam das Leben und nach der Erklärung vieler Väter auch die Gnade durch einen Hauch verlieh, so gibt Christus durch Anhauchen den heiligen Geist, auf daß (im Bußsacramente) die geistig Todten belebt und aller Menschen Herzen von der Spreu der irdischen und fleischlichen Begierlichkeiten gereinigt werden können. Der Herr verleiht aber am Auferstehungstage noch nicht die Fülle des heiligen Geistes: er sendet ihn seinen Jüngern nur in reicherem Maße, als sie schon zuvor ihn besaßen, und mit Beziehung auf einen bestimmten Zweck, damit sie nämlich die früher (Matth. 18, 18) verheißene Gewalt, Sünden nachzulassen, im heiligen Geiste ausüben könnten.

Wie ihr Präludium, so hatte die sichtbare Sendung des heiligen Geistes am Pfingstfeste vielleicht auch ihr Postludium. Viele Väter und Theologen lehren nämlich, daß der heilige Geist, wie auf die ersten Gläubigen in Jerusalem, so auch auf die Erstlinge der Gläubigen in Samaria und nicht minder auf die Erstlinge der Gläubigen aus den Heiden, d. i. auf Cornelius und seine Umgebung, sichtbar und unter ähnlichen Zeichen wie am Pfingstfeste herabgesendet worden sei. Die Redeweise der Schrift (vgl. bes. Apg. 8, 17—18; 11, 15) ist einer solchen Auffassung entschieden günstig. Weitere sichtbare Geistessendungen berichten uns die Offenbarungsurkunden nicht mehr. Speciell können die heiligen Sacramente nicht als sichtbare Sendungen des heiligen Geistes bezeichnet werden. Damit soll aber die Möglichkeit nicht geläugnet sein, daß der heilige Geist auf einzelne Heilige sichtbar herabgesendet worden sei; doch haben etwaige solche Sendungen nur menschliche Gewißheit und werden nie Gegenstand des Glaubens.

(Vgl. über die sichtbaren Sendungen des heiligen Geistes Lombard. I. sent. dist. 16; dazu die Commentare von Thomas, Bonaventura, Dionys. Carthus.; ferner Suarez, De trin. l. 12, c. 6; über die Sendung in Gestalt der Taube Salmeron, Comment. in evang. hist. et in Act. Ap. IV, pars 1, tr. 7; über die Sendung am Pfingstfeste Salmeron l. c. XII, tr. 11; Lorinus, In Act. Ap. 2, 1—4; weiterhin sind zu vergleichen die Exegeten zu den betreffenden Schriftstellen und die Väter und Theologen in ihren Reden auf die Taufe Christi, auf das Pfingstfest u. s. w.)

III. Die unsichtbaren Sendungen des heiligen Geistes. Die sichtbaren Sendungen des heiligen Geistes bilden nur die Folie der unsichtbaren. Weil diese letzteren ein so erhabenes und trostreiches Geheimniß unseres Glaubens in sich schließen, so ist eine genauere Erörterung derselben um so nothwendiger, als dieser Lehrpunkt oft nicht gehörig gewürdigt und verstanden wird. Freilich setzen sich einem tiefern Verständniß hier keine geringen Schwierigkeiten entgegen. — Daß unsichtbare Sendungen des heiligen Geistes in Wirklichkeit stattfinden, bedarf hier keines besondern Nachweises (vgl. darüber oben n. I, 1 und die sogleich anzuführenden Schrift- und Väterstellen). Es sei nur das Wichtigste zusammengestellt über die Bedeutung und Tragweite, die Kraft und Wirksamkeit der unsichtbaren Geistessendungen hinsichtlich der Begnadigung und Beseligung der vernünftigen Geschöpfe.

1. Vor Allem ist es auf Grund der Schrift und der Väterlehre zwar nicht gerade als formelles Dogma, wohl aber als sichere theologische Wahrheit festzuhalten, daß durch die unsichtbare Sendung die Person des heiligen Geistes selbst der vernünftigen Creatur gegeben oder geschenkt wird und derselben wahrhaft einwohnt, so daß die formale Wirkung der unsichtbaren Sendung eben die reale Einwohnung (inhabitatio) des gesendeten heiligen Geistes in der vernünftigen Creatur ist. Die heilige Schrift lehrt, daß der zu sendende heilige Geist in den Jüngern (und Gläubigen) bleiben werde (vgl. Joh. 14, 16—17. 26; 15, 26; 16, 7); sie schildert das Herabkommen des heiligen Geistes in einer Weise, daß derselbe als inneres donum der Gläubigen erscheint (vgl. Joh. 20, 22. 23. Apg. 2, 1—4; 5, 32; 8, 17; 10, 44—45; 15, 8; 19, 6. Röm. 5, 5. 1 Cor. 2, 12. 1 Thess. 4, 8. 1 Joh. 3, 24; 4, 13), mag sie ihn auch nicht ausdrücklich donum Dei nennen, sondern zu dieser Bezeichnung nur die Grundlage bieten (vgl. Joh. 4, 10. Apg. 8, 20. Hebr. 6, 4). Andere Stellen der Schrift lehren eine innige und dauernde Verbindung des heiligen Geistes mit den Begnadigten, indem sie sagen, er werde in uns ausge-

gossen, erfülle uns, wohne in uns als in seinem Tempel u. dgl. (vgl. Apg. 2, 4; 6, 5; 9, 17; 11, 24. Röm. 8, 9. 11. 15. 1 Cor. 3, 16—17; 6, 19. 2 Cor. 6, 16; 13, 13. Gal. 4, 6. Eph. 2, 22; 5, 18. 2 Tim. 1, 14. Tit. 3, 6. 1 Joh. 2, 20. 27). Noch andere Stellen der Schrift bezeichnen den heiligen Geist als das Siegel, mit dem die Gerechtfertigten besiegelt sind, und als das (reale) Unterpfand der himmlischen Glorie (vgl. 2 Cor. 1, 22; 5, 5. Eph. 1, 13. 14; 4, 30). Aus den Vätern könnte für eine wesenhafte Einwohnung des heiligen Geistes in den Begnadigten eine Wolke von Zeugnissen angeführt werden (viele Stellen bei Petavius, De trin. l. 8, c. 4—7; Thomassin, De incarn. l. 6, c. 10—20), desgleichen aus den Schriften der Theologen und auch der Asceten aller Jahrhunderte. — Mit dem unsichtbar gesendeten heiligen Geiste wohnt den Begnadigten aber auch der Sohn und der Vater (letzterer allerdings nicht infolge einer missio) ein. Das ist im Allgemeinen klare Lehre der Schrift (vgl. Joh. 14, 20—23; bezüglich der Einwohnung des Sohnes auch Joh. 15, 5—6. Gal. 2, 20; 4, 19. Eph. 3, 17. Röm. 8, 1. 9. 10. Offenb. 3, 20) und Ueberlieferung (vgl. unten n. 6).

2. Damit aber der heilige Geist unsichtbar in die vernünftige Creatur gesendet werden, bezw. mit Vater und Sohn derselben einwohnen könne, muß in ihr wegen der neuen Relation, in die sie vermöge der Sendung zum heiligen Geiste tritt, auch ein dieser neuen Beziehung entsprechendes Fundament hervorgebracht werden. Dieses fundamentum relationis muß eine reale Umwandlung im Innern der vernünftigen Creatur involviren. Es genügt unter keinen Umständen ein bloß äußeres Wohlgefallen oder eine bloß äußere Acceptation des Menschen von Seiten Gottes. Dieß ist gemeinsame Lehre der Theologen mit nur ganz wenigen Ausnahmen (z. B. Gregor von Rimini In I. sent. dist. 14, q. 1, concl. 3). Die göttlichen Sendungen haben aber niemals eine Beziehung zur rein natürlichen Weltordnung, sie bezwecken vielmehr nur die Durchführung und Vollendung der übernatürlichen Ordnung, wie aus allen von ihnen handelnden Schriftstellen klar hervorgeht. Eben darum muß auch die im Innern der Creatur als Vorbedingung der göttlichen Sendung stattfindende Umwandlung von übernatürlicher Art sein. Wenn es sich weiter fragt, welches das Fundament der in der innern Sendung involvirten neuen Beziehung des Menschen zu Gott sei, oder worin die von der Sendung geforderte Umwandlung desselben bestehe, so antworten die Theologen mit Thomas (S. th. I, q. 43, a. 3): Secundum solam gratiam gratum facientem mittitur et procedit temporaliter divina persona. Mit der heiligmachenden Gnade müssen nach gewöhnlicher Lehre verbunden sein die Habitus der theologischen Tugenden, besonders der habitus caritatis, und die Gaben des heiligen Geistes. Der dogmatische Beweis nun für die nahezu einstimmige Lehre der Theologen, daß die heiligmachende Gnade mit den sie begleitenden Gaben der nächste, ja der einzige formelle Titel der innern Sendung und Einwohnung des heiligen Geistes sei, liegt in der ganzen Art und Weise, wie Schrift und Väter von den letzteren reden und sie bestimmen. Durch die innere Sendung wird der heilige Geist in der vernünftigen Creatur auf eine neue, höhere Weise gegenwärtig. Nach der klaren Lehre der Schrift findet aber diese höhere Art der Gegenwart nur in den Gerechten und Begnadigten statt (vgl. Joh. 14, 16. 23. Röm. 5, 5. 1 Cor. 3, 16—17; 6, 19. Gal. 4, 6. 1 Joh. 4, 16 u. a. St.), nicht in den Sündern (vgl. Weish. 1, 4—5. Spr. 15, 29); folglich ist der Besitz der heiligmachenden Gnade die nothwendige Voraussetzung der innern Sendung und Einwohnung des heiligen Geistes. — Mit geringen Ausnahmen (z. B. Cajetan In I. q. 43, a. 3) bezeichnen die Theologen diejenige innere Sendung oder Einwohnung, welche die heiligmachende Gnade im Innern des Menschen zum formellen Titel hat, als eigentliche und vollkommene und unterscheiden hiervon eine unvollkommene, accidentelle, inchoative, welche mit irgend welchen anderen übernatürlichen Gaben im Menschen verbunden ist. So kann man sagen, mit dem übernatürlichen Glauben und den übrigen Dispositionen zur Rechtfertigung sei die innere Sendung des heiligen Geistes inchoativ oder unvollkommen gegeben. Auch diejenige Sendung des heiligen Geistes, welche bloß mit charismatischen Gaben (z. B. Prophetie, Inspiration) im Geschöpfe verbunden ist, muß als unvollkommene Sendung gelten, welche abzielt auf die Begnadigung und Beseligung vernünftiger Creaturen und hierin erst ihre Vollendung findet. Folglich ist auch die Sendung des heiligen Geistes zu den Vorstehern der Kirche und seine Einwohnung in denselben, soweit es sich hierbei bloß handelt um die Auswirkung charismatischer Amtsgnaden, nur eine unvollkommene. Dagegen findet eine vollkommene innere Sendung des heiligen Geistes nicht bloß bei der ersten Mittheilung der heiligmachenden Gnade statt, sondern bei jeder Vermehrung, bei jeder intensiv oder extensiv höhern Verleihung der Gnade; ganz besonders aber beim Uebergang von der Gnade zur Glorie erfolgt eine neue Sendung, ein neues Kommen und Einwohnen des heiligen Geistes. Diese Auffassung entspricht ganz und gar der Redeweise der Schrift und der Kirche und wird nur von Ruiz (De Trin. disp. 109, sect. 4) insoweit bekämpft, als er die Sendung des heiligen Geistes bei Vermehrung der Gnade nur eine accidentelle nennt.

3. Gleichwie aber die vollkommene innere Sendung und Einwohnung des heiligen Geistes nie erfolgen kann ohne die Mittheilung der heiligmachenden Gnade, so ist auch umgekehrt mit der heiligmachenden Gnade die unsichtbare Sendung des heiligen Geistes wesentlich mitgegeben. Denn gleichwie die heiligmachende Gnade das Fundament des in der innern Sendung gegebenen neuen

Verhältnisses des Menschen zu Gott ist, so ist sie auch das Princip des übernatürlichen Lebens in uns, indem sie uns Gott als unser eigen schenkt, ihn als Object unseres Erkennens und liebenden Genusses darbietet und uns das Anrecht gibt, diesen unsern Besitz im andern Leben vollkommen und dauernd zu genießen. Die Gnade ist ein Rechtstitel, ein reelles Unterpfand auf die Anschauung Gottes; eben als solcher Rechtstitel, als solches Unterpfand ist sie die Sendung oder Einwohnung ex parte termini, folglich sind die Gnade und die innere Sendung innerlich nothwendig verbunden. Es bedarf darum auch keines besondern freien Rathschlusses Gottes mehr, wenn mit der geschaffenen die ungeschaffene Gnade oder die innere Sendung des heiligen Geistes verbunden werden soll. Mag auch die geschaffene Gnade, abstract betrachtet, die ungeschaffene nicht in sich schließen, so ist doch mit der wirklichen Verleihung der erstern auch die letztere nothwendig mitgegeben. Aus diesem Grunde muß es als sichere Lehre gelten, daß zu allen Gerechten aller Zeiten, insbesondere auch zu den Gerechten des Alten Bundes, der heilige Geist innerlich gesendet wurde und ihnen einwohnte. Die Ansicht des Petavius (De Trin. 8, 7), daß vor dem Pfingstfest zwar die Gaben des heiligen Geistes, nicht aber der heilige Geist selbst gegeben wurde, so daß der heilige Geist in den alttestamentlichen Gerechten zwar wirkte, aber nicht substantiell ihnen einwohnte, eine Ansicht, welcher in neuerer Zeit A. Scholz (De inhabitatione Spiritus Sancti, 1856, 86 sqq.) und halbwegs auch H. Schell (Das Wirken des dreieinigen Gottes, 1885, 279 ff. 309 ff.) gefolgt sind, entbehrt jeder speculativ-theologischen Begründung. Auch stichhaltige positive Beweise sind für diese Ansicht nicht beizubringen. Wenn es Joh. 7, 39 heißt: Nondum erat Spiritus datus, quia Jesus nondum erat glorificatus, oder wenn Christus überhaupt die innere Sendung des heiligen Geistes erst als nach seiner Himmelfahrt erfolgend verheißt, so ist damit keineswegs gesagt, daß der heilige Geist den vorchristlichen Gerechten in keinerlei Weise bei der Rechtfertigung gesendet worden sei. Es ist damit nur angedeutet, daß der heilige Geist vom Pfingstfeste an intensiv wie extensiv reichlicher und unter besonderen Zeichen und Wirkungen ertheilt werde, daß die volle Kraft und Bedeutung seiner substantiellen Gegenwart in der Seele jetzt erst offenbar geworden sei, sowie daß der heilige Geist jetzt auch gesendet werde von Christus als dem menschgewordenen Sohne Gottes, und daß er den Getauften im Unterschiede von den Gerechten des Alten Bundes insofern in besonderer Weise angehöre, als er kraft ihrer Eingliederung in Christus der Geist ihres Hauptes ist. Mehr als dieses beweisen auch die von Petavius beigebrachten Väterstellen (Athanasius, Orat. 1. [al. 2] c. Ar. n. 47. 50; Chrysost. In Act. 2, 1 sqq., hom. 4. n. 2; In Rom. 8, 15, hom. 14, n. 2—3; Augustin. In Ps. 81, n. 1; Serm. [spurii] de temp. 126, n. 1; 182, n. 4; 185, n. 2; Greg. Naz. Orat. 41 [al. 44], n. 11; Cyrill. Alex. In Joan. 7, 39 [ed. Aubert. IV, 474. 475]; Thesaur. assert. 11 [tom. V, pars 1, 104—106]) im Grunde nicht (vgl. Franzelin, De Deo trino, thes. 48).

4. Wenn somit feststeht, daß die heiligmachende Gnade und die innere Sendung des heiligen Geistes unzertrennlich verbunden sind, so fragt es sich weiter, wie die in der Sendung involvirte Gegenwart des heiligen Geistes im Innern des Menschen und die Vereinigung des Menschen mit dem heiligen Geiste in sich selbst näher zu bestimmen sind. Nach Vernunft und Offenbarung ist Gott vermöge seiner Unermeßlichkeit allgegenwärtig, und zwar, wie die Theologen näher erklären, per potentiam, praesentiam et essentiam. Aber auf Grund dieser Gegenwart wohnt der heilige Geist den Menschen noch nicht ein und besteht noch keine eigentliche Union des Menschen mit Gott. Die Sendung und Einwohnung muß demnach eine besondere Gegenwart des heiligen Geistes im Menschen begründen, die allerdings auch wiederum im emphatischen Sinne als Gegenwart überhaupt bezeichnet werden kann. Um den nähern Modus dieser Gegenwart zu erfassen, ist hier vorauszusetzen, daß Gott, obwohl er allgegenwärtig ist, dennoch nicht überall auf gleiche Weise, sondern in jeder Creatur auf eine ihrer Natur, ihrem Endziele, ihrem Vermögen entsprechenden Weise gegenwärtig ist. Auch in den Begnadigten ist darum Gott auf eine ihrem Gnadenstande entsprechende Weise. Da speciell der heilige Geist in der unsichtbaren Sendung und Einwohnung sich den Begnadigten schenkt, so ist er in denselben nicht bloß gegenwärtig als Urheber und Erhalter ihrer Natur, sondern als Object ihres im Gnadenstande begründeten Besitzes. Da aber ein persönlicher Geist einem andern persönlichen Geiste sich nur hingeben kann als Gegenstand des Erkennens und liebenden Genusses, so schenkt sich der heilige Geist den Begnadigten als Object und Ziel ihres in Erkenntniß und Liebe sich bethätigenden Gnadenlebens; er wird in ihnen gegenwärtig sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante, wie die Theologen mit Thomas (S. th. I, q. 43, a. 3) lehren. Vollkommen und klar geschieht dieß allerdings erst in der visio und caritas beatifica (der Menschen wie auch der Engel), aber unvollkommen und unklar, inchoative und anticipationsweise auch in der cognitio und caritas viae. Man darf aber diese Art der Gegenwart des heiligen Geistes nicht wieder dadurch verflüchtigen, daß man sagt, hierdurch sei derselbe nicht nothwendig realiter und per essentiam gegenwärtig, sondern nur im Denken und im Willensaffecte des Begnadigten, wie einzelne Scholastiker (vgl. Vasquez, In 1. part. disp. 30, c. 3; In 1. q. 43, a. 3) meinten. Es würde ja die Creatur nicht mehr den heiligen Geist selbst als Object ihres erkennenden und liebenden Besitzes haben, wenn derselbe nur in ihrem Denken vorgestellt und in

ihrem Willen verlangt würde. Schrift und Ueberlieferung betonen aber mit allem Nachdruck, daß der heilige Geist den Begnadigten wahrhaft und substantiell sich schenkt. Es entsteht eben durch die Begnadigung die vollkommenste Freundschaft zwischen Gott und dem Menschen. Diese aber verlangt nicht bloß eine Union der Affecte, sondern eine reale und substantielle Gegenwart Gottes im Menschen. Zudem erheischt die Erhaltung der Gnade im Menschen und die ganze Auswirkung seines Gnadenlebens auch die fortdauernde substantielle Gegenwart des Urhebers der Gnade. Auf solche Weise entsteht durch die innere Sendung des heiligen Geistes ein neuer Titel, weßhalb Gott im Innern des Menschen gegenwärtig ist, wenn auch diese besondere Gegenwart zur nothwendigen Voraussetzung die wesentliche Allgegenwart Gottes vermöge seiner Unermeßlichkeit hat und ohne letztere gar nicht eintreten könnte. — Hinsichtlich der durch die Gegenwart des heiligen Geistes im Begnadigten bewirkten Union desselben mit Gott ist klar, daß diese Union keine bloß logische, sondern eine reale, in gewissem Sinne physische ist. Sie ist keine innere Union im strengen Sinne, sondern insofern nur eine äußere, als die geeinten Substanzen ihr Fürsichsein bewahren. Eben deßhalb ist sie auch keine hypostatische Union im eigentlichen Sinne, sondern nur eine accidentelle, näherhin eine ethische, welche darin besteht, daß der heilige Geist kraft der innigsten Freundschaftsverbindung Wurzel und Grund, aber auch Ziel und Object für das ganze Gnadenleben des Gerechten ist.

5. Gemäß dem Gesagten besitzt der Begnadigte auf unzertrennliche Weise einerseits die reale und substantielle Gegenwart des in ihn gesendeten, ihm einwohnenden heiligen Geistes, andererseits die heiligmachende Gnade mit den sie begleitenden Tugendhabitus und Gaben. Er ist auf solche Weise wahrhaft gerecht und heilig, ein Kind Gottes und Erbe des Himmels (vgl. Trid. S. VI, cap. 4. 7). In welcher Weise aber bewirken die den Gnadenstand constituirenden Principien eben diesen Gnadenstand? Welches ist speciell die Formalursache der übernatürlichen Heiligung und Gotteskindschaft, oder wodurch ist der Begnadigte formaliter gerecht und heilig und ein Kind Gottes? Ist er solches durch die geschaffene heiligmachende Gnade allein, oder durch die Gnadeneinwohnung des heiligen Geistes allein, oder ist er es erst durch das Zusammengehen dieser beiden Factoren, und wie ist dann dieses Zusammengehen selbst näher zu bestimmen? Auf diese erst seit dem 17. Jahrhundert ausdrücklich aufgeworfene Frage (die singuläre Ansicht des Petrus Lombardus, wonach der heilige Geist selbst die caritas ist, mit der wir Gott und den Nächsten lieben [I. sent. dist. 17], hat mit der gestellten Frage unmittelbar nichts zu thun) erwiedern die Theologen der weitaus überwiegenden Mehrzahl nach: Die geschaffene Gnade allein ist Formalursache unserer Heiligung und Gotteskindschaft; durch sie allein werden wir formaliter theilhaft der göttlichen Natur. Dagegen meinte Lessius (De perfect. div. 12, 11; De summo bono 2, 1), der heilige Geist bezw. die Einwohnung desselben sei die einzige Formalursache der Gotteskindschaft, die geschaffene Gnade komme hierbei nur in Betracht als das Band, wodurch der heilige Geist mit uns verbunden werde. Ihm schlossen sich einzelne Theologen an; so Petavius, welcher vielleicht (ohne indeß die Sache genauer zu untersuchen) den Stand der Gnade und der Gotteskindschaft trennte und als Formalursache des erstern die geschaffene Gnade, als Formularsache des letztern den heiligen Geist allein oder die Gnade in Verbindung mit dem heiligen Geiste betrachtete (De Trin. 8, 4—7). Auch Thomassin betrachtete den heiligen Geist nicht bloß als die wirkende, sondern irgendwie auch als die Formalursache unserer Heiligung und Gotteskindschaft (De incarn. 6, 10 sqq.). In neuerer Zeit hat neben Hurter (Comp. theol. dogm. tr. 8, n. 215) besonders M. Scheeben über die Formalursache unserer Gotteskindschaft eine (in nebensächlichen Dingen öfter modificirte) Theorie aufgestellt, welche mit der Lehre eines Lessius, Petavius und Thomassin wenigstens theilweise übereinkommt. Nach Scheeben ist die geschaffene Gnade wohl adäquate Formalursache der Heiligung mit allen sie begleitenden Gaben einschließlich der Gotteskindschaft. Aber auch der heilige Geist ist in gewissem Sinne Formalursache unserer Heiligung und besonders unserer Gotteskindschaft; er ist es in deren vollendetem Sinn, in deren idealer Fülle und Vollendung, indem wir durch seine substantielle Einwohnung noch in einem vollern und höhern Sinne als durch die geschaffene Gnade formaliter geheiligt, zu Adoptivkindern Gottes gemacht, der göttlichen Natur theilhaftig und befähigt werden, heilsverdienstliche Werke zu üben (vgl. Mysterien d. Christenth. § 28—30; Handbuch der kathol. Dogm. II, § 169). Ohne in die vorliegende Controverse hier näher einzugehen, sei nur bemerkt: Unterscheidet man die causa formalis präcis von der causa efficiens, der causa exemplaris und dem objectum formale und faßt sie als dasjenige Princip eines Seienden, welches durch Verbindung mit einem materiellen Elemente das Seiende selbst innerlich mitconstituirt, bezw. dem materiellen Elemente ein von anderen verschiedenes Sein durch unmittelbare Inhärenz verleiht, so kann man den heiligen Geist bezw. dessen Einwohnung wohl nicht als Formalursache unserer Heiligung und Gotteskindschaft bezeichnen. Darum nennt auch das Trid. Sess. 6, cap. 7 als unica formalis causa (justificationis) die justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit. Andererseits ist aber nicht zu verkennen, daß insbesondere Scheeben durch Heranziehung und tiefdurchdachte Verwendung vieler, besonders griechischer Väterstellen, sowie durch gründliche Erörterung verschiedener Analogien der geheimnißvollen Verbindung zwischen der begnadigten Seele und dem heiligen Geiste (der Analogie der Verbindung der

Menschheit Jesu mit dem Logos, der Verbindung von Leib und Seele im Menschen, der Verbindung von Mann und Weib in der Ehe) sehr viel beigetragen hat zu einem tiefern und allseitigen Verständniß der Gnadeneinwohnung des heiligen Geistes und der Tragweite, Kraft und Wirksamkeit derselben (vgl. die Controverse zwischen Granderath, Zeitschr. f. kath. Theol. 1881, 283 ff.; 1883, 491 ff. 593 ff.; 1884, 545 ff., und Scheeben, Katholik 1883, I, 142 ff. II, 561 ff.; 1884, I, 18 ff. II, 465 ff. 610 ff.).

6. Mit der eben berührten Frage hängt nach gewissen Beziehungen hin noch eine andere zusammen, nämlich ob die als formale Wirkung der unsichtbaren Sendung eintretende inhabitatio des heiligen Geistes irgendwie eine persönliche Eigenthümlichkeit (ein proprium) desselben sei, oder ob sie allen drei göttlichen Personen in gleicher Weise zukomme und dem heiligen Geiste nur appropriirt werde. Die Frage kann nicht die sein, ob der heilige Geist allein den Gerechten einwohne, denn die Einwohnung der drei Personen ist klare Lehre der Offenbarung (vgl. oben n. III, 1); auch das kann nicht fraglich sein, ob die in der Einwohnung involvirte Veränderung (Begnadigung oder Beseligung) der vernünftigen Creatur das Werk des heiligen Geistes allein oder das Werk aller drei Personen sei, denn auch diese Frage ist entschieden durch das dogmatische Axiom: Omnia opera Dei ad extra sunt tribus personis communia. Fraglich kann nur sein, ob das durch die Einwohnung entstehende neue Verhältniß der Creatur zu Gott irgendwie der Person des heiligen Geistes allein eigenthümlich sei oder nicht. Kurz ausgedrückt: Fraglich kann nicht sein, ob die Einwohnung efficienter, sondern nur, ob sie terminative ein proprium des heiligen Geistes sei. Einige Theologen haben nun gemeint, der Begnadigte trete durch die Einwohnung des heiligen Geistes in eine diesem allein eigenthümliche Beziehung, analog wie infolge der Incarnation die menschliche Natur Jesu zum Sohne Gottes in ein diesem allein eigenthümliches Verhältniß getreten ist. So lehrte Petavius eine besondere Verbindung des Gerechten mit der Person des heiligen Geistes, fand diese Verbindung (wahrscheinlich) darin, daß der heilige Geist allein ohne Vater und Sohn (sei es mit, sei es ohne gratia sanctificans) die Formalursache unserer Gotteskindschaft sei, und begründete seine Anschauung mit vielen Väterstellen, nach welchen der heilige Geist donum des Vaters und des Sohnes und vis sanctificatrix der Gottheit ist (De Trin. 8, 6). Ihm folgte Scholz (l. c. 69 sq.). Scheeben ist der Ansicht, der innerlich zu einer Creatur gesendete heilige Geist präge sich in derselben, wie nach seiner göttlichen, so nach seiner hypostatischen Eigenthümlichkeit aus und vermittle kraft seines Personalcharakters die Einwohnung des Sohnes und Vaters, und hierin eben liege ein proprium des heiligen Geistes (Mysterien § 27 ff.; *Dogmatik* I, § 125; II, § 169). Schell fügt zu Petavius' Gründen noch das Argument hinzu, die Einwohnung sei dem heiligen Geiste insofern relativ (im relativen Gegensatze zu seinem Sender) eigen, als er infolge seiner passiven Sendung von Vater und Sohn in den Begnadigten wohnt (Wirken des dreieinigen Gottes 437 ff. 471 ff.; Dogmatik II, 84 ff.). Die gewöhnliche Lehre der Theologen geht aber dahin, daß die inhabitatio allen drei Personen durchaus gemeinsam sei und dem heiligen Geiste nur appropriirt werde, insofern sie eine ganz besondere Aehnlichkeit mit seinem Personalcharakter habe. Faßt man den eigentlichen Fragepunkt klar in's Auge, und erwägt man genau die dogmatischen Lehrsätze und auch die herkömmliche theologische Redeweise hinsichtlich der Einheit des göttlichen Wirkens nach außen, sowie der Proprietäten der göttlichen Personen und der Appropriationen, so scheint nur diese letztere Ansicht haltbar zu sein. Allerdings ist der einwohnende (oder passiv gesendete) heilige Geist persönlich verschieden von Vater und Sohn, die ihn (activ) senden. Daraus folgt aber keineswegs, daß auch die Einwohnung dem heiligen Geiste irgendwie allein eigenthümlich sein müsse. Die Sendung, welche die Einwohnung des heiligen Geistes als formale Wirkung herbeiführt, schließt begrifflich zweierlei Verhältnisse in sich: das des Gesendeten zum Sender und das des Gesendeten zum Terminus der Sendung. Ist auch in ersterem Verhältniß ein realer Unterschied gegeben (zwischen Geist und Vater und Sohn), so folgt doch keineswegs, daß dieser Unterschied auch in das letztere Verhältniß sich irgendwie hinüber erstrecke oder daß der gesendete heilige Geist in eine ihm allein eigenthümliche Beziehung trete zum Terminus der Sendung. Wohl aber liegen in dem Personalcharakter des heiligen Geistes mannigfache Gründe, weßhalb die Gnadeneinwohnung in höchst passender Weise ihm zugeschrieben werden kann. Der heilige Geist ist die innergöttliche hypostatische Liebe; darum können ihm die Werke der göttlichen Liebe nach Außen zugeschrieben werden. Der heilige Geist geht vom Vater und Sohn aus per modum amoris: seine innergöttliche Production durch die wechselseitige Liebe des Vaters und Sohnes ist vorbildliches Princip der außergöttlichen Begnadigung und Beseligung des Geschöpfes durch die unsichtbare Sendung bezw. Einwohnung der göttlichen Personen; darum kann diese Begnadigung und Beseligung ihm als dem Producte der innergöttlichen Liebe zugeeignet werden. Der heilige Geist ist der immanente persönliche Terminus der notionalen Liebe des Vaters und Sohnes; darum kann man mit Recht sagen: Was immer Vater und Sohn nach Außen hin aus Liebe wirken, das wirken sie im heiligen Geiste oder durch den heiligen Geist. Erwägt man so den Personalcharakter des heiligen Geistes, so ist es sehr wohl begreiflich, daß Schrift, Väter und Kirche regelmäßig ihm die Gnadeneinwohnung in den Gerechten zuschreiben, und es bedarf zur Erklärung der betreffenden Stellen keineswegs der Annahme, jene

Einwohnung ſei irgendwie ein proprium des heiligen Geiſtes.

Literatur. Die Väter bewieſen gegenüber den Sabellianern aus dem Begriffe der Sendung den realen Unterſchied der göttlichen Perſonen, gleichwie ſie gegenüber den Arianern zeigten, daß die Sendung keinerlei Weſensinferiorität der geſendeten Perſonen im Verhältniß zu den ſendenden involvire. Ausführlich handelt von den göttlichen Sendungen zuerſt Augustinus, De Trin. l. 2 ad 4. Petrus Lombardus erörtert unſere Lehre in 1. sent. dist. 14—18; ihn commentirten eingehend Thomas, Bonaventura, Dionys. Carthus., Estius etc. Von den Sendungen der göttlichen Perſonen handelt Thomas weiterhin S. th. 1, q. 43. Hierzu lieferten wiederum Commentare die Salmanticenses, Joannes a S. Thoma, Gonet (Clyp. theol. thom. tr. 6, disp. 13) etc. Weiter ſind zu nennen Ruiz, De Trin. disp. 108. 109; Suarez, De Trin. l. 12; Petavius, De Trin. l. 8; von neueren Theologen Scheeben, Myſterien des Chriſtenthums, Freiburg 1865, § 27—31; Dogmatik I, Freiburg 1873, § 125; Kleutgen, Theol. der Vorz. II, Münſter (2. Aufl. 1872), 7. Abth., 6. Hauptſt.; Id., Institut. theol., Ratisbon. 1881, I, 707 sqq.; Franzelin, De Deo trino (ed. 2, Rom. 1874), thes. 42—48; H. Schell, Das Wirken des dreieinigen Gottes, Mainz 1885; Dogmatik II, Paderb. 1890, 82 ff. Speciell über die innere Sendung und Einwohnung des heiligen Geiſtes handeln Thomassin, De incarn. 6, 10 sqq.; A. Scholz, De inhabitatione Sp. S., Wirceb. 1856; C. Schäzler, Natur und Uebernatur, Mainz 1865, 42 ff.; P. Oberdoerfer, De inhabitatione Sp. S., Tornaci 1890; Atzberger, Die Sendung, Herabkunft und Gnadeneinwohnung des heiligen Geiſtes, Theologiſch-praktiſche Monatsſchrift, Paſſau 1892, Heft 5—8. [Atzberger.]

Miſſion, Ausſendung chriſtlicher Lehrer (Miſſionare) zur Verbreitung des Chriſtenthums, iſt ſo alt als die Kirche ſelbſt, die auf dem Princip der Miſſion beruht (ſ. d. Art. Kirche VII, 488 f.); ſie iſt Lebensgeſetz wie Lebensbedingung der Kirche. Letztere iſt ja nichts Anderes als eine von Gott ausgehende Sendung an die einzelnen Menſchen, wie an ganze Nationen, um jenes heilige Feuer des wahren Glaubens und der chriſtlichen Liebe, welches der Weltheiland auf die Erde gebracht, einer ſtets geſteigerten Seelenzahl beizubringen und anzufachen. Der Stifter der Kirche ſelbſt, Jeſus Chriſtus, war der erſte Miſſionar, der große Geſandte Gottes (Hebr. 3, 1), und wie ihn der Vater geſandt hat, ſo ſandte er ſeine Jünger (Joh. 20, 21) und gründete das Apoſtolat als den Kanal, durch welchen ſeine Lehre und ſeine Gnadenſchätze den Menſchen mitgetheilt werden. Als Apoſtel, d. i. als Miſſionare des Glaubens (Röm. 1, 5), ſollten ſie hinausgehen in alle Welt und lehren alle Völker (Matth. 5, 14) und ſollten ſo den rührenden Wunſch des Heilands in Erfüllung bringen: „daß Alle Eins ſeien" (vgl. Joh. 17, 18—21). Gehorſam dieſem Auftrag ihres göttlichen Meiſters, haben die Apoſtel und deren Nachfolger den Samen des Evangeliums unter allen Völkern ausgeſtreut, und bis auf den heutigen Tag hat die lehrende Kirche dieſen Beruf als ſelbſtverſtändliche Pflicht erfüllt. Mit der Bekehrung der Völker, die noch in Finſterniß und Todesſchatten ſitzen, iſt aber der weſentliche Beruf der Kirche noch nicht erfüllt; ſie ſoll auch das bereits begründete Gottesreich auf Erden erhalten und im Innern immer herrlicher ausbauen. Deßhalb ſehen wir in der ganzen Geſchichte der Kirche mit der grundlegenden ſtets auch die erhaltende, ausbauende und leitende Thätigkeit weſentlich mit einander verbunden, nur daß in dem einen Zeitraum mehr dieſe, in einem andern mehr jene Thätigkeit hervortritt und in ihren Ergebniſſen die innere Herrlichkeit der Kirche offenbart. Aus der erhaltenden Thätigkeit der Kirche geht aber eine zweite Art der Miſſionsthätigkeit hervor. Der chriſtliche Glaube ſollte, wie Papſt Urban VIII. in der Erectionsbulle des Propagandaſeminars vom Jahre 1627 ſagt, „nicht bloß in jene Gegenden dringen, welche theils durch räumliche Entfernung, theils durch die barbariſche Wildheit ihrer Bewohner von der übrigen Geſellſchaft getrennt waren und noch nie das Licht desſelben empfangen hatten, ſondern ſelbſt in jene Länder vordringen, denen ehedem der Glanz des Evangeliums geleuchtet hatte, die aber wieder durch die Finſterniſſe der Häreſie eingehüllt oder durch die Einbrüche der Heiden verwüſtet worden ſind, ſo daß ſich in ihnen nur noch ſpärliche Ueberreſte des Chriſtenthums erhalten haben". Die Kirche kann und darf nie gleichgültig dagegen ſein, wenn ſolche, welche ihr ſchon angehört haben und auf welche ſie durch die Taufe ein unveräußerliches Recht erlangt hat, von ihrem Gehorſam ſich entfernen und in ihrer Abtrünnigkeit vom gepflanzten Lebensbaum verloren gehen. Daraus entſpringt die Miſſionsthätigkeit zur Wiedergewinnung der von der Kirche getrennten Secten und Religionsparteien. Weiter geht aus der erhaltenden und ausbauenden Thätigkeit der Kirche noch eine dritte Art von Miſſionsthätigkeit hervor. Wie der Heiland ſelbſt durch verſchiedene Gleichniſſe es ſchon angedeutet, ſucht ſich im Laufe der Zeit auch innerhalb der chriſtlichen Welt ein Unchriſtenthum und Widerchriſtenthum einzuſchleichen, ſo daß Einzelne, ganze Familien, Gemeinden, beſondere Stände, ſelbſt ganze Volksmaſſen in das Irdiſche verſinken, religiös und moraliſch herabkommen und an einem höhern, wahrhaft ſittlichen Leben gänzlich verzweifeln. Da die Kirche auch dagegen nicht gleichgültig ſein kann und darf, tritt an ſie die weitere Aufgabe heran, dieſelben aus dem Schlafe zu wecken und zu erſchüttern, ſowie allgemein herrſchende Uebelſtände durch geiſtige und leibliche Fürſorge zu heben, den öffentlichen Geiſt umzuſtimmen und wieder einen feſten Grund zur ſegensreichen Paſtoration für die Zukunft zu legen. Dieſe letztgenannte Art der

Miſſionsthätigkeit begreift man unter dem Namen der „innern“ oder „Volksmiſſion“, weil ſie an das eigene chriſtliche Volk gerichtet iſt und als außerordentliches Mittel zur Erneuerung und Auffriſchung des religiös-ſittlichen Lebens in den chriſtlichen Gemeinden oder einzelnen Ständen dient. Die beiden erſtgenannten Arten der Miſſionsthätigkeit unter den Abtrünnigen und beſonders die unter den Heiden bezeichnet man dagegen als „äußere“ oder „auswärtige Miſſion“. Beide vereinigen ſich, wie ſchon bemerkt, in demſelben gemeinſamen Zwecke, wie ſie auch aus derſelben gemeinſamen Quelle hervorgegangen ſind.

A. Aeußere Miſſion, und zwar I. der katholiſchen Kirche. 1. Allgemeiner Ueberblick. In den erſten chriſtlichen Jahrhunderten, wo ſozuſagen noch die ganze Welt Miſſionsland war, hatte die Kirche ſich im Umfange des römiſchen Reiches erſt ein eigenes bleibendes Gebiet zu erkämpfen, bevor an ein Miſſionsweſen im heutigen Sinne gedacht werden konnte. Uebrigens haben die Päpſte, ſtets eingedenk ihres Apoſtolats, die ja als Nachfolger Petri den Fiſcherring mit dem netzauswerfenden Apoſtel als ihr Siegel nicht umſonſt führen, von Rom, der Wiege aller Miſſionsunternehmungen aus, gar bald mit apoſtoliſcher Vollmacht ausgerüſtete Biſchöfe und Prieſter nach Gegenden geſandt, wo dieſe erſt eine Heerde um ſich ſammeln ſollten. Solche Regionarbiſchöfe ſandten dann wieder andere Biſchöfe und Prieſter aus, Alles in Gemeinſchaft und unter der oberſten Leitung der Nachfolger des Apoſtelfürſten. Beſonders als durch Gründung der großen Mönchsorden die zu Miſſionsunternehmungen ſo nothwendigen weiteren Arbeiter gewonnen waren, ſandten die Päpſte die beſten Söhne dieſer Orden aus, um das Licht des Glaubens weiter zu verbreiten. Die erſten waren die Benedictiner, welche Papſt Gregor der Große nach Britannien und anderen Ländern ſandte, und welche dort, wie in Italien, ſofort auch Pflanzſchulen chriſtlicher Glaubensboten anlegten. Mit dem chriſtlichen Glauben verbreiteten ſie überall zugleich die Cultur des Bodens und die Pflege von Kunſt und Wiſſenſchaft. Mit den Kreuzzügen begann dann ein neuer Aufſchwung des Miſſionsweſens. In die von den Chriſten eroberten Gebiete ſandten die Päpſte ſofort auch Glaubensboten und gründeten überall neue Bisthümer oder erneuerten die untergegangenen. Mit beſonderem Eifer wurde damals auch an der Wiedervereinigung der ſchismatiſchen Griechen und der verſchiedenen Secten des Orients gearbeitet, und hier wurden doch Reſultate erreicht, deren Wichtigkeit erſt jetzt recht klar ſich herauszuſtellen beginnt. Freilich gingen im Orient viele Eroberungen für die Kirche wieder verloren, und auch in manchen europäiſchen Ländern war unterdeſſen das Miſſionswerk etwas erlahmt; allein es erſtanden auch neue Ordensgenoſſenſchaften, welche ſich für die Verbreitung des Glaubens beſonders eigneten, nämlich die Bettelorden, und durch ſie begann die Miſſion allüberall wieder aufzublühen. Die Franciscaner beſchloſſen ſchon auf ihrem erſten Generalcapitel (1216), in alle Welt Miſſionare zu ſenden, „um zu heilen, was gebrochen iſt, zurecht zu leiten, was in die Irre geht“, wie es in deren Inſtruction heißt. Zu gleicher Zeit zogen auch die Söhne des hl. Dominicus aus, um unter den Heiden, Mohammedanern und Juden das Kreuz aufzurichten und die Schismatiker und Häretiker auf den Weg des Heils zurückzuführen (Instr. Humberti, bei Holsten., Cod. reg. monast. IV, 153). Dieſe beiden Orden wirkten ſegensreich im Oſten Europa's und drangen ſelbſt in Aſien weit vor. Leider vereitelte hier der immer mehr vordrängende Mohammedanismus größtentheils ihre Bemühungen, und überdieß verlor die Kirche durch die ſog. Reformation viele ihrer Kinder auch im Abendlande. Während aber hier die Nationen von der Mutterkirche abfielen und ſich zu Sonderbekenntniſſen formirten, breitete ſich die Kirche mit nie dageweſener Macht in den eben entdeckten Ländern der neuen Welt aus, und in bisher ganz unbekannten Sprachen ertönte nach wenigen Jahrzehnten das Lob des Erlöſers. Damals wetteiferten in den neu entdeckten Gebieten alle geiſtlichen Orden um den Vorzug, der Kirche die meiſten Seelen gewonnen zu haben, und nun kamen zu den Auguſtinern, Dominicanern, Franciscanern, Kapuzinern und Carmeliten auch die Jeſuiten, welche außer den drei gewöhnlichen Gelübden noch das weitere hinzufügten: ut quidquid modernus et alii Romani Pontifices pro tempore existentes jusserint, ad profectum animarum et Fidei propagationem pertinens, et ad quascunque provincias nos mittere voluerint, sine ulla tergiversatione aut excusatione, illico, quantum in nobis fuerit, exequi teneamur (bei Mejer, Propag. I, 58). Nachdem ſo das Heilsgeſchäft der Miſſionirung eine größere Ausdehnung angenommen, faßten auch die Päpſte dasſelbe ernſter in's Auge. Schon Gregor XIII. (1572 bis 1585) berief eine ſtändige Commiſſion von drei Cardinälen, welche für die Miſſionsbedürfniſſe zunächſt unter den Maroniten, den Slaven, Griechen, Aethiopiern und Aegyptern zu ſorgen hatte, eine Commiſſion, welche Clemens VIII. (1592 bis 1605) durch neue Mitglieder vermehrte und regelmäßige Sitzungen abhalten ließ. So war die Idee einer Centralbehörde für das Miſſionswerk in's Leben getreten, der Keim zur Congregation der Propaganda (ſ. d. Art.) gegeben; dieſe errichtete Gregor XV. im J. 1622. Denſelben Eifer für die Miſſion bezeugte auch ſein Nachfolger Urban VIII., welcher das bisher Geſchaffene durch die Gründung des Collegiums der Propaganda, welches junge Leute aus allen Ländern zu künftigen Miſſionaren heranbilden ſollte, vervollkommnete. Auch die verſchiedenen Orden ſtellten ihre zu Miſſionaren beſonders ausgebildeten Prieſter der Propaganda ſtets zur Verfügung, und es iſt ſchwer zu entſcheiden, welchem auf dem damaligen Miſſions-

felde der Vorzug gebührt; übrigens vermag an glühendem Eifer, an hoher persönlicher Tugend, an Zahl der ausgesandten Missionare und der Martyrer wohl kein Orden mit dem der Jesuiten einen Vergleich auszuhalten. Ebenso schwer ist es, zu unterscheiden, welche Nation des katholischen Europa am thätigsten und erfolgreichsten für die Mission gewirkt habe, da hier Italiener, Deutsche, Spanier, Portugiesen und Franzosen gleichberechtigt um den Vorrang streiten. Jedenfalls muß man aber, wenn man den ganzen Erfolg der Missionsthätigkeit in's Auge faßt, den Spaniern im Verein mit den Deutschen einen Vorzug zuerkennen, da sie die großartigsten und dauerndsten Erfolge errungen haben. Ein großer Theil von Amerika und ein Theil Oceaniens ist durch die Spanier und Deutschen bekehrt worden. Namentlich war es Oesterreich, und unter seinen Provinzen vorzüglich Böhmen, das eine unzählige Menge Missionare in die neue Welt gesendet hat, so daß die Hälfte der sämmtlichen Jesuitenmissionare in Amerika, auf den Philippinen, Marianen und Karolinen aus Deutschen, namentlich aus Oesterreichern, bestand. Erst als die politische Loslösung Deutschlands von Spanien stattfand, und noch mehr nach Aufhebung des Jesuitenordens, wurden die französischen und italienischen Missionare vorwiegend. Als dann infolge der französischen, Thron und Altar umstürzenden Revolution die Kriegsflamme in der Christenheit wüthete und nicht bloß Europa erschütterte, sondern selbst die Meere störend überzog, als weiter die Kirche ihrer alten Reichthümer beraubt und so die Quellen ihrer Wohlthaten erschöpft wurden, litten vor Allem auch die Missionen darunter. Es wurden nicht bloß die reichen Hilfsmittel hinweggenommen, welche die Liebe der Gläubigen und der Eifer der Fürsten und Bischöfe gesammelt — selbst die Propaganda wurde zum großen Theil ihrer Einkünfte beraubt —, sondern es wurden auch die Reihen des Clerus gelichtet und durch Aufhebung des Propaganda-Seminars und der Klöster die Pflanzschulen der Missionare verödet. Das Apostolat, weit entfernt, auf neue Eroberungsanstalten zu sinnen, konnte nur mit großer Mühe die Stellungen behaupten, die ihm noch geblieben. Nur hie und da sah man noch einige durch Alter und Arbeit niedergebeugte Missionare, einige dem Schwerte der Verfolgung und dem Feuerstrahl der verzehrenden Sonne entkommene Greise, welche mit wehmüthigen Thränen die hoffnungslose Zukunft beweinten und mit der schmerzhaften Ueberzeugung dem Tode entgegensahen, daß mit ihnen die Früchte eines oft hundertjährigen Kampfes und Sieges verschwinden sollten. Unter solchen Umständen bildeten sich, nachdem auch die Centralcommissions-Anstalt in Rom, die Propaganda, nach der Restauration des Kirchenstaates (1814) durch Pius VII., freilich nur mit außerordentlichen Opfern und Mühen, in ihren alten Stand zurückversetzt worden, in verschiedenen katholischen Ländern, in erster Linie in Frankreich, dann auch in Oesterreich, Bayern, Preußen (Aachen) und in der Schweiz (Einsiedeln), freiwillige Vereine, die dem Apostolat wieder die irdischen Hilfsmittel der Nächstenliebe verschaffen wollten. Auf diese Weise konnte den verwahrlosten Missionen wieder aufgeholfen, die verlassenen konnten wieder aufgenommen und überdieß viele neue gegründet werden, und so konnte das Apostolat ungestört zum Segen aller Völker seines Amtes walten. Der thätige Eifer für die Missionen ist seitdem in der ganzen katholischen Welt im Zunehmen begriffen, und ein Volk nach dem andern, wie neuestens auch die Bewohner von Mexico und Südamerika, wird davon erfaßt. Auch wurde der innerhalb der Klöster wie in der Weltgeistlichkeit fortkeimende Beruf zum Apostolate durch neue Entfaltungsmittel, namentlich durch Gründung vieler neuen Seminarien (s. u.) zur Ausbildung unterrichteter und opferwilliger Glaubensboten, sehr begünstigt und erblühte mit neuer Kraft. Ja neben den alten Orden, die, wie besonders die Jesuiten seit ihrer Wiederherstellung, ihre ehemaligen Stellen im Gebiete der Missionen wieder einnehmen, blühen viele neue Congregationen auf (s. u.), die mit solchem Eifer sich dem Apostelamte widmen, daß eine Zeit kommen wird, da sie den ältesten Genossenschaften nicht an Ruhm nachstehen werden. Namentlich seit dem Pontificate Gregors XVI. nahm das Missionswesen einen außerordentlichen Aufschwung, und der katholische Glaube drang in gar viele ihm bisher verschlossene Länder der Erde. Ein charakteristischer Zug ist das, wie schon unter Gregor XVI., so auch unter Pius IX. und noch mehr unter Leo XIII. hervortretende Streben, nicht bloß apostolische Vicariate, sondern, wo es immer angeht, so bald als möglich feste Bischofssitze zu errichten und dadurch den jungen christlichen Gemeinden einen festen kirchlichen Halt zu geben. Ja wie in den Zeiten der Apostel und der ersten Päpste sieht man jetzt häufig wieder Bischöfe in ein Heidenland ziehen, um die Heerde, welche sie weiden sollen, erst um sich zu sammeln. Schon unter Gregor XVI. wurden wohl 70 neue Bisthümer und apostolische Vicariate errichtet, ebenso unter Pius IX., und Leo XIII. errichtet heute noch in jedem Jahre deren mehrere. Zum Aufschwung des Missionswesens trug auch die genauere Organisation der Propaganda-Congregation bei, welche Pius IX. in getrennte Abtheilungen sonderte, die eine für das Missionswesen der lateinischen Kirche, die andere für das der orientalischen Riten. Das Wachsthum der auswärtigen Missionen im 19. Jahrhundert ist bereits in den Artikeln über die einzelnen Erdtheile, sowie über einzelne Länder oder Provinzen dargestellt; ebenso ist in dem Artikel Kirchengebiet (VII, 527) über sämmtliche Terrae Missionis eine tabellarische Uebersicht gegeben, auf welche hier einfach verwiesen werden kann.

Die Mission unter den Juden ist bisher, weil sie sich nicht gut in die Darstellung der Mission

unter den Heiden einfügen ließ, übergangen worden, und das Nöthige darüber muß hier nachgeholt werden. In den meiſten urchriſtlichen Gemeinden von Kleinaſien, Griechenland, Creta u. ſ. w. bildeten die Judenchriſten den Grundſtock. Mit dem Aufſtand des Bar-Cochba (ſ. d. Art. I, 1199 ff.) hörte dagegen die maſſenhafte Zuwendung der Juden zum Chriſtenthume auf, und ſie verſchanzten ſich von da an hinter den ſtarken Zaun der Tradition und des Talmud, der bis zur Gegenwart eine ſchwer zu überſchreitende Schranke zur Annahme des Chriſtenthums für ſie geworden. Die Kirche hat aber die Bekehrung der Juden nie außer Augen gelaſſen; dieß beweiſt ſchon Juſtinus der Martyrer in ſeinem Geſpräch mit dem Juden Tryphon im 2. und Tertullian mit ſeiner Schrift Adv. Judaeos beim Beginn des folgenden Jahrhunderts. Caſſiodor nahm in ſeiner Pſalmenauslegung auch Rückſicht auf die Bekehrung der Juden (vgl. Expositio in Psalm. 81, Conclusio, Ven. 1729 [Opera II, 267]), und Kaiſer Juſtinian befahl, daß die Juden in ihren Synagogen ſich einer griechiſchen oder lateiniſchen Ueberſetzung des Urtextes bedienen, dagegen ſich der haggadiſchen Auslegung enthalten ſollten. Dieß geſchah aber weniger deßhalb, damit ſie deſto eher zum Verſtändniß der chriſtlichen Wahrheit gelangten, als aus politiſchen Motiven. Gegen gewaltthätige Bekehrungen nahmen die Päpſte die Juden ſtets in Schutz (vgl. Graetz, Geſch. der Juden V, Leipz. 1861, 41). Merkwürdig iſt es, daß jüdiſche Proſelyten von jeher den eifrigſten Miſſionstrieb entwickelten, ſei es aus Mitleid mit ihrem Volk, da ſie am beſten die geiſtige Armut und Dürre des talmudiſchen Judenthums einſahen, ſei es, daß gerade ihre Bekanntſchaft mit dem Talmud und mit der Denkweiſe und den Sitten der Juden ihnen die Einwirkung auf ihre Brüder leicht zu machen ſchien. Dieß zeigt ſich ſchon im 7. Jahrhundert an dem Proſelyten und Biſchof Julian von Toledo (geſt. 690), der gegen die Juden das Werk ſchrieb: De sextae aetatis comprobatione contra Judaeos. Auch Iſidor von Sevilla verfaßte damals zwei Bücher, worin er die chriſtlichen Glaubenslehren aus dem Alten Teſtamente belegte und den Nachweis lieferte, daß das Scepter von Juda gewichen. Samuel, jüdiſcher Rabbi von Marocco, der 1085 zu Toledo Chriſt geworden, ſchrieb in arabiſcher Sprache an einen Rabbi Iſaac um 1077, noch ehe er getauft war, einen Lib. de adventu Messiae, quem Judaei temere expectant (1528 zu Baſel und dann mehrmals gedruckt). Eine Miſſionsſchrift gibt es auch von Pedro Alfonſo, welcher 1106 in Osca getauft wurde, ſowie von ſeinem Zeitgenoſſen Samuel Jehuda. Der hl. Raymund von Pennaforte führte das Studium der hebräiſchen Sprache und der talmudiſchen Schriften in den Dominicanerorden ein, ſpeciell zur Miſſionsthätigkeit unter den Juden. Der erſte eigentliche Miſſionsprediger war der Dominicaner Pablo Chriſtiani, ein bekehrter Jude aus Montpellier, der beſonders in Südfrankreich den Juden predigte und mit ihnen in den Synagogen disputirte. Der literariſche und mündliche Kampf mit den Rabbinen war damals überhaupt an der Tagesordnung und blieb nicht ohne Erfolg. Beſonders fruchtreich war die große Disputation, welche der Gegenpapſt Benedict XIII. zu Tortoſa im J. 1412 in 68 Sitzungen halten ließ. Dabei vertraten die gelehrteſten Rabbinen, beſonders der jüdiſche Dogmatiker Rabbi Joſeph Albo, Verfaſſer des Buches der Grundlehren (Sepher Ikkarim), die jüdiſche Religion gegen den getauften Juden und Leibarzt Benedicts, Hieronymus a S. Fide (Joſue von Lorca), und gegen Andreas Beltran. Dieſer Gegenpapſt, welcher ſtets ein lebhaftes Intereſſe für die Bekehrung der Juden an den Tag legte und ſich ſelbſt in Disputationen mit den Rabbinen einließ, verordnete 1415 in einer ausführlichen Bulle, unter Hinweis auf die in Aragonien eingetretenen Bekehrungen, daß die Juden jährlich dreimal die Vorträge tüchtiger chriſtlicher Prediger über den erſchienenen Meſſias, über die ſchweren Verirrungen und das harte Loos ihres Volkes anzuhören gehalten ſein ſollten. Auch das Basler Concil befahl in der 19. Sitzung (7. September 1434), an den Orten, wo zahlreiche Juden ſeien, tüchtige Prediger anzuſtellen und jene zum Beſuch der chriſtlichen Predigt zu zwingen. Der hl. Vincentius Ferrerius entwickelte wohl die größte Thätigkeit in der Judenbekehrung, da er in Spanien allein mehr als 20 000 für das Chriſtenthum gewann. Hier beſonders hatten die Juden bedeutenden Wohlſtand erworben und durch ihren Wucher viele heftige Klagen hervorgerufen. Dieß war nicht bloß die Veranlaſſung zu den Judenverfolgungen, ſondern auch zu dem regen Eifer für ihre Bekehrung, weil man ſie auf dieſe Weiſe unſchädlich machen zu können glaubte. Weniger Eifer als in Spanien wurde in Frankreich für die Bekehrung der Juden gezeigt, ja hier trat oft eine bedenkliche Vorliebe für dieſelben zu Tage. So ließ z. B. Judith, die zweite Gemahlin Ludwigs des Frommen, die Höflinge von den Juden ſegnen. Dagegen ließ Ludwig der Heilige 1240 eine Disputation zwiſchen dem Proſelyten Dunin und dem Rabbi Jechiel veranſtalten, infolge deren 24 Wagen jüdiſcher Schriften verbrannt wurden; Dunin hatte den Talmud als die Hauptquelle des Widerſtands der Juden gegen das Chriſtenthum bezeichnet. Auch Nicolaus von Lyra trat in Controverſsſchriften gegen die Juden auf. In Italien, wo ſich die Juden des meiſten Schutzes erfreuten, waren für die Bekehrung der Juden die Päpſte und verſchiedene Ordensgeiſtliche ſehr eifrig; von letzteren brauchen bloß Alberto di Trapani, Bernardino di Feltre, Johann Capiſtran, der hl. Laurentius von Brindiſi und Angelus Hieroſolymitanus genannt zu werden. In Rom ſelbſt, wo viele Juden zu allen Zeiten getauft wurden, war die Einrichtung getroffen, daß ſie wöchentlich oder wenigſtens mehrmals im Jahre in den Kirchen oder in ihren

Synagogen eine chriſtliche Predigt hören mußten; dieß wurde in ganz Europa, ſelbſt auch unter den Proteſtanten, bis in das vorige Jahrhundert herein nachgeahmt. Ein eigenes Inſtitut zur Bekehrung der Juden wurde 1549 von Paul III. gegründet und von Gregor XIII. vermehrt und erweitert. Pius V. taufte ſelbſt mehr als hundert gelehrte und reiche Juden, wobei Cardinäle und Prälaten die Pathenſtelle vertraten. Bei dem Konſtanzer Concil, das ſich auch mit der Sache der Judenbekehrung beſchäftigte, hielt der getaufte Jude Theobald, Dominicaner und Profeſſor der Theologie, 1416 eine beifällig aufgenommene Rede, und auch der hl. Karl Borromäus, der dieſe Sache auf ſeinem Mailänder Concil im J. 1565 behandelte, forderte ſeine Geiſtlichkeit zum Eifer in der Bekehrung der Juden wiederholt auf. Seit dem 16. Jahrhundert fanden dann in Italien zahlreiche Bekehrungen gerade von gelehrten und vornehmen Juden ſtatt, und dieſe wirkten mit Wort und Schrift auf ihre Brüder ein. Als auch in England viele Juden das Chriſtenthum annahmen, wollte ſie König Wilhelm der Rothe um 1100 zwingen, wieder zum Judenthum zurückzukehren; trotz aller Drohungen blieben aber die Bekehrten ſtandhaft. Kaum hundert Jahre ſpäter konnte dagegen der Prior Richard von Bermondſey ein Hoſpital für Juden, die ſich bekehren wollten, errichten, und die Dominicaner in Oxford eröffneten eine ähnliche Anſtalt of Converts, wie auch Heinrich III. in London ein eigenes Haus zur Aufnahme und Pflege von Proſelyten errichtete. Dieſes Haus war ſo beſucht, daß bald Filialanſtalten gegründet werden mußten. Während der Regierung des Königs Eduard I. wurden allein 500 Proſelyten getauft, dagegen mußte er aber auch im Jahre 1290 nicht weniger als 16500 Juden wegen Wuchers und Münzfälſchung des Landes verweiſen. In Deutſchland gab es früher keine auf die Juden gerichteten Miſſionsbeſtrebungen, wohl aber Verfolgungen und Zwangstaufen derſelben. Sie ſuchten durch die Taufe den Verfolgungen zu entgehen, welche die Kreuzzüge, die Tatareneinfälle und der ſchwarze Tod über ſie brachten. Die deutſchen Biſchöfe wie die Päpſte nahmen ſie in Schutz und hinderten ihre gänzliche Ausrottung (vgl. S. Herzberg-Fränkel in den Forſchungen zur deutſchen Geſchichte, XXIII, Göttingen 1883, 157). Die bisher geſchilderten Verhältniſſe dauerten fort bis zur franzöſiſchen Revolution, welche den Juden die Emancipation brachte. Seither haben zwar manche Bekehrungen ſtattgefunden, allein da ſich bekanntermaßen die Miſſion nicht an das jüdiſche Volk als ſolches, ſondern nur an Einzelne wenden kann, gibt es immer nur Einzelbekehrungen. Wenn die Proteſtanten zu klagen haben, daß unter denen, welche ſich zum Proteſtantismus bekehrten, immer auch ſolche ſich finden, welche den Bruch mit dem Talmud nicht aus religiöſen Motiven vollziehen, und deren Annahme des Chriſtenthums darum auch keine ernſtliche iſt, ſo hat die katholiſche Kirche dießfalls kaum eine Klage zu erheben. Bekannt ſind die Bekehrungen eines Drach, eines Dr. Libermann, der beiden Ratisbonne und Lehmann, eines Bauer u. ſ. w. (vgl. Roſenthal, Convertitenbilder III, 1). Wie Drach ſo machten auch die übrigen nach ihrer Aufnahme in die katholiſche Kirche es ſich zur Aufgabe, für die Bekehrung ihrer früheren Glaubensgenoſſen zu wirken. Die beiden Ratisbonne (ſ. d. Art.) gründeten zu dem Ende Anſtalten in Paris und Jeruſalem, welche in großer Blüte ſtehen und ſchon manche Bekehrung herbeigeführt haben. Die betreffenden Erfolge werden in der Welt weniger bemerkt, weil die männlichen wie die weiblichen Bekehrten größtentheils dem Ordensſtande ſich widmen. Die beiden Lehmann, die als Prieſter der Diöceſe Lyon ſich von Pius IX. zur Miſſion unter ihren Brüdern bevollmächtigen ließen, wandten ſich zur Zeit des vaticaniſchen Concils an den Papſt, damit er auch die Juden zum Concil einlade, und veröffentlichten zugleich eine Schrift „Die Meſſiasfrage“ (deutſch Mainz 1870). Eine Einladung erging zwar an die Juden nicht; wäre aber das Concil fortgeſetzt worden, ſo wären ſicher bei den Beſchlüſſen über die Miſſionen auch dieſe nicht übergangen worden.

Die Miſſion unter den Mohammedanern iſt ſeit deren Auftreten in der Geſchichte nie vernachläſſigt worden. Namentlich infolge der Kreuzzüge verſuchte man die Bekenner des Islam für das Chriſtenthum zu gewinnen. So wiſſen wir z. B., daß Samonas, Biſchof von Gaza in Paläſtina, der im 12. Jahrhundert lebte und von Mohammedanern getödtet wurde, ein Geſpräch beſchrieb, das er auf einer Reiſe nach Emeſa mit einem Mohammedaner über das Altarsſacrament gehalten (gedruckt als Disceptatio cum Ahmede Saraceno super veritate corporis et sanguinis Christi in Sacramento Eucharistiae, graec. et lat. ed F. Ducaeus, Par. 1624 und mehrmals). Der Venetianer Anaſtaſius, Mönch im Kloſter Michaelsberg bei Avranches (geſt. um 1085), predigte im Auftrag Gregors VII. in Spanien den Mohammedanern das Chriſtenthum, freilich ohne namhaften Erfolg. Nach Eroberung der letzten mauriſchen Stadt wurde zwar hier den Mauren die Beibehaltung ihrer Religion gewährt, aber nach einer Verſchwörung derſelben ward ihnen nur (1498) die Wahl zwiſchen Auswanderung und Bekehrung gelaſſen. Manche ließen ſich taufen, waren aber als Scheinchriſten der Kirche nur um ſo gefährlicher; übrigens waren die Bekehrungen unter ihnen im Ganzen ſeltener als unter den ſpaniſchen Juden. In den anderen Ländern, in denen die Mohammedaner die Herrſchaft hatten und noch haben, war die Miſſionsthätigkeit aus verſchiedenen Gründen bisher faſt ohne Reſultat. Wie Cardinal Lavigerie ſagt (Annalen der Glaubensverbreitung, Straßburg 1855, 190 ff.), iſt der Mohammedanismus wahrhaft ein Meiſterwerk des böſen Geiſtes. Er befriedigt gleichzeitig die höchſten Bedürfniſſe wie die niedrigſten Triebe unſerer

Natur und feſſelt ſo den Menſchen in all ſeinen Seelenkräften. Durch den vom Judaismus entlehnten Glauben an einen einzigen Gott, an die Belohnung und Beſtrafung im künftigen Leben, durch das Gebet und die religiöſe Beſchaulichkeit, die oft zur feurigſten Begeiſterung ſich ſteigert, befriedigt er das Bedürfniß unſerer Natur, ſich zu ihrem Schöpfer als der Quelle alles höhern Lebens zu erheben; durch die Frivolität ſeiner Vorſchriften dagegen, durch den freien Lauf, den er den zügelloſen Ausſchweifungen der Sinne läßt, durch das Geſetz des heiligen Krieges, der die Unterdrückung, die Plünderung, das erbarmungsloſe Morden aller Rajas, d. i. derer, welche dem Islam nicht huldigen, gutheißt, ſchlägt der Mohammedanismus ſeine Anhänger in Bande, welche menſchlicherweiſe nichts brechen kann. Soll er zerfallen, ſo kann dieß nur aus ihm ſelbſt kommen, d. h. infolge ſeiner Grundſätze, ſeines Schickſalglaubens, ſeines Sittenverderbniſſes, welche überall unheilbare Trägheit, Auflöſung und Tod erzeugen. Uebrigens zeigen die Mohammedaner überall die gleiche zähe Anhänglichkeit an ihren Glauben und die allergeringſte Uebung desſelben. Die Regierungen wachen ihrerſeits über die Erfüllung des muſelmänniſchen Geſetzes; ſie hatten ſogar bis auf die neueſte Zeit eine ſtrenge Cenſur eingerichtet, welche alle in türkiſcher oder arabiſcher Sprache geſchriebenen Werke durchzugehen und zu prüfen hatte, ob ſie nichts enthielten, was der Religion oder der Regierung zuwider ſei. Ueberdieß litten ſie niemals, daß unter ihnen Proſelyten für das Chriſtenthum gemacht wurden. Das öffentliche Predigen vor Mohammedanern war unterſagt, und kein Raja darf es wagen, mit einem Moslem öffentlich über Religion zu disputiren. Solche Verwegenheit wurde, beſonders wenn ein Chriſt die Betrügereien ihres Propheten entlarven wollte, ſogleich mit dem Tode beſtraft. Auch darf keine Controverſsſchrift öffentlich erſcheinen, ohne das Leben des Verfaſſers zu gefährden. Der Abfall vom Islam blieb mit dem Tode bedroht bis auf die neueſte Zeit. Vom Anfang dieſes Jahrhunderts an, da die Miſſionen ſich auch in den mohammedaniſchen Ländern ausdehnten, wurden beſonders vielen Renegaten, die wieder zum Chriſtenthum zurückkehrten, die Köpfe abgeſchlagen, und noch 1854 wurden in der europäiſchen Türkei zwei Moslemin wegen ihrer Bekehrung zum Chriſtenthum hingerichtet. Erſt ſeit 1854 wird ſtatt der Todesſtrafe die Verbannung verhängt. Endlich bedienen ſich die Mohammedaner ſelbſt aller Mittel, um neue Anhänger für ihre Religion zu gewinnen. Der Miſſionar Eugen Boré erzählt, wie ſehr der Geiſt des Proſelytenthums unter den Moslemin noch in den vierziger Jahren lebendig war. „Man darf nur die kurze Formel ‚Allah iſt Allah und Mohammed ſein Prophet‘, oder das noch weit kürzere Ullurum, d. i. ‚Ich bin's‘, ausſprechen, ſo hat man, falls zwei Moslemin als Zeugen dieſes Glaubensbekenntniſſes vorhanden ſind, die Wahl zwiſchen dem Islam und dem Tod. Oft legt man noch abſichtlich den einfältigen Rajas Fallſtricke ... Selten trifft man einen auch nur etwas eifrigen Türken, der nicht die unter ihm ſtehenden Leute zu bekehren ſuchte, und zwar vielfach durch Drohung und Gewalt. Dergleichen Schlachtopfer fanden wir im Innern der Türkei und in Perſien, kurz überall, wo nicht die Gegenwart europäiſcher Agenten die Frechheit der Tyrannen zügelt. Die meiſten Renegaten waren Griechen und Armenier, die man ſchon als Kinder ihren Familien entriſſen und in's Innere der Provinzen gebracht hat, wo ſie als Schreiber, Aufſeher oder Schatzmeiſter verwendet werden ... Man darf beinahe annehmen, daß der Islam an manchen Orten aus Erſchöpfung verſchwunden wäre, wenn nicht die Lücken, welche der Krieg, die Peſt und die noch verheerendere Vielweiberei in die Bevölkerung riß, durch ſolche geſetzwidrige Werbungen unaufhörlich wieder ausgefüllt worden wären“ (Annalen der Verbr. des Glaubens, Einſiedeln 1845, 90 f.). Dieſer Proſelytismus iſt bei den Mohammedanern auch heute noch nicht ausgeſtorben, denn ähnlich treiben ſie es in dem unglücklichen Afrika, wo ſie neueſtens auch durch ihre Fakirs und Schulbrüder Propaganda machen. Dieſe unterrichten namentlich Kinder eifrig und ſuchen mit noch mehr Eifer für ihre Religion Anhänger zu gewinnen (Annalen u. ſ. w., Straßburg 1873, 414). Nach dem bisher Angeführten ſind wir wohl berechtigt, zu ſagen: Ueberall, wo der Mohammedanismus noch Herr iſt, bleibt die chriſtliche Miſſion ohnmächtig; jegliche Bekehrung ſcheint unmöglich, oder wenn je eine ſolche ſtattfindet, ſo werden die einzelnen Neubekehrten zur Flucht gezwungen, oder es werden Unglücksfälle herbeigeführt. Das Apoſtolat muß ſich hier auf die Obſorge für diejenigen Katholiken beſchränken, welche ſich darein fügen, inmitten aller Gefahren unter dem Joche der Mohammedaner zu leben. Das iſt die Geſchichte der Miſſionen Syriens, Kleinaſiens, der Türkei, wie ehemals auch der Donauprovinzen; das war bisher auch diejenige der mohammedaniſchen Fürſtenthümer Afrika's. Erſt ſeit letztere unter die Herrſchaft der Chriſten kamen, eröffnet ſich für ſie eine neue Zukunft. Uebrigens hat auch in den erſtgenannten Ländern und Provinzen der durch die Secten und Bruderſchaften früher unterhaltene Fanatismus ziemlich nachgelaſſen. Die Vorſchriften des Korans werden vielfach offen verletzt, die Wallfahrten nehmen ab, die Marabuts beklagen ſich, daß man nicht mehr auf ſie höre. Der Niedergang des Islam iſt eine Folge des vorwiegenden Einfluſſes der europäiſchen Großmächte, der, von Conſtantinopel ausgehend, ſich bis an die Küſten des rothen Meeres und weiter erſtreckt. Man kann ſagen, daß ſeit Juli 1878, d. i. ſeit dem Congreß in Berlin, die Macht des Islam, die im Khalifat zu Conſtantinopel verkörpert iſt, unter der Vormundſchaft der chriſtlichen Großmächte ſteht. Der politiſchen Action hat ſich der ſociale und religiöſe Einfluß der Chriſten bei-

geſellt. Die Miſſionare begrüßen überall die Anweſenheit der chriſtlichen Colonialmächte mit wahrer Genugthuung, da ſie der Ausbreitung des Chriſtenthums großen Vorſchub leiſtet; ohne ihren Schutz wäre oft der bloße Aufenthalt in manchen Gegenden nicht ohne Gefahr. Ermuthigend für die Miſſionare iſt auch die Wahrnehmung, daß die Moslemin allmälig zur Einſicht gelangen, die Chriſten ſeien nicht Hunde, als welche ſie ihnen immer vorkamen, ſondern Menſchen, welche ihnen aufrichtig und aus reiner Liebe Gutes thun wollen. Die chriſtliche Liebe und das Beiſpiel allein iſt es auch, durch welche die Mohammedaner zu gewinnen ſind. Seit neuerer Zeit haben ſie beides auch ſtets vor Augen, indem die Miſſionare und die ſie unterſtützenden Ordensſchweſtern die Schwachen und Kranken pflegen, die man ihnen anvertraut, die Armen unterſtützen und die Kinder unterrichten. In Kleinaſien, Syrien und Perſien ſind freilich noch wenige derartige Anſtalten, dagegen ſchon mehrere in Conſtantinopel, Algier, Tripolis und Aegypten; hier werden beſonders in den Miſſionsſchulen neben den chriſtlichen auch viele jüdiſche und mohammedaniſche Kinder unterrichtet. Was die Miſſion auf dieſe Weiſe erreicht, ſind allerdings nicht, wie es einige wünſchen, unkluge und eilige Bekehrungen, welche nur Vorbereitung zum Wiederabfall wären; es iſt ein dauerhaftes Gute, eine entfernte Vorbereitung ohne Erſchütterung und ohne Gefahren, zur allmäligen Umwandlung der mohammedaniſchen Welt. Der Same wird einſtweilen ausgeſtreut, das Wachsthum ſollen Andere beſorgen; vor Allem iſt es die Sorge Gottes, an dem von ihm beſtimmten Tage ſein Werk auch in dieſen Seelen zu vollenden. (Wichtigſte Literatur der äußern Miſſion der katholiſchen Kirche: Thomas a Jesu O. Carm., Thesaurus sapientiae divinae in gentium omnium salute procuranda, Antv. 1613; C. Hazart S. J., Kerckelyke hist. van de gheheele wereldt, 4 voll., Antw. 1667—1671; deutſch: Kirchen-Geſchichte, d. i. Cathol. Chriſtenthum durch die gantze Welt ausgebreitet, Thl. 1. 2. 3, Abth. 1. 2, davon der 1. Theil in 3. Aufl., Wien und München 1727, 1725 und 1701; J. Stöcklein S. J., Der neue Welt-Bott mit allerhand Nachrichten deren Miſſionarien S. J. u. ſ. w., Augspurg und Grätz 1726 ff. (Stöcklein ſtarb nach Herausgabe des 24. Theils; die PP. Meyer, Probſt und Keller ſetzten das Werk fort bis zum 38. Theil); Henrion, Allgem. Geſch. der kath. Miſſionen bis auf die neueſte Zeit, aus dem Franzöſiſchen, 4 Bde., Schaffhauſen 1845—1852; Dr. P. Wittmann, Die Herrlichkeit der Kirche in ihren Miſſionen ſeit der Glaubensſpaltung, Augsburg 1845; Derſelbe, Allgem. Geſch. der kath. Miſſionen vom 13. Jahrhundert an, 2 Bde., ebd. 1846—1847; E. Michelis, Die Völker der Südſee und die Geſch. der proteſtant. und kathol. Miſſionen unter denſelben, Münſter 1847; Dr. H. Hahn, Geſch. der kathol. Miſſionen, Köln 1857—1865, 5 Bde.; T. W. M. Marſhall, Die chriſtl. Miſſ., ihre Sendboten, ihre Methode und ihre Erfolge, deutſch Mainz 1863, 3 Bde.; Ch. H. Kaltar, Den kathol. Miſſions-Hiſtorie, Kopenhagen 1862, deutſch: Geſchichte der römiſch-katholiſchen Miſſion, Erlangen 1867; Djunkovsky, Dictionn. des Missions cathol., 2 vols., Paris 1864; Annales des Missions Franciscaines, ſeit 1860 in doppelter Ausgabe, italieniſch und belgiſch [Löwen]; Missions Dominicaines dans l'extrême Orient, 2 vols., Paris 1865; P. Rocco da Cesinale, Storia della Missione dei Cappuccini, Rom. 1867 sgg., bis jetzt 6 Bde.; Missiones cathol. cura S. Congr. de Propag. Fide descriptae, erſcheinen jährlich ſeit 1886. Wahre Quellenwerke ſind auch, wie die früheren Lettres édifiantes et curieuses, escrites des Miss. étrangères, welche in verſchiedenen Ausgaben, zuletzt in Paris 1843, erſchienen und in das Italieniſche, Spaniſche u. ſ. w. überſetzt wurden, beſonders die Annales de la propag. de la foi, die ſeit 1822 jährlich in 6 Heften zu Lyon herausgegeben und überdieß in vier deutſchen [neueſtens auch in Salzburg für Oeſterreich-Ungarn] und je einer engliſchen, ſpaniſchen, portugieſiſchen, bretagniſchen, baskiſchen, polniſchen, flamändiſchen und holländiſchen Ueberſetzung in 265 700 Exemplaren verbreitet werden; dasſelbe gilt von den ſeit 1868 daran ſich anſchließenden Les Missions catholiques. Bulletin hebdomadaire illustré de l'Oeuvre de la propag. de la foi, deutſch u. d. T. Die katholiſchen Miſſionen. Illuſtr. Monatſchrift. Freiburg im Br., ſeit 1873. Von den verſchiedenen kleineren Miſſionsblättern erwähnen wir nur „Das heilige Land", als das Hauptquellenwerk für die Miſſionen des Morgenlandes, ſeit 1857 in jährlich 6 Heften zu Köln erſcheinend. An Miſſionsatlanten ſind zu nennen: G. Petri, L'Orbe catt. ossia atlante geogr.-stor.-eccl., 3 voll., Rom. 1858, mit 133 Karten, und P. O. Werner S. J., Kathol. Miſſ.-Atlas, Freib. 1885, 19 Karten, und franzöſ. Ausgabe v. Valérien Groffier, ebd. 1886, ſowie O. Werners Kathol. Kirchenatlas, ebd. 1888, und deſſen Orbis terrarum catholicus, ebd. 1890.) [Neher.]

2. Miſſionsanſtalten und Genoſſenſchaften, deren Mitglieder in den katholiſchen Miſſionen thätig ſind, nebſt Angabe der dießbezüglichen Bezirke. α. Miſſionsinſtitute von Weltprieſtern (Collegia saecularia): 1) Die Propaganda in Rom (Collegium Urbanum), gegründet von Urban VIII. 1627 durch die Bulle Immortalis. Es werden Zöglinge aller Weltgegenden in dasſelbe aufgenommen, beſonders aus denjenigen Ländern, welche in Rom keine Anſtalten für dieſen Zweck beſitzen. Die ausgeſchulten Alumnen werden dann als Glaubensboten in ihre Heimat oder nach Bedürfniß auch in andere Länder entſendet. Ihre Anzahl beläuft ſich (1891) auf 138. 2) Das päpſtliche Seminar der Apoſtel Petrus und Paulus in Rom für auswärtige Miſſionen. Gründer dieſes Seminars iſt der römiſche Prieſter

Natur und fesselt so den Menschen in all seinen
Seelenkräften. Durch den vom Judaismus ent-
lehnten Glauben an einen einzigen Gott, an die
Belohnung und Bestrafung im künftigen Leben
durch das Gebet und die religiöse Beschaulichke
die oft zur feurigsten Begeisterung sich steigert,
friedigt er das Bedürfniß unserer Natur, sic
ihrem Schöpfer als der Quelle alles höhern L
zu erheben; durch die Frivolität seiner Vors
dagegen, durch den freien Lauf, den er de
losen Ausschweifungen der Sinne läßt,
Gesetz des heiligen Krieges, der die Unt
die Plünderung, das erbarmungsl
aller Rajas, d. i. derer, welche dem
huldigen, gutheißt, schlägt der Moho
seine Anhänger in Bande, welche r
nichts brechen kann. Soll er z
dieß nur aus ihm selbst kommer
ner Grundsätze, seines Schick
Sittenverderbnisses, welche üb
heit, Auflösung und Tod erz
gen die Mohammedaner ü
Anhänglichkeit an ihren G
geringste Uebung desse
wachen ihrerseits über
männischen Gesetzes;
die neueste Zeit eine
welche alle in türkis
geschriebenen Werke
hatte, ob sie nich
oder der Regieru
sie niemals, daß
Christenthum
Predigen vor
und kein Raj
öffentlich üb
Verwegenhe
die Betrüg
sogleich w
Controve
Leben d
vom Is
die neu
an, d
dänis
vieler
zurü
185
Mr
th
T
bi
u

[illegible] Seminar [illegible] Apostolate [illegible] für auswärtige [illegible] IX. 1859 errichtete [illegible] in Amerika [illegible] die Reinheit [illegible] Durch das apostolische [illegible] 25. October 1884 [illegible] als ein Pontificium erklärt. [illegible] gegenwärtig 65, befinden die philo- [illegible] Vorlesungen in der [illegible] Die fähigsten derselben dürfen, da [illegible] gemacht haben, mit Erlaubniß ihrer [illegible] Absolvirung der gewöhnlichen [illegible] länger in Rom verweilen, um sich, [illegible] im canonischen Recht, theoretisch und praktisch weiter auszubilden. 7) Das Collegium von Canada in Rom, eine Schöpfung Papst Leo's XIII. Es wurde am 11. November 1888 eröffnet. Sein Zweck ist, Priestern oder Clerikern aus den „vereinigten canadischen Provinzen“ eine höhere Bildung zu verschaffen. Die 21 Zöglinge besuchen die Vorlesungen in der Propaganda. 8) Das Lyoner Collegium für afrikanische Missionen, gegründet zu Lyon im J. 1856 von Msgr. Melchior Joseph de Marion Brésillac, Titularbischof von Prusa. Das Seminar versorgt gegenwärtig ein Vicariat (die Beninküste) und vier apostolische Präfecturen: die der Goldküste, die am obern Niger, die von Dahomé und die ad ostia Nili. Zu diesem Seminar gehören drei „apostolische Schulen“, wovon sich eine zu Cork in Irland, zwei in Frankreich befinden. Im Lyoner Seminar werden die Alumnen in den philosophischen und theologischen Fächern, sowie in denjenigen Sprachen unterrichtet, deren Kenntniß für die genannten Missionsgebiete nöthig ist. Die Zahl der Zöglinge beträgt dermalen 72. 9) Das Mailänder Seminar für auswärtige Missionen. Dieses wurde im J. 1850 auf den Wunsch Pius' IX. von den insubrischen Bischöfen gegründet. Der eifrigste Beförderer und größte Wohlthäter war Angelus Ramazzotti, damaliger Bischof von Pavia und späterer Patriarch von Venedig. Die ersten Zöglinge wohnten in der Stadt Saronno, aber schon im J. 1851 siedelten sie nach Mailand über. Als Alumnen werden junge

[illegible] dem Priester- [illegible] und in den kirch- [illegible] in der englischen und [illegible] unterrichtet. Als Missions- [illegible] gebildeten Missionaren ange- [illegible] Hyderabad und Kishnagore [illegible] Bengalen) und die Vicariate Ost- [illegible] Süd-Honan und Hongkong. Zur [illegible] sich 58 Missionare in den genannten [illegible] im Seminar selbst bereiten sich 15 Alumnen [illegible] Apostolate vor. 10) Das Pariser Seminar für auswärtige Missionen, gegründet 1663. Sein Zweck ist die Verbreitung des Evangeliums unter den Heiden. Gegenwärtig wirken 871 Missionare aus diesem Seminar, unter ihnen 28 Bischöfe, in folgenden apostolischen Vicariaten: Nord-, Mittel- und Süd-Japan, Korea, Tibet, Mandschurei, Ost-, West- und Süd-Setschuen; Yunan, Kueitschou, Kuangsi, Kuangtong, Süd- und West-Tongking; Süd-, West- und Nord-Cochinchina, Cambodja, Siam, Malacca, Nord- und Süd-Birma, Pondichery, Mysore und Coimbatur. Das Seminar zählt seit seinem Bestande bereits 77 Martyrer. Die Alumnen, gegenwärtig 259, studiren in demselben Philosophie, Dogmatik, Moral, Kirchenrecht und Liturgik. 11) Das Seminar zu Verona, zur Christianisirung Central-Afrika's von Msgr. Daniel Comboni 1867 gegründet, existirt noch, obwohl sich der gegenwärtige apostolische Vicar, Bischof Sogáro, nach der Eroberung des Sudân durch die Mahdisten (1883) mit seinen Missionaren und zahlreichen Zöglingen nach Aegypten herabziehen mußte, wo das Apostolat in Kairo, Heluan, Gezira und Suakin fortgesetzt wird. Im Institut zu Verona befindet sich ein Dutzend Zöglinge. 12) Das päpstliche Collegium für Albanien. Da die albanischen Diöcesen keine Priesterseminarien besaßen, ging Msgr. Johannes Topich, Bischof von Scodra, 1858 daran, ein solches für ganz Albanien in seiner Residenzstadt zu errichten und es den Jesuiten zu übergeben. Die österreichische Regierung bestritt die Kosten. Das Gebäude war der Vollendung nahe, als es von den Mohammedanern zerstört wurde; jedoch erstand bald ein neues, da Oesterreich wieder die Mittel beschaffte. Die Zöglinge, jetzt 27, werden ebenfalls auf Oesterreichs Kosten erhalten. 13) Das amerikanische Collegium der unbefleckten Empfängniß zu Löwen, gegründet im J. 1857 von dem hochw. Herrn Peter Kindekens, ehemaligem Missionar und Generalvicar des Bischofs von Detroit in Nordamerika. Die Zöglinge, Deutsche, Belgier und Holländer, müssen bei ihrem Eintritt die philosophischen Studien schon vollendet haben und bilden sich dann während dreier Jahre als Missionare für die Vereinigten Staaten Nordamerika's aus. In diesen befinden sich gegenwärtig 418 Missionare, unter ihnen 10 Bischöfe; im Collegium selbst sind 63 Alumnen. 14) Das englische Collegium zu Lissabon, gestiftet 1622 von dem portugiesischen Edelmann Peter de Coutinho

ſelben gründ-
r Prieſterweihe
ten ſollen. Das
zählt gegenwärtig
liſche Collegium zu
Albani, Angliae
im J. 1589 von dem
mit Unterſtützung König
lben Zwecke, wie das in
nd den Vätern der Geſell-
ut wurde. Nach deren Vertrei-
7 traten Weltprieſter an ihre
ig ernennt den Rector. Die Zahl
dermalen 32. 16) Das Collegium
le in Genua, gegründet im J. 1855
grafen Anton Brignole-Sale und ſeiner
Artemiſia Negroni. Pius IX. beſtätigte
tung und übergab die Leitung des Inſti-
oen „Miſſions-Prieſtern". Die Alumnen,
eit 19 für auswärtige Miſſionen, werden nach
ollendung ihrer Studien von der Propaganda
ausgeſendet. Außer dieſen werden noch 8 Zöglinge
für die Diöceſen Liguriens in dieſem Inſtitute aus-
gebildet. 17) Das iriſche Collegium in Paris ſtammt
aus dem 16. Jahrhundert; es ward geſtiftet, wäh-
rend in England die Verfolgung wüthete. Die aus-
gebildeten Zöglinge kehren als Prieſter in ihr Vater-
land zurück; gegenwärtig ſind 80 im Collegium.
18) Das General-Collegium von Pulo-Pinang,
errichtet um das Jahr 1666 von der Societas
Parisiensis pro Missionibus exteris zu Ajuthia,
der Hauptſtadt von Siam. Als dieſe im J. 1767
zerſtört wurde, ließen ſich die apoſtoliſchen Vicare
ſammt dem Collegium in Hon-Dât (Cambodja),
zwei Jahre darauf in Virampatnam bei Pondichery
und zuletzt (1807) auf der Inſel Pulo-Pinang
nieder. Dieſe war 1786 von den Engländern
beſetzt worden. Das Collegium blühte auf und
beſteht noch; es zählt gegenwärtig 90 Alum-
nen und beſorgt folgende Miſſionsbezirke: Korea,
Kuangtong, Kuangſi, Süd-Tongking, Oſt-Co-
chinchina, die Halbinſel Malacca, Süd-, Oſt- und
Nord-Birma. 19) Das Collegium der heiligen
Familie in Neapel, gewöhnlich das chineſiſche ge-
nannt. Sein Gründer iſt der ehrwürdige Diener
Gottes Matthäus Ripa. Papſt Benedict XIII.
beſtätigte es durch Breve vom 4. Auguſt 1725,
Clemens XII. am 7. April 1732 — zu dem Zwecke,
daß darin junge Chineſen zu Miſſionaren in ihrem
Vaterlande gebildet würden. Gegenwärtig befinden
ſich 8 Zöglinge im Collegium. 20) Das ſchottiſche
Collegium in Valladolid wurde 1627 von dem
ſchottiſchen Edelmann Wilhelm Semple und ſeiner
ſpaniſchen Gemahlin Maria de Ledesma in Madrid
gegründet und den Jeſuiten übergeben. Nach Ver-
treibung derſelben traten ſchottiſche Weltprieſter an
deren Stelle und ſiedelten 1771 nach Valladolid
über. Die Zöglinge, dermalen 27, kehren nach Abſol-
virung der philoſophiſchen und theologiſchen Stu-
dien als Prieſter in ihr ſchottiſches Vaterland zurück.
21) Das St.-Joſephs-Collegium vom heiligen
Herzen für auswärtige Miſſionen zu Mill-Hill bei
London. Gründer dieſes Collegiums iſt Mſgr.
Herbert Vaughan, damals (1866) Biſchof von
Salford in England, jetzt Erzbiſchof von Weſt-
minſter. Es werden in dasſelbe Zöglinge aus
allen Nationen aufgenommen und zu Miſſionaren
ausgebildet, und zwar a. für einige Miſſionen
der Neger in den Vereinigten Staaten von Nord-
amerika; b. für die Maori-Miſſion im ſüdlichen
Theile Aucklands in Neu-Seeland; c. für die Miſ-
ſion Madras in Oſtindien; d. für die apoſtoliſche
Präfectur Kafiriſtan-Kaſhmir; e. für die apoſto-
liſche Präfectur Labuan auf Borneo (Maleſien).
Zu dieſem Collegium gehört auch das von Freſh-
field bei Liverpool (Collegium S. Petri). In Mill-
Hill erhalten die Zöglinge Unterricht in den philo-
ſophiſchen (durch 2 Jahre) und theologiſchen Fächern
(durch 4 Jahre); in Freſhfield widmen ſich die jün-
geren Alumnen 4 Jahre lang den niederen Studien.
Die Zahl der Zöglinge im erſtern Collegium be-
trägt 22, im letztern 37. 22) Das St.-Joſephs-
Seminar und das Collegium Epiphaniae Do-
mini — beide für die Negermiſſion in Nordamerika
— ſind ebenfalls von Mſgr. Herbert Vaughan zu
Baltimore in's Leben gerufen worden. Im erſtern
werden dieſelben Studien wie in Mill-Hill be-
trieben, im letztern die literae humaniores gelehrt.
Anzahl der Alumnen 8 und 50. — Eine Filiale
errichtete Mſgr. Vaughan im J. 1890 zu Rooſen-
daal in Holland und eine zweite im J. 1891 zu
Brixen in Tirol; die Zahl der Zöglinge iſt 7 und 9.
23) Das Seminarium zu Steyl in Holland für
auswärtige Miſſionen (Miſſionsgenoſſenſchaft vom
göttlichen Wort), gegründet 1875 von dem hoch-
würdigen Herrn Arnold Janſen. Die Studien
dauern 12 Jahre, von denen 5 den Gymnaſial-,
2 den philoſophiſchen und 5 den theologiſchen Dis-
ciplinen gewidmet ſind. Dieſem Seminar iſt das
apoſtoliſche Vicariat Süd-Schantung in China als
Miſſionsgebiet angewieſen; der erſte apoſtoliſche
Vicar daſelbſt iſt Johann Baptiſt Anzer, ſeit 4. Ja-
nuar 1886 Titularbiſchof von Telepte. Das Se-
minar zählt drei Collegien, nämlich: a. das in
Steyl (S. Michaelis Arch.) mit 225 Alumnen;
b. das von Maria-Enzersdorf bei Wien ſeit 1889
(S. Gabrielis Arch.) mit 90 Zöglingen; c. das
in Rom (S. Raphaelis Arch.) mit 8 Miſſions-
candidaten ſeit 1888. Die Zahl der aus dieſen
Anſtalten hervorgegangenen Prieſter iſt dermalen
60, von denen 24 in Steyl, 9 in M.-Enzersdorf,
4 in Rom, 21 (mit Einſchluß des apoſtoliſchen
Vicars) in China thätig ſind; durch letztere wur-
den von 1882 bis 1891 über 25 000 Heiden-
kinder in Todesgefahr getauft. Zwei Prieſter aus
Steyl ſind in Argentinien (Südamerika).

β. Miſſionsinſtitute von Regularen (Collegia Regularium). 1. Das Collegium des hl. Fidelis O. Capuc. in Rom, gegründet 1841 für Zöglinge aus allen Nationen, die ſich den aus-
wärtigen Miſſionen widmen wollen. Durch die Aufhebung ſo vieler Klöſter und ganzer Provinzen

Peter Avanzini. Papſt Pius IX., der es freigebigſt unterſtützte, beſtätigte dasſelbe durch Breve vom 21. Juni 1874. Die Zöglinge beſuchen die Propaganda; nur die chineſiſche Sprache wird in ihrem Seminar gelehrt. Als Wirkungskreis iſt den hier auszubildenden Miſſionaren das apoſtoliſche Vicariat Mittel-Schenſi angewieſen. Im Seminar leben jetzt 9 Alumnen, in der Miſſion 18 Prieſter. 3) Das engliſche Collegium in Rom. Die Zöglinge, gegenwärtig 26 an der Zahl, ſtudiren Philoſophie und Theologie an der gregorianiſchen Univerſität (vgl. d. Art. III, 633 f.). 4) Das ſchottiſche Collegium (ebd. 635). Die Zöglinge, dermalen 19, betreiben philoſophiſche und theologiſche, beſonders kirchenrechtliche Studien an der obengenannten Univerſität. 5) Das iriſche Collegium (ebd. 635). Die Alumnen, derzeit 36, beſuchen die Vorleſungen an der Propaganda. 6) Das für die Vereinigten Staaten Nordamerika's von Pius IX. 1859 errichtete Collegium. Der Zweck war und iſt, in Amerika den einheimiſchen Clerus zu heben und die Reinheit des Glaubens zu fördern. Durch das apoſtoliſche Schreiben Ubi primum vom 25. October 1884 wurde das Collegium als ein Pontificium erklärt. Die Zöglinge, gegenwärtig 65, beſuchen die philoſophiſchen und theologiſchen Vorleſungen in der Propaganda. Die fähigſten derſelben dürfen, da ſich die Mittel gemehrt haben, mit Erlaubniß ihrer Ordinarien, nach Abſolvirung der gewöhnlichen Studien noch länger in Rom verweilen, um ſich, namentlich im canoniſchen Recht, theoretiſch und praktiſch weiter auszubilden. 7) Das Collegium von Canada in Rom, eine Schöpfung Papſt Leo's XIII. Es wurde am 11. November 1888 eröffnet. Sein Zweck iſt, Prieſtern oder Clerikern aus den „vereinigten canadiſchen Provinzen" eine höhere Bildung zu verſchaffen. Die 21 Zöglinge beſuchen die Vorleſungen in der Propaganda. 8) Das Lyoner Collegium für afrikaniſche Miſſionen, gegründet zu Lyon im J. 1856 von Mſgr. Melchior Joſeph de Marion Brésillac, Titularbiſchof von Pruſa. Das Seminar verſorgt gegenwärtig ein Vicariat (die Beninküſte) und vier apoſtoliſche Präfecturen: die der Goldküſte, die am obern Niger, die von Dahomé und die ad ostia Nili. Zu dieſem Seminar gehören drei „apoſtoliſche Schulen", wovon ſich eine zu Cork in Irland, zwei in Frankreich befinden. Im Lyoner Seminar werden die Alumnen in den philoſophiſchen und theologiſchen Fächern, ſowie in denjenigen Sprachen unterrichtet, deren Kenntniß für die genannten Miſſionsgebiete nöthig iſt. Die Zahl der Zöglinge beträgt dermalen 72. 9) Das Mailänder Seminar für auswärtige Miſſionen. Dieſes wurde im J. 1850 auf den Wunſch Pius' IX. von den inſubriſchen Biſchöfen gegründet. Der eifrigſte Beförderer und größte Wohlthäter war Angelus Ramazzotti, damaliger Biſchof von Pavia und ſpäterer Patriarch von Venedig. Die erſten Zöglinge wohnten in der Stadt Saronno, aber ſchon im J. 1851 ſiedelten ſie nach Mailand über. Als Alumnen werden junge Prieſter oder auch Cleriker, welche
thume naheſtehen, aufgenommen un
lichen Wiſſenſchaften, ſowie in der
der chineſiſchen Sprache unterrichtet.
gebiet ſind den hier gebildeten Miſſ
wieſen: die Diöceſen Hyderabad u
(früher Central-Bengalen) und die
Birma, Nord- und Süd-Honan und
Zeit befinden ſich 58 Miſſionare in
Gebieten; im Seminar ſelbſt bereiten
nen zu dieſem Apoſtolate vor. 10) D
minar für auswärtige Miſſionen, ge
Sein Zweck iſt die Verbreitung des
unter den Heiden. Gegenwärtig wirk
nare aus dieſem Seminar, unter ihne
in folgenden apoſtoliſchen Vicariaten
tel- und Süd-Japan, Korea, Tibet,
Oſt-, Weſt- und Süd-Setſchuen;
tſcheu, Kuangſi, Kuangtong, Sü
Tongking; Süd-, Weſt- und Nor
Cambodja, Siam, Malacca, Nor
Birma, Pondichery, Myſore un
Das Seminar zählt ſeit ſeinem B
77 Martyrer. Die Alumnen, gege
ſtudiren in demſelben Philoſophi
Moral, Kirchenrecht und Liturgik.
minar zu Verona, zur Chriſtianiſi
Afrika's von Mſgr. Daniel Comb
gründet, exiſtirt noch, obwohl ſi
wärtige apoſtoliſche Vicar, Biſchof
der Eroberung des Sudân durch
(1883) mit ſeinen Miſſionaren u
Zöglingen nach Aegypten herabzieh
das Apoſtolat in Kairo, Heluan,
Suakin fortgeſetzt wird. Im Inſti
befindet ſich ein Dutzend Zöglinge. 1
liche Collegium für Albanien. Da
Diöceſen keine Prieſterſeminarien
Mſgr. Johannes Topich, Biſchof
1858 daran, ein ſolches für ganz
ſeiner Reſidenzſtadt zu errichten und
zu übergeben. Die öſterreichiſche Re
die Koſten. Das Gebäude war de
nahe, als es von den Mohammed
wurde; jedoch erſtand bald ein neu
reich wieder die Mittel beſchaffte.
jetzt 27, werden ebenfalls auf Oeſt
erhalten. 13) Das amerikaniſche
unbefleckten Empfängniß zu Löwen,
J. 1857 von dem hochw. Herrn P
ehemaligem Miſſionar und Genera
ſchofs von Detroit in Nordamerika.
Deutſche, Belgier und Holländer, m
Eintritt die philoſophiſchen Studien
haben und bilden ſich dann währen
als Miſſionare für die Vereinigten
amerika's aus. In dieſen befinden ſi
418 Miſſionare, unter ihnen 10
Collegium ſelbſt ſind 63 Alumnen.
liſche Collegium zu Liſſabon, geſtif
dem portugieſiſchen Edelmann Pet

des Ordens in Italien und anderwärts war dieſer genöthigt, in den Miſſionen ſelbſt Inſtitute zu errichten. Es beſtehen deren bereits zwei: a. Das apoſtoliſche Inſtitut des Orients, ſeit 1883, zählt 4 Ordenshäuſer, in Philippopel ein ſeraphiſches Seminar mit 53 Seminariſten; in San Stefano bei Conſtantinopel eines mit einem Noviciat; in Sofia (Bulgarien) eines mit einem theologiſchen Studium; in Budjà bei Smyrna eines mit philoſophiſchem und theologiſchem Studiat. b. In Muß-voré (Oſtindien), Erzbisthum Agra, exiſtirt ein Noviciat mit 11 Zöglingen; deßgleichen iſt in der Diöceſe Allahabad der weite Diſtrict von Bettiah im J. 1889 der nordtiroliſchen Kapuziner-Ordensprovinz übergeben worden; es wirken dort bereits 10 Miſſionare, und ſeit 1892 iſt die Provinz zur apoſtoliſchen Präfectur erhoben. In allen Miſſionen dieſes Ordens ſind gegenwärtig 409 Miſſionare (293 Prieſter und 116 Laienbrüder) thätig, und zwar in allen fünf Welttheilen. Im J. 1886 hatte der Orden 6 apoſtoliſche Vicariate und 14 apoſtoliſche Präfecturen als Miſſionsgebiet. — 2. Das Collegium S. Iſidori der iriſchen Franciscaner in Rom, gegründet von P. Lucas Wadding O. S. Fr. 1625, beſtätigt von Urban VIII. am 13. November 1625. Die Zöglinge ſollen in ihrem Vaterlande und in der nächſten Umgebung ihr Apoſtolat üben. Jetzt zählt die Anſtalt 12 Zöglinge. — 3. Das Collegium der Auguſtiner aus Irland in Rom. Papſt Alexander VII. hat den aus der Heimat vertriebenen Irländern im J. 1650 eine Zufluchtsſtätte in Rom gewährt. Eben wurde für die Anſtalt bei den „Salluſtianiſchen Gärten" ein neues Haus erbaut. Das Collegium erzieht Miſſionare für Irland, England und Auſtralien. Die Zahl der Alumnen iſt jetzt 12; ſie betreiben philoſophiſche und theologiſche Studien. — 4. Das Collegium von Scheutveld bei Brüſſel für die Alumnen der Congregatio a Corde Immaculato B. M. V. Dieſe Congregation wurde im J. 1863 von dem hochwürdigen Herrn Theophilus Verbieſt in's Leben gerufen. Der Hauptzweck iſt die Bekehrung der Ungläubigen, beſonders der Chineſen. Durch Decret vom 1. September 1864 wurde dieſen Miſſionaren die Mongolei — ſeit 1878 in drei apoſtoliſche Vicariate getheilt — und ſeit 1888 das apoſtoliſche Vicariat des belgiſchen Congo in Afrika, und neueſtens die Miſſion von J-li (Ce-li) in China übertragen. Gegenwärtig befinden ſich in dieſen Miſſionen 82 Prieſter und 68 Alumnen der Congregation.

γ. Für die Miſſionen im Gebiete der orientaliſchen Riten gibt es in Rom zwei Collegien; das erſtere, Collegium Graecorum et Ruthenorum, von Gregor XIII. gegründet, mußte 1798 wegen politiſcher Verhältniſſe geſchloſſen werden, wurde aber 1845 wieder eröffnet. Nachdem Pius IX. die Hierarchie der Rumänen in Siebenbürgen wieder hergeſtellt hatte, beſtimmte er, daß in dieſem Collegium auch 4 rumäniſche Cleriker erzogen würden. Gegenwärtig exiſtiren zwei Alumnate für Cleriker des griechiſch-bulgariſchen Ritus. Die Alumnen, dermalen 23, beſuchen die Vorleſungen in der Propaganda. — Das zweite, Collegium Leonianum pro Armenis, errichtete Leo XIII. durch das Breve vom 1. März 1883 Benigna hominum parens. Das Collegium zählt gegenwärtig 22 Alumnen, welche ebenfalls in der Propaganda unterrichtet werden.

Außer den Zöglingen, welche aus dieſen genannten Inſtituten als Glaubensboten hervorgehen, gibt es auch zahlreiche Miſſionare, welche verſchiedenen Orden oder anderen religiöſen Genoſſenſchaften angehören. Wir wollen die wichtigeren derſelben und ihre Miſſionsgebiete hier anführen. 1. Die Benedictus-Miſſions-Genoſſenſchaft zu St. Ottilien in Oberbayern, gegründet von P. Andreas Amrhein O. S. B. Im J. 1887 wurde ihr die neugegründete apoſtoliſche Präfectur Süd-Sanſibar übergeben. Ihre erſte Miſſionsſtation Pugu wurde von den aufſtändiſchen Arabern zerſtört; zwei Brüder und eine Miſſionsſchweſter erlitten dabei den Martertod. Die neue Miſſionsſtation befindet ſich (1890) in der wichtigen Hafenſtadt Dar-es-Salaam und zählt zwei Miſſionsklöſter. 2. Die algeriſche Miſſionsgeſellſchaft (die ſog. Weißen Väter) des Cardinals Lavigerie, im J. 1868 von dieſem zuerſt für Algier gegründet, verbreitete ſich über das Kabylenland und die Wüſte Sahara (apoſtoliſche Präfectur der Sahara und des franzöſiſchen Sudân) und wurde dann im J. 1878 von Papſt Leo XIII. nach Inner-Afrika entſendet. Dort beſitzt ſie a. das apoſtoliſche Provicariat des obern Congo; b. das apoſtoliſche Vicariat des Victoria-Nyanſa (Königreich Uganda); c. das apoſtoliſche Vicariat Tanganjika; d. das apoſtoliſche Vicariat Unyanyembe und das Provicariat Nyaſſa. 3. Die Väter vom heiligen Geiſt (1703) und vom heiligen Herzen Mariä (1841; ſ. d. Art. V, 218). In Deutſch-Oſtafrika beſitzen dieſe Väter die Stationen Bagamoyo, Mandera, Mhonda, Longa, Mrogoro, am Kilimandſcharo. Auch auf engliſchem Gebiete iſt dieſe Genoſſenſchaft thätig in der Miſſionsſtation Mombaſſa, wozu auch das Witu-Land und die Somali-Küſte gehört. In Weſtafrika beſitzen die Väter große Miſſionsſtationen auf portugieſiſchem Gebiete (Provinz von Angola, St. Loanda, am obern Congo). Außer den genannten Gebieten ſind ſie auch thätig am Senegal, in Senegambien, Sierra Leone, in Oſtindien (Pondichery, Madras u. ſ. w.). 4. Die vom ſeligen Pallotti geſtiftete Congregation der Pallottiner-Miſſion für Kamerun (Weſtafrika). In Kamerun wurde 1890 eine apoſtoliſche Präfectur errichtet und die erſte Miſſionsſtation in Fogotown eröffnet. 5. Die Trappiſten haben Klöſter in England, in Canada, in den Vereinigten Staaten von Nordamerika, in Afrika. Beſonders blühend iſt die von P. (Abt) Franz Pfanner im J. 1882 zu Mariannhill, Diöceſe Natal in Südafrika, gegründete Miſſion mit 12 Filialen. Derſelbe Pater

hatte schon früher zu Banjaluka in Bosnien ein Trappistenkloster in's Leben gerufen. 6. Der im J. 1881 gegründeten apostolischen Lehrgesellschaft wurde die apostolische Präfectur in Nord-Assam übergeben. 7. Benedictiner sind in Dakka, in den Vereinigten Staaten, im Indianer-Territorium, in Ecuador als Missionare thätig. 8. Die „Minderen Brüder" arbeiten hauptsächlich in Palästina, Syrien und Nord-Aegypten. 9. Die „Minderen Brüder von der Observanz" haben ihre ausgedehnten Missionsgebiete in Nord-Schantung, Schansi, Nord-Schansi, Honan, Hupé (West-, Nord-, Ost-Hupé, sämmtlich in China), in Marokko, Tripolis, Aegypten, Nord-Syrien, auf den Philippinen und in Amerika. 10. Die Franciscaner-Conventualen sind in Bosnien, in der Moldau, in Constantinopel und Adrianopel als Glaubensboten thätig. 11. Die Missionsgebiete der Lazaristen sind: Abessinien, Persien, Kiangsi, Petscheli, Tsche-Kiang, Syrien, Bulgarien, Türkei und Amerika. 12. Die 1836 gegründete Congregation der Maristen hat ihr apostolisches Arbeitsfeld auf dem Schiffer-Archipel, in Neu-Caledonien, auf den Viti-Inseln, in Central-Oceanien, in Wellington und in Christchurch. 13. Die Oblaten der unbefleckten Empfängniß üben ihr Apostolat in Athabaska-Mackenzie, Columbia, Colombo, Jaffna, Natal, St. Albert, Transvaal, am Oranje-Fluß aus. 14. Die Passionisten sind in den englischen Missionen und in Bukarest thätig. 15. Die französischen Salesianer wirken in Nagapore und Vizagapatam, die italienischen in Patagonien. 16. Die Mitglieder der Picpus-Gesellschaft vom heiligen Herzen arbeiten als Glaubensboten auf den Marquesas- und Sandwich-Inseln und auf Tahiti. 17. Ueber die Missionen der Jesuiten genügt die Bemerkung, daß über 1600 Priester, 750 Scholastiker und fast 1000 Brüder der Gesellschaft Jesu in allen fünf Welttheilen als Glaubensboten mit Wort und Schrift thätig sind.

Als Anhang können noch einige Vereine zur Verbreitung des Glaubens und einige dießbezügliche Zeitschriften genannt werden. An der Spitze der ersteren steht der von Lyon, seit 1822. Er hat zum Zwecke, die katholischen Missionare, welche zur Verkündigung des Evangeliums in die fernen Länder ziehen, mit Gebet und Geld zu unterstützen. Die großartigen jährlichen Einnahmen belaufen sich durchschnittlich auf 3 bis 4 Millionen Francs. In den „Annalen der Verbreitung des Glaubens" erscheint alljährlich ein umständlicher Ausweis aller eingesammelten und versandten Almosen. Das vorgeschriebene Gebet besteht in einem Vaterunser und englischen Gruß, täglich zu verrichten mit der kurzen Anrufung: Hl. Franz Xaver, bitte für uns. — Der Leopoldinenverein, gegründet im J. 1829 zu Wien, hat den Zweck, die katholischen Missionen in Nordamerika zu unterstützen. — Der Ludwigs-Missionsverein in Bayern hat sich von dem Lyoner Vereine vor Jahren getrennt, um die vaterländischen Missionare ungehinderter unterstützen zu können. — Von großer Bedeutung ist der Verein der heiligen Kindheit Jesu. Die großen Einnahmen ermöglichen es den Missionaren, Tausende von Waisenkindern erhalten und erziehen zu können. — In Köln existirt der Verein zur Unterstützung der armen Negerkinder. Der apostolische Vicar und Bischof Daniel Comboni nannte diesen Verein mit Recht den Nährvater seiner Mission. Es erscheint ein Jahresbericht dieses Vereins. In Verona rief Msgr. Comboni im J. 1872 einen Verein für seine central-afrikanische Mission in's Leben unter dem Titel Associazione del Buon Pastore und zugleich die Zeitschrift Annali della Associazione del B. P. Seit 9 Jahren erscheint sie, jährlich in 6 Heften, unter dem Titel La Nigrizia. — Von Vereinen zu Gunsten der verschiedenen Missionen wären noch zu nennen: der Xaverius-Verein; der Claver-Verein für die Negermission in Amerika; der „Nordamerikanische Verein" für die Indianer; der Bilderverein für China; der Palästina-Verein. — Von einschlägigen Zeitschriften ist die von Mitgliedern der Gesellschaft Jesu herausgegebene „Die katholischen Missionen" unstreitig die gediegenste, belehrendste und wohl auch verbreitetste. Diese Zeitschrift erscheint in französischer Sprache seit 1868; in italienischer seit 1872; in deutscher seit 1873; in holländischer seit 1876; in spanischer seit 1880; in polnischer endlich seit 1882. — Das Missionshaus in Steyl veröffentlicht seit 18 Jahren aus seiner eigenen Druckerei die gediegene Monatschrift der Glaubensverbreitung: Kleiner Herz-Jesu-Bote. — Ebenso erscheinen in der Thomas-Aquins-Buchdruckerei der Trappistenabtei zu Mariannhill zwei Blätter: Vergißmeinnicht (9. Jahrgang) und St. Josephsblättchen (7. Jahrgang), um den Freunden und Wohlthätern der Kaffern-Mission fortwährend Bericht zu erstatten. — In Wien erscheint seit 3 Jahren in der St.-Norbertus-Druckerei die katholische Monatschrift „Echo aus Afrika" für alle Freunde der Antisklaverei-Bewegung. In der St. Joseph's Press, Mill-Hill, London, erscheint seit 9 Jahren vierteljährig ein interessantes Heft unter dem Titel St. Joseph's Foreign Missionary Advocate. A Quarterly Illustrated Record. — Selbst jährlich erscheinende Kalender wirken als stille Missionare, indem sie das Interesse für die Glaubensverbreitung erhalten oder neu anregen, z. B. der St.-Ottilien-Missions-Kalender, der St.-Michaels-Kalender (Steyl), der Mariannhiller Kalender (Natal, Südafrika). (Vgl. Missiones Catholicae cura S. Congr. de propaganda Fide descriptae in a. 1891; Kathol. Missions-Atlas von O. Werner S. J., Freiburg i. B., Herder, 1885; Orbis terrarum catholicus etc. elucubratus per O. Werner S. J., Friburgi, Herder, 1890.) [Mitterrutzner.]

3. Thätigkeit der Missionare für Civilisation und Wissenschaft. Selbst Napoleon I. mußte gestehen, das Rom der Päpste

vermöge mit seinen von der Propaganda ausgesandten Missionaren einen weit größern und nachhaltigern Einfluß auszuüben, als das Rom der alten Cäsaren mit den in aller Welt zerstreuten Militärcolonien. Dieß gilt nicht bloß in Bezug auf die Einführung der Völker in das wahre Gottesreich, sondern auch in Bezug auf die Civilisation derselben. Und in der That, wer wäre auch mehr dazu geeignet als der katholische Missionar? Sobald der junge Mann seinen Beruf erkannt, in einem Missionsseminar oder Kloster die nöthige Ausbildung erlangt und die Priesterweihe erhalten hat, schrecken ihn weder Hindernisse und Gefahren, noch der meist voraussichtliche baldige Tod von Ergreifung seines Berufes ab. Er verzichtet auf alle Annehmlichkeiten des Familienlebens, verläßt seine bisherige Familie und sein Vaterland und reist voll Zuversicht auf die Zustimmung derer, welche die Vorsehung ihm zu Oberen gegeben, und gestärkt durch deren Segen ab, um das Evangelium denjenigen Stämmen zu verkünden, die er, ohne sie noch zu kennen, doch schon als die Seinigen betrachtet. Man begreift, wie Menschen durch Ehrgeiz oder Begeisterung zu Unternehmungen getrieben werden können, deren Durchführung nicht ohne Gefahr ist. Ein beherzter Forscher wird im Interesse der Wissenschaft ferne Länder bereisen, das aber nur für kurze Zeit, höchstens für einige Jahre. Dann kehrt er zurück an den Ort seiner Wiege, veröffentlicht seine Entdeckungen und erfreut sich einer wohlverdienten Berühmtheit. Der katholische Missionar dagegen verläßt sein Vaterland für immer, oder wenn er je wieder in dasselbe zurückberufen wird, so ist es nur für einige Augenblicke, und er wird dort nicht sein Grab finden. Er ist vielfach allein, mitten unter barbarischen Völkern, wie verloren in unermeßlichen Länderstrichen, jedes menschlichen Trostes beraubt gleich dem hl. Franciscus Xaverius auf der Insel Sancian. Er legt meist seine Sprache und seine nationalen Gebräuche ab und bequemt sich den Gebräuchen roher barbarischer Völker an, die er dadurch emporzuheben sucht, die ihm aber seine Liebe und Aufopferung meist lange mit bewußtem Hasse lohnen. Was hält nun den katholischen Missionar mit völliger Hingebung seiner Person in den harten Arbeiten seines Berufes aufrecht? Umsonst würde man dieß in menschlichen Berechnungen suchen; er hat vielmehr eine innere Stimme gehört, eine Sendung von Oben erhalten; der sichtbare Stellvertreter Christi auf Erden hat dieselbe bestätigt, und von da an gehört er nicht mehr sich selbst an. Ein Soldat der Hingebung, wird er nöthigenfalls auf seinem Posten den Tod finden, und fühlt er zuweilen seinen Muth sinken, so wird er sich wieder aufraffen bei dem Gedanken an den Lohn, der nach einigen Tagen der Kämpfe und Leiden hienieden seiner wartet. Daher schreckt er nicht zurück, das meist durch Alter und Beschwerden gebleichte Haupt der Wuth des Heidenthums darzubieten, und so unser Jahrhundert, das in gewisser Beziehung bei allem Reichthum so arm ist, mit dem sittlichen Glanze der ersten Jahrhunderte zu verherrlichen. Dieß ist nicht etwa eine bloß vorübergehende Erscheinung, denn sie zieht sich durch Jahrhunderte hin; und so sind heute noch die mehr als 20 000 Missionspriester, die unter dem Schutze des Papstthums und unter der Leitung von wohl 350 Missionsbischöfen in allen vier Himmelsgegenden wirken, bestrebt, die gesunkenen Völker nicht bloß in das Gottesreich einzuführen, sondern sie zugleich oder zuerst zu einem menschlichen Dasein zu erheben. In dieser Beziehung haben die Missionare Außerordentliches geleistet, ohne irgend auf irdischen Lohn oder Anerkennung vor der Welt zu achten. Niemals beschränken sie sich darauf, ohne Unterlaß an der Bekehrung der Wilden zu arbeiten; sie wissen, daß ein neu bekehrtes Volk einem Kinde gleicht, dessen Erziehung man in allen Theilen mit den ersten und einfachsten Dingen beginnen muß. Es hat gar keine Begriffe von den nützlichsten Künsten und Wissenschaften; darum errichten die Missionare gleich Anfangs überall Schulen und unterrichten die Kinder in den gewöhnlichen Schulkenntnissen, die Knaben noch besonders in Landbau und verschiedenen Gewerben, während die Mädchen meist von Ordensschwestern zu den für ihr Geschlecht passenden häuslichen Arbeiten angeleitet werden. Auch den Erwachsenen geben sie Anleitung zu allen Künsten und zu allen Werken des Gewerbfleißes, zu allen mechanischen und landwirthschaftlichen Dingen, die ihnen von Nutzen sein können. Hierbei gehen sie ihnen mit ihrem eigenen bewunderungswürdigen Beispiel voran. Vom Morgen bis zum Abend sind die Missionare am Werke, wie gemeine Taglöhner, und nur zu gewissen Stunden unterrichten sie die Wilden in der Religion. Die Civilisation kann ja den Wilden nur dadurch beigebracht werden, daß man sie zur Arbeit und namentlich zum Ackerbau anleitet. Es braucht aber Geduld und viel Geduld, um aus einem armen Wilden, der gar keinen Begriff von europäischer Arbeit hat, ja vielfach die Arbeit als für den Mann entehrend und entwürdigend ansieht — die Frau ist meist das Lastthier des Mannes —, einen Maurer, Zimmermann u. s. w. zu machen. Die Geschichte der Reductionen, welche die Jesuiten in Südamerika, namentlich in Paraguay, und auch in Mexico und anderwärts angelegt, wiederholt sich auch heutzutage noch, namentlich in großartigem Maßstabe durch die Trappisten in Südafrika.

Die Missionare entziehen auch selbst der unumgänglich nothwendigen Ruhe einige Stunden, um eine genaue Beschreibung des Landes, in dem sie weilen, zu fertigen und eine Menge Gegenstände zum Vorschein zu bringen, welche den nothwendigerweise unzulänglichen Forschungen der Reisenden unbekannt geblieben. Der mächtige Aufschwung, den die Geographie und die damit verbundenen Wissenschaften genommen, ist vielfach den Missionaren zu danken. Dieß gesteht selbst Ritter ein,

wenn er in ſeiner Geſchichte der Erdkunde (1861, 141) ſchreibt: „Heutzutage ſind es vorzüglich Handel und wiſſenſchaftliche Intereſſen, welche das Gebiet der Erdkunde erweitern; damals (im Mittelalter) war es Religion und Kirche.“ Schon der hl. Bonifatius wurde von dem Papſte aufgefordert, die Lebensweiſe der Völker, die er beſucht, zu beſchreiben (Bibl. max. PP. XIII, 233). Minoriten und Dominicaner hatten ſchon in der Mitte des 13. Jahrhunderts die Mongolei und Tatarei bereiſt und beſchrieben, und Sprengel ſagt zu Ende des vorigen Jahrhunderts: „Alles, was wir zur Zeit von China wiſſen, iſt aus den 200jährigen Berichten der Miſſionarien S. J. zu uns gekommen; ſelbſt das weitläufigſte Werk über China, die Pariſer Mémoires concern. les Chinois, 1718, 13 Bde. Quart, iſt aus ihren Berichten erwachſen“ (Geſch. der wichtigſten geograph. Entdeckungen, 2. Aufl., Halle 1842, 25). Durch Miſſionare war überhaupt die erſte Kunde von dem Lande Cathai (China), das von einem höflichen und kunſtfleißigen Volke bewohnt werde, nach Europa gedrungen. Chriſtliche Miſſionare, welche mit Beginn des 13. Jahrhunderts nach Indien kamen, zerſtörten zuerſt den Irrthum, als ob ſich das Feſtland den Südküſten Aſiens gegenüber befinde (vgl. Kunſtmann, in den Gelehrten-Anzeigen der bayr. Akad. 1855, N. 21). Ein deutſcher Jeſuit, Joſeph Tiefenthaler, ſchrieb eine vollſtändige Geographie von Indien in lateiniſcher Sprache, wodurch er die Kenntniſſe des Landes, in welchem er ſich ſeit 1743 aufgehalten hatte, mehr förderte, als bis dahin ſeit der Entdeckung durch die Portugieſen geſchehen war. Ein anderer deutſcher Jeſuit, Thomann, gab 1788 die erſte genaue Kunde über die Küſte von Oſtafrika. Noch in neueſter Zeit haben die Miſſionare Huc und Gabet, ſowie ihre Nachfolger in Tibet, die geographiſchen und ethnographiſchen Zuſtände jener der europäiſchen Wiſſenſchaft fremden Länder vielfach aufgehellt (vgl. Huc et Gabet, Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie, le Thibet et la Chine, 2 vols., Paris 1850 u. ö., und Le Christianisme en Chine, en Tartarie et au Thibet, 4 vols., Paris 1857). Noch heute werden durch die Miſſionare, wie die Geographie und Geſchichte, ſo auch die Gebräuche, die Sprache, der Glaube von Gegenden, welche vielfach noch nie ein europäiſcher Fuß betreten, kund gemacht. Manche Ueberlieferungen und Gebräuche ſind noch, wie in Tibet, ſo beſonders in Laos, Korea, in der Tatarei, unter den innerafrikaniſchen Völkern u. ſ. w. verborgen, welche uns nur durch die apoſtoliſchen Männer nach längerem Aufenthalt unter ihnen, nie aber von raſch durchreiſenden Erforſchern, genau enthüllt werden können. Welch reichhaltige Beſchreibungen und Entdeckungen theilen uns auch die Berichte, welche die Miſſionare an die Propaganda oder an das Werk der Glaubensverbreitung in Lyon einſenden, immer noch mit, die man anderswo vergeblich oder wenigſtens nicht mit gleicher Gewährſchaft von Aechtheit und Genauigkeit ſuchen würde! In dieſer Beziehung iſt ſehr intereſſant das „Album der katholiſchen Miſſionen“, eine aus Anlaß des päpſtlichen Jubiläums (1887) verfaßte und dem heiligen Vater Leo XIII. als Huldigung von der Glaubensverbreitung am Jahrestage ſeiner Prieſterweihe zu Füßen gelegte Arbeit, zu deren Anfertigung die Apoſtel aller Erdtheile beigetragen haben (vgl. Annalen d. V. d. Gl. 1888, 436). Wohl noch intereſſanter iſt das Muſeum der Propaganda, wie das in Rom, ſo auch das in Lyon. Letzteres wurde erſt 1889 in einem größern Raume aufgeſtellt und katalogiſirt. Der Katalog, der für ſich allein ſchon eine ungemein anziehende Lectüre bildet, zerfällt, wie das Muſeum ſelbſt, in zwei Abtheilungen; die eine iſt den Reliquien der Martyrer, die andere den Sammlungen aus fernen Ländern gewidmet. Der Ehrenſchrank mit den Reliquien enthält mit Blut getränkte Kleider, Marterwerkzeuge einer großen Zahl von Blutzeugen, die in China, Tongking, Oceanien, Afrika für den Glauben geſtorben. Die zweite Abtheilung, für Naturwiſſenſchaft, Geographie und Völkerkunde von hohem Werthe, enthält merkwürdige, in fernen Ländern ausgeführte Malereien, Angriffs- und Vertheidigungswaffen der Eingeborenen beider Hemiſphären, Götzenbilder, Marterwerkzeuge, Stoffe u. ſ. w., angeſichts deren man den ganzen Erdball an ſich vorübergehen ſieht (vgl. Annalen d. V. d. Gl. 1889, 343 f.).

Gerade weil die Miſſionare, obſchon bei ihnen die materiellen und wiſſenſchaftlichen Intereſſen die letzte Stelle einnehmen, doch ſo viele Verdienſte auch in dieſer Hinſicht erworben haben, erhielten ſie, wie ehemals die Jeſuiten PP. Ricci, Schall u. ſ. w. durch die chineſiſchen Kaiſer, auch in neueſter Zeit vielfache Anerkennung, vor Allem in Frankreich, das ihre Verdienſte allein zu ſchätzen, aber auch auszubeuten wußte. So erhielt das Werk der Glaubensverbreitung in Lyon von der 1855 für die allgemeine Weltausſtellung in Paris gebildeten Jury eine Denkmünze zur Anerkennung der Dienſte, die es der Induſtrie geleiſtet hat. Wie P. Roblet S. J., Miſſionar in Madagaskar, von der topographiſchen Geſellſchaft an der Sorbonne eine eigene Medaille, nach der Ehrenmedaille die höchſte Belohnung, für ſeine bedeutenden topographiſchen Arbeiten in den Provinzen Imerina und Betſileos erhielt (Annalen 1887, 202), ſo wurden neueſtens von derſelben Geſellſchaft mehrere andere Miſſionare ausgezeichnet (vgl. Annalen 1889, 352 f.; 1890, 119 f. 271 f.); ja manche wiſſenſchaftliche Geſellſchaften laſſen ſich geradezu über die neueſten wiſſenſchaftlichen und geographiſchen Arbeiten der Miſſionare bei ihren Conferenzen beſonders referiren. So bezeichnet z. B. der Referent der geographiſchen Geſellſchaft in Lyon im Winter 1889 auf 1890 als wichtige geographiſche Kartenarbeit den Atlas der 26 der auswärtigen Miſſion von Paris anvertrauten Miſſionsgebiete und die große vollſtändige Karte von Cambodja des P. Guesdon; als Sprachliches den Khmer-Dictionnaire, deſſen

Manuſcript von dem nämlichen P. Guesdon erſt nach zehnjähriger Arbeit vollendet wurde; dann die Wörterbücher und die Grammatik der Yorubaſprache, ſowie das große franzöſiſch-madegaſſiſche Wörterbuch, welches gleichfalls erſt herausgegeben wurde. Im Gebiet der meteorologiſchen Wiſſenſchaft wurden die Namen des P. Desgodins und der gelehrten Jeſuiten-Directoren der Obſervatorien in Sika-wei (China), Bombay, Calcutta, Darjenling, Sydney ehrenvoll angeführt und nähere Berichte über das wichtige meteorologiſche und aſtronomiſche Obſervatorium gegeben, welches P. Cazet in Tananariva eben erbauen ließ. Der Referent erwähnt endlich die ſchönen Berichte über die chineſiſche Naturgeſchichte, welche der Lazariſt P. Hermann David eingeſendet, theilt einen Brief mit von P. Cambue, der ſich mit Seidenbau beſchäftigt, und berichtet über die Forſchungsreiſen mehrerer Miſſionare (vgl. Annalen 1890, 66 f.). Welche Anregung erhielten alſo die gelehrten Mitglieder dieſer Geſellſchaft in einer einzigen Sitzung durch die Miſſionare!

Die Sprachenkunde insbeſondere verdankt den Miſſionaren außerordentlich viel. Der katholiſche Miſſionar ſteht freilich nicht im Dienſt einer wiſſenſchaftlichen Geſellſchaft, ſondern betritt in weit erhabenerer Sendung die Miſſionsländer; aber auch in der Pflege der Sprachwiſſenſchaft ſoll ſich das labora desſelben bethätigen und hat ſich auch in glänzender Weiſe, wie in den letzten Jahrhunderten (vgl. darüber beſonders J. Dahlmann S. J., Die Sprachkunde und die Miſſionen. Ein Beitrag zur Charakteriſtik der alten katholiſchen Miſſionsthätigkeit [1500—1800], Freiburg 1891), ſo auch noch in dieſem Jahrhundert bethätigt, ſo daß ſich die Fachgelehrten, welche ſich mit der Geſchichte der Sprachwiſſenſchaft in letzter Zeit beſchäftigten, in den allermeiſten Fällen veranlaßt ſahen, an erſter Stelle auf die Arbeiten der katholiſchen Miſſionare hinzuweiſen. Ja die vergleichende Sprachwiſſenſchaft, dieſer Stolz des 19. Jahrhunderts, wurde geradezu durch einen Miſſionar, den ſpaniſchen Jeſuiten Hervas, begründet. Er ſammelte Proben von 300 Sprachen und Grammatiken von 40 Sprachen (vgl. über ihn Dahlmann a. a. O. 118 ff.). Ebenſo verfaßte der Carmelit Fra Paolino di San Bartolommeo die erſte Sanskrit-Grammatik, welche 1790 zu Rom erſchien. Deßhalb konnte Braſſeur de Bourbourg in der Einleitung zu ſeiner Bibliothèque Mexico-Guatéin (Paris 1871) mit Recht ſagen: „Wir können die Wahrnehmung machen, daß mit wenigen Ausnahmen die Grammatiken, Wörterbücher, Abhandlungen über Sprachen und Sitten der Völker, von welchen täglich die Wiſſenſchaft neue Aufſchlüſſe gewinnt, ihren Urſprung der Feder einiger beſcheidenen Ordensleute verdanken.“ Selbſt Wilhelm von Humboldt ſpricht „von der jetzt ſchon faſt zu einer Bibliothek angeſchwollenen Zahl von Grammatiken, Vocabularien, Wörterbüchern, welche, voraus den ja ſelten lange irgendwo ſeßhaften Reiſenden, Miſſionare, früher faſt allein katholiſche, darunter nicht wenige Jeſuiten — auch ein Verdienſt der Propaganda —, neuerdings in löblicher Anzahl auch proteſtantiſche Verfaſſer haben“ (Ueber die Verſchiedenheit der menſchl. Sprache, 2. Aufl. von Pott, Berlin 1880, I, 136). Die proteſtantiſchen fußen übrigens, wie die aufrichtigeren unter ihnen ſelbſt geſtehen, vielfach auf den Vorarbeiten der katholiſchen Miſſionare. Es iſt eben nicht ſo leicht, eine Sprache, für welche weder eine Grammatik noch ein Wörterbuch oder ein anderes Hilfsmittel vorliegt, dem Munde der Wilden Wort für Wort abzulauſchen, und zwar meiſt eine Sprache, welche oft gänzlich der zutreffenden Wörter entbehrt, um überſinnliche Begriffe, vor Allem die der Religion, auszudrücken. Eine ſolche Sprache zu fixiren, kann erſt geſchehen, wenn nach eingehenden, ſorgfältigen Studien der genaue und unzweideutige Sinn der einzelnen Wörter und Bezeichnungen mit Sicherheit feſtgeſtellt iſt. Die Miſſionare waren es nun, welche die ſchwierigſten Idiome und Sprachen bewältigten und binnen wenigen Jahren in allen Miſſionsgebieten eine reiche Literatur entfalteten, nicht bloß in Handſchriften, ſondern auch im Drucke. Wie ſchon ſeit 1545 in Amerika eigene Miſſionsdruckereien, die erſten in dieſem Welttheile, entſtanden, dann in Japan, auf den Philippinen u. ſ. w. (vgl. Dahlmann a. a. O. 6), ſo finden wir auch heute noch, abgeſehen von der großartigen Propaganda-Druckerei in Rom, viele Miſſionsdruckereien. Wir nennen nur die in Siam, Sika-wei, Pulo-Pinang, Weſt-Cochinchina, Verapoly, Jaffnapatam, dann die in Tripoli (ſpaniſch-arabiſch, ſeit 1888), Dakar in Senegambien (Wolof-Serer-Bambaraſprache), Natal, Mariannhill (Trappiſtendruckerei), Madagascar, Sanſibar, endlich die in Beirut (Unternehmung der Jeſuiten) und Moſul (Polyglottendruckerei der Dominicaner). Letztere wurde von Mſgr. Amanton zunächſt für Unterrichtszwecke gegründet, druckte ſeit 1860 Leſebücher, Grammatiken, Geſchichts-, Geographie- und Rechenbücher, dann auch Katechismen, ſowie Erbauungs- und Belehrungsſchriften in arabiſcher und ſyro-chaldäiſcher Sprache. Durch die Freigebigkeit des Cardinals Bonaparte konnte ſie auch die erſte vollſtändige heilige Schrift in arabiſcher Sprache und 1888 das Alte Teſtament in chaldäiſcher Sprache erſcheinen laſſen; zu gleicher Zeit wurde ein ſyriſches Brevier in Angriff genommen (Kath. Miſſionen, Freiburg 1888, 151). Ebenſo ging aus der Jeſuitendruckerei zu Beirut eine arabiſche Bibel mit neuen Lettern und eine große Zahl ſprachlicher und literariſcher Hilfsmittel hervor. Kleinere Theile der heiligen Schrift gab Profeſſor Mitterrutzner zu Brixen in den Hauptdialekten der Bari-Dinkaſprache nach Manuſcripten von einzelnen Miſſionaren neben einem Wörterbuch und einer Grammatik heraus (vgl. Annalen d. V. d. Gl. 1871, 109; 1878, 197 ff.). Wenige Jahre vorher wurde von B. Biondelli ein Evangeliarium, Epistolar. et Lectionar. aztecum sive mexicanum, ex codice antiquo mexican.

nuper reperto cum praefat., interpret., adnotat., glossario (Milano 1858) herausgegeben, das der berühmte Franciscaner Bernhardin de Sahagun (1529—1590, Missionar in Mexico) verfaßt hat. P. Renoux, Missionar in Senegambien, schreibt: „Wir drucken gegenwärtig die Bibal-Butut, d. i. kleine Bilderbibel, in der Wolofsprache wieder ab" (Annalen der Verbr. des Gl. 1878, 253). Für die Viti-Inseln ließ der apostolische Vicar Vidal neuestens neben anderen Schriften einen Abriß der Evangelien in der Landessprache drucken (Kath. Miss. 1888, 178; Annalen 1888, 293). Hiermit sind nur einige Beispiele aus der neuesten Zeit angeführt, um zu zeigen, wie die Missionare jetzt noch besorgt sind, gleich Anfangs Bücher in der Landessprache für die intellectuelle und religiöse Hebung ihres Gebietes drucken zu lassen, und wie sie es auch nicht unterlassen, die heilige Schrift ganz oder theilweise in den betreffenden Landessprachen zu verbreiten. Sie ahmen nur das Beispiel der älteren Missionare nach, welche es nie unterließen, besonders die heilige Schrift in fremden Sprachen, namentlich durch die Polyglottendruckerei der Propaganda, drucken zu lassen, bezw. selber zu drucken. Ohne alle einzelnen Bibeln in den verschiedenen Sprachen aufzuzählen, glauben wir dieß um so mehr hervorheben zu sollen, weil die protestantischen Bibelgesellschaften sich vielfach rühmen, als ob sie überall die Initiative dießfalls ergriffen hätten. Marshall weist im ersten Bande seiner „Christl. Missionen" gleich Eingangs an der Hand von lauter protestantischen Auctoren nach, daß die Vorsteher der Bibelgesellschaften nicht nur zum betrübenden Schaden für das Christenthum unreife und nutzlose Uebersetzungen in Ländern vertheilten, welche die Vorsorge der Kirche, lange bevor diese Gesellschaften in's Leben getreten, mit einer treuen Uebersetzung ausgestattet hatte, sondern daß sie auch viele derselben einfach übernommen und dann als ihr eigenes Werk in Umlauf gesetzt haben. So hat schon 1818 die britisch-ausländische Bibelgesellschaft 1500 Exemplare des armenischen Alten Testaments von den Mechitaristen auf der Insel S. Lazaro bei Venedig aufgekauft, um sie unter den Armeniern in der Türkei zu verbreiten, und zu gleichem Zwecke kaufte sie die katholische amharische Uebersetzung für Abessinien. Auch die arabische Uebersetzung, welche diese Gesellschaft früher in Syrien verbreitete, war die 1671 zu Rom gedruckte, ausdrücklich zum Gebrauch der arabischen Christen bestimmte Propaganda-Ausgabe. Die katholische tatarische Uebersetzung ist beinahe 500 Jahre vor der protestantischen veröffentlicht worden, und die chinesische mehr als 200 Jahre früher. Haward fand ein Exemplar in singalesischer Sprache, „das Werk irgend eines römisch-katholischen Missionars, wenigstens seinem Ursprunge nach" (ebd. 92), und das Gleiche gilt von den tamulischen, annamitischen, malaiischen und vielen anderen (vgl. auch S. Bagster, The Bible of every Land, Lond. 1860).

II. Aeußere Mission bei den Protestanten. Die Missionswirksamkeit der Protestanten unterscheidet sich von der katholischen hauptsächlich in zwei Punkten. Einmal entbehrt sie vollständig der einheitlichen Leitung, indem jede Denomination, unabhängig von allen anderen, ja vielfach diesen entgegen, die Verbreitung gerade ihrer Lehre anstrebt. Dann suchen alle, wenn auch nicht einzig, so doch in erster Linie das Christenthum durch Austheilung der heiligen Schrift zu verbreiten, daher ihr enger Anschluß an die Bibelgesellschaften (s. d. Art. II, 647 f.). Uebrigens wurden die Protestanten, nach ihrem eigenen Geständnisse, ihrer Verpflichtung zur Theilnahme am Werke der Bekehrung der Heiden sich nur langsam bewußt und haben im Ganzen auch wenig Erhebliches geleistet, so sehr sie sich auch ihrer Erfolge rühmen. Es liegt schon im Geiste einer Religionsgesellschaft, welche aus der Protestation gegen die Kirche hervorgegangen ist, daß all' ihre Thätigkeiten von dem Geiste dieser Protestation geleitet werden. Dieß ist namentlich der Fall bei den von ihr ausgehenden Missionen. Diejenigen protestantischen Staaten, welche Seemacht besaßen, wie die Engländer und Holländer, gingen Anfangs nur darauf aus, katholische Colonien zu vernichten, und das daran sich knüpfende Missionswesen bestand in nichts Anderem als in der Zerstörung der katholischen Kirchen, in der gewaltsamen Vertreibung der katholischen Missionare und in der Nöthigung der bereits bekehrten Einwohner, den protestantischen Namen anzunehmen; so im Capland, auf Ceylon, Amboina und den übrigen Molukken, Formosa u. s. w. An eine Bekehrung und an eigentliche Unterweisung wurde nicht gedacht; für dieses schwierige Werk waren auch ihre Prediger nicht sehr geeignet. Ueberdieß gaben die ersten Lutheraner und Calvinisten vor, sie hätten in ihrer Nähe noch genug Götzendiener zu bekehren, solche also nicht in fremden Erdtheilen zu suchen. Einige protestantische Missionsgeschichtschreiber behaupten zwar, Luther selbst habe schon jede Gelegenheit ergriffen, um zur Aussendung von Predigern unter die Nichtchristen aufzufordern; allein nirgends weist er auf die Mission unter den Heiden hin. Der Gedanke, die von den Aposteln angefangene Predigt auch unter den wirklichen Heiden fortzusetzen, lag ihm ganz fern; unter Heiden verstand er stets nur die Christen seiner Zeit. Dasselbe war der Fall bei Calvin. Nur Einzelne waren es, die Anfangs das Missionswerk zu betreiben suchten; so wurde schon 1557 von Genf aus ein erster Missionsversuch in Brasilien gemacht, der aber mißlang. Dagegen geschah etwas 1559 für die Lappen in Schweden. Die Mission des Lübecker Peter Heyling in Abessinien um 1635 hatte nur vorübergehenden Erfolg, wie dieß auch bei einzelnen Versuchen von Engländern der Fall war. Um 1664 wollte ein aus Oesterreich vertriebener Freiherr, J. E. v. Welz, eine „Jesusgesellschaft" zum Besten der Heiden gründen, wurde aber von seinen

Glaubensgenoſſen verlacht, was die Stellung der geſammten damaligen lutheriſchen Kirche zu den Miſſionen charakteriſirt. Er ſelbſt begab ſich als Miſſionar nach Surinam, ſtarb aber bald. Auch der Philoſoph Leibniz, gleich dem Freiherrn von Welz durch die Erfolge der Jeſuiten aufmerkſam gemacht, arbeitete ein Project zur Chriſtianiſirung China's aus, das aber nie zur Ausführung kam. Abgeſehen von den holländiſchen Seefahrern, welche auf den oſtaſiatiſchen Inſeln, der Südküſte Indiens und theilweiſe auch in Braſilien ihre Staatskirche bekannt zu machen ſuchten, waren die Briten die erſten, welche in ihren amerikaniſchen Colonien das Miſſionswerk organiſirten. Da nämlich die Puritaner und Quäker ſich der umwohnenden Rothhäute eifrig annahmen, wurde das Mutterland zur Nacheiferung aufgefordert; es wollte namentlich auch im Intereſſe ſeiner Herrſchaft über dieſe Colonien die Eingeborenen zu Chriſten machen. Hier predigte ſeit 1646 John Eliot (ſ. d. Art. IV, 378 ff.), und 1647 bildete ſich eine durch Parlamentsacte beſtätigte anglicaniſche Geſellſchaft zur Ausbreitung des Chriſtenthums, aus der ſich 1701 eine andere „zur Ausbreitung des Evangeliums“ entwickelte. Mehr als die Anglicaner wirkten aus innerem Drange die Herrnhuter und Methodiſten, die aber den rohen Wilden nicht gehörig entgegenzukommen verſtanden. König Friedrich IV. (1699 bis 1730) von Dänemark ſuchte auch in ſeinen Colonien das Evangelium zu verbreiten und ſtiftete 1704 namentlich für Stadt und Gebiet von Tranquebar, welches die däniſch-oſtindiſche Handelscompagnie ſchon 1620 an ſich gebracht, eine Miſſion. Da er in ſeinem Lande keine Miſſionare dafür fand, wandte er ſich an A. H. Francke in Halle, der ihm die zwei Theologen Bartholomäus Ziegenbalg und Heinrich Plütſchau ſandte. Franke hatte nämlich ein pietiſtiſches Miſſionsinſtitut gegründet. Ziegenbalg und Plütſchau kamen 1706 nach Tranquebar und tauften daſelbſt 35 Heiden. Friedrich IV. errichtete 1711 eine weitere, nachher (1736) von Chriſtian VI. vermehrte Stiftung für dieſe Miſſion. In Kopenhagen wurde 1714 ein förmliches Miſſionscollegium gegründet, und bis 1778 ſoll die Zahl der Getauften im Gebiet von Tranquebar auf 15743 geſtiegen ſein. Aus dieſer Miſſion gingen vier andere hervor: Cuddalore, Calcutta, Madras und Trichinopoly. Auch auf den däniſchen Inſeln Weſtindiens, St. Thomas, Ste. Croix, St. Jean, predigten däniſche Miſſionare den Negerſklaven. Für die meiſt noch heidniſchen Lappländer wurde eine Miſſionsſchule in Drontheim angelegt. In dem zu Schweden gehörigen Theile Lapplands verſuchte der ſchwediſche König Friedrich I. das Heidenthum auszurotten; er befahl, alle Lappländer ſollten bei Kerkerſtrafe ſich über Kirchenbeſuch und Empfang des Abendmahls ausweiſen. Grönland ward 1721 wieder aufgeſucht, und es ward eine Miſſion dort errichtet. Pfarrer Hans Egede aus Norwegen wirkte dort unter Beiſtand der däniſchen Coloniſten und ihrer Regierung. Dänemark bot auch die erſte Hand zur Miſſion der Brüdergemeinde, welche 1732 nach Weſtindien und 1733 nach Grönland u. ſ. w. Miſſionare ausſandte. Angeregt von dieſen, begannen auch die Methodiſten in Amerika unter den Heiden zu wirken. Damals gründete Profeſſor Callenberg in Halle ein Inſtitut zur Bekehrung der Juden und Mohammedaner (1728), das aber nur geringe Früchte trug.

Eine größere Bedeutung erhielt das proteſtantiſche Miſſionsweſen erſt ſeit der franzöſiſchen Revolution. Um dieſe Zeit war der Geiſt jener rohen und verfolgungsſüchtigen Polemik, welche bis dahin den Proteſtantismus beſeelt hatte, gebrochen. Beſonders England, welches von dieſer Zeit an als Seemacht zu einem entſchiedenen Uebergewicht gelangte, trat zugleich in ein ganz neues Stadium ſeiner innern religiöſen Entwicklung und wollte, nachdem es äußerlich zu einer weltgeſchichtlichen Größe geworden war, auch ſeinen Glauben ausbreiten und ſo die Schmach des Sectenglaubens von ſich abwenden. So entwickelte ſich von dieſer Zeit an ein eigentliches freies Miſſionsweſen mehr und mehr in den verſchiedenen proteſtantiſchen Ländern, indem die philanthropiſchen Beſtrebungen und die damaligen Freiheitsideen auch im Heiden den Bruder erkannten und den bisher von Chriſten betriebenen Sklavenhandel bekämpften. Aber erſt im 19. Jahrhundert regte ſich unter den Proteſtanten der Sinn für Bekehrung der Ungläubigen in größerem Maße. Es waren jedoch zunächſt nicht die Regierungen (die engliſche leiſtete ſogar dem Götzendienſt in Oſtindien Vorſchub), ſondern Privatgeſellſchaften, welche ſich der Heidenbekehrung annahmen. So bildeten die Baptiſten eine Miſſionsgeſellſchaft für Bengalen (1792); die Südſee-Inſeln nahm die 1795 gegründete Londoner Miſſionsgeſellſchaft in Angriff. Beide überflügelte bald die 1799 zunächſt für Weſtafrika gegründete biſchöflich-kirchliche Miſſionsgeſellſchaft und ebenſo die 1814 organiſirte Wesleyaniſche Miſſionsgeſellſchaft. Die Zahl dieſer Geſellſchaften vermehrte ſich von da an raſch, da jede Denomination zu ihren bisherigen Aufgaben auch die Heidenmiſſion hinzufügte. So entſtand 1817 die der General-Baptiſten, 1829 die der ſchottiſchen, 1840 die der iriſchen und 1845 die der engliſchen Presbyterianer. Neben dieſen allgemeinen Geſellſchaften wurden noch beſondere gegründet, wie die der Anglicaner für die ſüdamerikaniſchen Miſſionen (1844), die der engliſchen Univerſitäten für die centralafrikaniſchen Miſſionen (1859), die China Inland Miſſion (1865). Damit verbundene Frauenvereine ſetzen ſich den Unterricht indiſcher, ſyriſcher, ägyptiſcher u. ſ. w. Mädchen zum Ziel; eine mediciniſche Miſſion bildet Aerzte für den Miſſionsdienſt. Auch nimmt man ſich in England vielfach der Juden an. — Viel geringer als im britiſchen Reiche iſt die Theilnahme, welche die Proteſtanten des Feſtlandes der Miſſionsſache entgegengebracht haben. Abgeſehen von der Miſſion der Brüdergemeinde

und der im Niedergang begriffenen Halle'schen Mission, entstand erst 1797 die niederländische Missionsgesellschaft und 1800 die Missionsschule des Böhmen Jänike in Berlin, welche letztere die Berliner Missionsgesellschaft vorbereitete; dann 1815 in Basel die erste Missionsgesellschaft, welche das Missionswesen in Deutschland emporbrachte. Bald traten ihr eine Pariser (1823), eine Berliner (1824), eine rheinische (1828), eine norddeutsche Missionsgesellschaft (1836) zur Seite. Der Prediger L. Harms machte dann 1849 sein Hermannsburg zum Mittelpunkt einer neuen, Colonisation mit Mission verbindenden Thätigkeit. Auch zu Brecklum in Schleswig (1876) und in Neukirchen bei Mörs (1882) wurden Missionsgesellschaften gegründet. Selbst die Freidenkenden gründeten 1884 einen Allgemeinen evangelisch-protestantischen Missionsverein. Dazu kommen noch Frauenvereine für China, Indien, Palästina, Diaconissen-Anstalten für das Morgenland u. s. w. Die deutschen Missionsvereine versammeln sich seit 1846 in periodischen Generalversammlungen an verschiedenen Orten. Neben Deutschland ist Holland sehr thätig geworden in Betreibung des Missionswerkes. Die große, 1797 gegründete Gesellschaft hat aber die protestantischen Kreise auf die Dauer nicht festzuhalten vermocht; sie zersplitterte sich nach den verschiedenen größeren Denominationen in zehn weitere Vereine, welche in der Inselwelt Ostasiens thätig sind. Auch die scandinavischen Reiche blieben nicht zurück. Dänemark hat seit 1821 eine Missionsgesellschaft für Grönland und für das Tamilvolk in Indien, Schweden seit 1856 eine Vaterlandsstiftung, der sich 1874 ein Verein der Staatskirche und 1878 ein Missionsbund zugesellte. Eine norwegische Missionsgesellschaft arbeitet seit 1842 unter den Zulu und Madegassen und eine finnländische Mission seit 1859 unter den Ovambo. Auch die russischen Lutheraner begannen eine eigene Mission. Die Hugenotten Frankreichs gründeten 1823 die Pariser Mission, welche unter den Basuto und auf Tahiti wirkt. An sie schloß sich 1882 ein Missionar der italienischen Waldenser an. Endlich haben die Freikirchen der wälschen Schweiz 1881 sich zu einer Mission Romande vereinigt, die aus einer 1874 im Waadtlande entstandenen Mission sich gebildet und in Transvaal ihre Wirksamkeit entfaltet. — Am rührigsten sind in Betreff der auswärtigen Mission die Nordamerikaner. Der großen Londoner Gesellschaft entspricht hier der von den Congregationalisten und Presbyterianern 1810 gegründete American Board; 1877 trennten sich die Presbyterianer davon und bildeten eine besondere Gesellschaft. Auch die verschiedenen anderen Denominationen gründeten gleichfalls besondere Missionsgesellschaften; so 1814 die Baptisten, 1819 die Methodisten, 1821 die Episcopalen, 1837 die Lutheraner, 1857 die Holländisch-Reformirten u. s. w. Infolge der Sklavenfrage spalteten sich dann alle diese Gesellschaften in südliche und nördliche.

Die Missionsthätigkeit aller dieser Gesellschaften ist doppelter Art. Einerseits schließt sie sich dem Gange der europäischen Einwanderung an. Hierbei kann von einer eigentlichen Mission kaum die Rede sein; es ist mehr nur eine Ansiedelung von Denominationen und deren Predigern unter bereits christlicher Bevölkerung. Wo der Protestantismus außer Europa zu Bedeutung gelangt ist, geschah dieß fast immer infolge europäischer Einwanderung, wodurch zugleich die religiöse Secte und ihr Parteistreben mit in die Colonialländer verpflanzt wurde. Eine höchst auffallende Erscheinung ist es übrigens, daß überall, wo solche protestantische Colonialbevölkerungen sich niederließen, die Ureinwohner in schonungsloser Weise ausgerottet worden sind: in Amerika, in Australien und auf den Südsee-Inseln. Alles, was in dieser Hinsicht den spanischen Ansiedlern in Amerika vorgeworfen wird, ist geringfügig gegen das, was die protestantischen Ansiedler, namentlich die Engländer, gegen die Ureinwohner sich zu Schulden kommen ließen. Ueberdieß nahmen unter den Spaniern heldenmüthige und opferwillige Bischöfe und Priester die Eingeborenen stets in Schutz gegen die Gelüste der Ansiedler und wiesen die Beamten und Statthalter als Patrone der Unterdrückten auf ihre Pflicht hin, während die protestantischen Prediger, theils weil ihnen Muth und Seeleneifer, theils weil ihnen den Beamten gegenüber Ansehen und Achtung fehlten, nichts für die Eingeborenen auszurichten vermochten. So kam es, daß im katholischen Amerika wohl 40 Millionen Eingeborene gerettet und fast alle zum Christenthum bekehrt sind, während in dem protestantischen Theil von Amerika 3 Millionen Ureinwohner bis auf dürftige Reste vernichtet sind. In denjenigen Colonien aber, wo bereits geordnete Staatseinrichtungen vorgefunden wurden, wie in Niedercanada und Ostindien, bestand die protestantische Missionsthätigkeit zunächst darin, für die zerstreut sich niederlassenden Geschäftsleute, Beamten und Militärs Kirchen und Schulen zu gründen und Prediger anzustellen, was überall von Seiten der Regierung geschehen ist. So entstand das erste anglicanische Bisthum in Calcutta, dem später noch viele Bisthümer in Ostindien, Australien, Amerika und Afrika nachfolgten. Von da aus wurden dann allmälig auch unter den unterjochten Völkerschaften Missionen begründet. So wurde besonders Ostindien der Tummelplatz, auf dem die Missionsbestrebungen der verschiedenartigsten protestantischen Denominationen sich durchkreuzten und heute noch durchkreuzen. Damit kommen wir zu der zweiten Art der protestantischen Missionsthätigkeit, nämlich der selbständigen, außer dem Bereiche der Colonien. Es mag wohl nicht leicht ein katholisches Land geben, in welchem der Protestantismus nicht sein Missionswesen oder vielmehr seine Proselytenmacherei treibt. Besonders ward seit 1848 die „Evangelisation" Italiens angestrebt, ebenso von Gibraltar aus die Spaniens und Portugals. Dasselbe gilt von den Ländern

der ſchismatiſchen Griechen und orientaliſchen Secten, ja bis zu den Juden hinab, für deren Bekehrung das anglicaniſch-preußiſche Bisthum in Jeruſalem gegründet wurde. Dieſes mit 120 000 Gulden ausgeſtattete Bisthum führte übrigens zu Streitigkeiten zwiſchen Anglicanern und deutſchen Proteſtanten und gewann über die Familie des Biſchofs hinaus keinerlei größere Ausdehnung. Auch die eigentlichen auswärtigen Miſſionen hatten nirgends größere Reſultate, wie auch die Verbreitung zahlloſer Bibeln nirgends eine nennenswerthe Wirkung hervorgebracht hat. Zwar waren in China ſehr tüchtige Miſſionare thätig, wie Morriſon (ſeit 1807), Gützlaff (ſeit 1826), aber viele waren mehr Gelehrte als Apoſtel. In Afrika machte Livingſtone viele Entdeckungen zur Bereicherung der Erdkunde, allein der Miſſionar trat vor dem Forſcher weit zurück. Doch waren die Methodiſten und Baptiſten in dem Capland und auf Madagascar in ihren Bekehrungsverſuchen glücklich. Seitdem die Betretung der Küſten von China und Japan nicht mehr mit Lebensgefahr verknüpft iſt, haben ſich auch hier zahlreiche proteſtantiſche Miſſionare gezeigt und haben namentlich viele Bibeln in das Innere des Landes geſandt; aber auch hier iſt kaum ein Erfolg ſichtbar. Am meiſten Erfolg ſchienen ſie in der Südſee errungen zu haben, auf Tahiti, den Geſellſchafts-, Freundſchafts- und anderen Inſeln, wo ſich der proteſtantiſchen Miſſion ein weites Feld eröffnet hatte. Allein ſie wirkten hier nur zum Verderben und theilweiſe zum Untergang der einzelnen Völkerſchaften. Wie E. Michelis in ſeiner Schrift „Die Völker der Südſee“ (Münſter 1847) nachwies, haben die meiſten engliſchen und amerikaniſchen Miſſionare überall in die inneren Angelegenheiten der kleinen, durch Parteikämpfe entzweiten Staaten ſich eingemiſcht, denjenigen Fürſten unterſtützt, welcher ihnen am mächtigſten zu ſein ſchien, und dann durch den an ihre Partei gefeſſelten Sieger eine Art Chriſtenthum eingeführt, das durch die ſtrengſten Strafgeſetze durchgeführt und aufrecht erhalten werden ſollte. Ueberdieß war die Behandlung dieſer Wilden eine ſo grundverkehrte, daß ſie nicht nur moraliſch, ſondern auch phyſiſch darüber zu Grunde gingen, und nur die katholiſche Kirche kam noch zur rechten Zeit zu Hilfe, ehe der ganze Stamm der Oceanier ausgeſtorben war. Das, was die proteſtantiſche Miſſion, wie in Amerika, ſo auch in der Südſee angerichtet, bricht über den Beruf des Proteſtantismus für das Miſſionsweſen den Stab. Die verheirateten, mit Sorge für Weib und Kind belaſteten Miſſionare, oft nur auf Gewinn bedacht, erweiſen im Ganzen ſich ſehr wenig tüchtig, und die ungeheuer großen für ſie verausgabten Summen ſtehen in keinem Verhältniſſe zu ihren Leiſtungen. Mit weit geringeren Mitteln haben die Miſſionen der katholiſchen Kirche weit Größeres und Bleibenderes zu Stande gebracht, und zahlreiche proteſtantiſche Stimmen, die Marſhall (Die chriſtl. Miſſionen, deutſch Mainz 1861; vgl. auch N. Wiſeman, Unfruchtbarkeit der von den Proteſtanten unternommenen Miſſionen, deutſch Augsburg 1835) geſammelt, geſtehen die Erfolgloſigkeit der proteſtantiſchen Miſſionen unbefangen zu. Die oft nur durch Geſchenke gewonnenen Neophyten erweiſen ſich eben ſelten ſtandhaft. — Dieß mußte vorausgeſchickt werden, ehe der Stand der gegenwärtig thätigen proteſtantiſchen Miſſionsgeſellſchaften dargeſtellt werden kann; letzteres geſchieht im Folgenden hauptſächlich auf Grund des Werkes „Die evangel. Miſſion von H. Gundert“ (Calw und Stuttgart 1886).

Britiſche Geſellſchaften, und zwar a. ſolche, die mit der Epiſcopalkirche zuſammenhängen: 1. Society for the Propagation of the Gospel in foreign parts, Ausbreitungsgeſellſchaft, 1701 gegründet, unterhielt 544 Miſſionare in Nordamerika, Weſtindien, Guyana, Süd- und Weſtafrika, Auſtralien, Neuſeeland, Oſtindien und Ceylon und hat Miſſionsbiſchöfe in Borneo, China, Japan, Tinneveli, Hawaii und Madagascar; Einnahmen: 1791 nur 52 160 Mark, 1821 ſchon 257 160 M. und 1884: 2 200 795 M.; Organ: The Mission Field und Quarterly Papers. 2. Universities' Mission, erſt 1858 infolge von Vorträgen Dr. Livingſtone's an den engliſchen Univerſitäten gegründet; 22 ordinirte und 14 Laien-Miſſionare in Oſtafrika und Sanſibar; Einnahmen: 280 731 M.; Monatsblatt: Central Africa. 3. Melaneſiſche Miſſion, 1849 durch Biſchof Selwyn auf Neuſeeland gegründet, auf vielen Inſeln thätig; Einnahme: 171 057 M. 4. Oxford Miſſion, eine katholiſirende Abtheilung der unter 1. genannten Ausbreitungsgeſellſchaft, 1881 entſtanden, mit Miſſionshaus der „Bruderſchaft des hl. Paulus“ in Calcutta; drei Miſſionare verbanden ſich 1882 zu einer Oxford Brotherhood of the Epiphany und verpflichteten ſich zur Eheloſigkeit. Auch die Cowley Fathers ſind eine ritualiſtiſche Abtheilung der Ausbreitungsgeſellſchaft. 5. Der Mackenzie Memorial Fund unterſtützt die Ausbreitungsgeſellſchaft mit 70 000 bis 80 000 M. jährlich durch Sammlungen mittelſt des Organs Net; andere Vereine ſorgen für Kleidung, Kirchenparamente u. ſ. w. Alle dieſe unter 2.—5. genannten Anſtalten ſtehen mit der Ausbreitungsgeſellſchaft in einem, wenn auch loſen Zuſammenhang. Selbſtändig iſt wieder 6. Church Missionary Society, 1799 wegen des independentiſchen Charakters der Londoner Miſſion von den Epiſcopalen für eine Miſſion „in Afrika und im Oſten“ gegründet, mit Miſſionsſchule in Iſlington und Miſſionshaus in Salisbury Square, mit 216 Stationen, 228 ordinirten und 35 Laienmiſſionaren in Oſt- und Weſtafrika, Neuſeeland, Indien, Ceylon, Mauritius, China, Japan, Nordamerika, Paläſtina, Aegypten und Perſien; Einnahmen 1805: 23 640 M., 1855: 2 286 860 M., 1884: 4 630 820 M. (1878—1887 im Ganzen 43 380 000 M., davon mehr als 10 Millionen Ausgaben für Verwaltung, für Heranbildung der

Miſſionare und namentlich für Penſionen an die Miſſionare und deren Wittwen und Kinder); Organ: Church Missionary Intelligencer. In Verbindung mit dieſer Geſellſchaft ſtehen: 7. Die Church of England Zenana Missionary Society, mit 441 020 M. Einnahmen; dann noch andere Vereine, ſo für Erziehung der weiblichen Jugend die Missionary Leaves Association, gegründet 1879; Einnahmen: 203 052 M.; Organ: Missionary Leaves. 8. South American Missionary Society, ſeit 1851, gleichſam als Fortſetzung der 1844 durch Capitän Gardiner gegründeten „Patagoniſchen Miſſionsgeſellſchaft", im Feuerland, in Araucanien und ſonſt in Südamerika thätig, mit Biſchöfen an der Spitze; Einnahmen: 299 618 M., dagegen Ausgaben: 352 631 M.; Organ: South American Missionary Magazine. 9. Moslem Missionary Society, 1861 gegründet von Dr. Mühleiſen-Arnold, erſt in Java, dann in Capland; Einnahmen: ca. 8000 M. — b. Miſſionen der Nonconformiſten: 1. Baptist Society for propagating the Gospel amongst the Heathen, gegründet 1792, mit einer großartig angelegten Lehranſtalt in Bengalen, 93 Miſſionaren, 54 eingeborenen Predigern, 213 Evangeliſten und 40 982 erwachſenen Kirchengliedern in Vorderindien, Ceylon, Jamaica und anderen weſtindiſchen Inſeln, Weſtafrika, China, Japan; unter den Miſſionsgebieten figurirt neben Bretagne und Italien auch Norwegen; Einnahmen: 1 356 560 M.; Organ: Missionary Herald. 2. Die General Baptists, die ſich 1769 losgetrennt und 1816 eine beſondere Miſſion gegründet, haben 7 Stationen in Oriſſa, zeitweilig auch in China; Einnahmen: 153 890 M.; Organ: General Baptists' Magazine and Missionary Observer. 3. Baptist Zenana Mission, arbeitet in Indien, 38 Frauen und 83 Bibelfrauen; Einnahmen: 124 180 M. 4. Wesleyan Missionary Society, gegründet 1814, 462 Stationen, 526 Miſſionare, 2059 Gehilfen, 91 276 Kirchenglieder, 103 801 Schulen (bezw. nach Ablöſung Weſtindiens: 285, 287, 1543, 29 091 und 54 678), in Süd- und Weſtafrika, Auſtralien und Polyneſien, Ceylon, Indien, China, Mittelamerika; Einnahmen: 2 926 160 M.; Organ: Wesleyan Missionary Notices. Ein Ladies' Auxiliary iſt ſeit 1858 durch Lehrerinnen und Bibelfrauen in Ceylon, Indien und Afrika thätig. Einnahmen: 110 580 M. 5. Welsh Calvinist Methodist Society, gegründet 1840, wirkt unter den Khaſi in Aſſam, 66 Gemeinden, 2055 Communicanten, 3318 Anhänger, 3500 Schulen; Einnahmen: ca. 80 000 M. 6. Primitive Methodist Missionary Society, ſeit 1810, in Auſtralien, Neuſeeland und Südafrika ſeit 1843 thätig; Einnahmen: 383 780 M. 7. United Methodist Free Churches home and foreign Missions, gegründet 1857, 53 Miſſionare, 7845 Kirchenglieder, 8128 Schüler in Oſt- und Weſtafrika, Jamaica, Neuſeeland, China; Einnahmen: 226 142 M. 8. Methodist New Connexion foreign Mission, gegründet 1860, in China; Einnahmen: 212 359 M. 9. Colonial Missionary Society, unterſtützt in Canada und Neuſeeland nur die ſchon gegründeten Kirchen; Einnahmen: 72 000 M. 10. Presbyterian Church in England foreign Mission, gegründet 1865, 28 ordinirte Miſſionare und ein Miſſionsarzt, in Indien und China (Formoſa); Einnahmen: 310 500 M.; Organ: Record of the Presbyterian Church in England. 11. London Missionary Society, 1795 kurz nach der Gründung der Baptiſten-Geſellſchaft entſtanden, mit Miſſionsſchiff, 148 Miſſionaren und 16 Miſſionsfrauen in der Südſee, Süd- und Oſtafrika, Madagascar (29 Miſſionare, 69 eingeborene ordinirte Gehilfen, 3663 eingeborene Prediger), Indien (25 Stationen, 43 Miſſionare), China (9 Stationen, 25 Miſſionare), Britiſch Guyana und ſeit 1871 auch in Neu-Guinea; Einnahmen: 2 474 873 Mark; Organ: The Chronicle of the London Missionary Society. 12. Zenana Mission der Londoner Geſellſchaft, hat ſeit 1882 in Indien ein Lehrerinnenſeminar. 13. China Inland Mission der revivaliſtiſchen Färbung, 1865 durch Hudſon Taylor gegründet, 150 Miſſionare, darunter 49 Frauen, 12 eingeb. ordinirte Gehilfen, 36 Evangeliſten, 37 Prediger, mit 64 Stationen in 14 inneren Provinzen China's; Einnahmen: 359 171 Mark; Organ: China's Missions. 14. Congo Inland Mission, ging 1872 aus dem East London Institute for home and foreign Missions hervor, trat aber Congo 1884 an die amerikaniſche Baptiſten-Miſſionsgeſellſchaft ab und begann eine neue Miſſion in Kabylien und Marocco; Organe: Illustrated Miss. News und Regions beyond. 15. Friends' foreign Mission, Quäkermiſſion, gegründet 1866, in Indien, Madagascar, Syrien und Paläſtina (hier 2 Stationen, Brumana und Ramallah, und etwa 7 Schulen); Einnahmen: 260 000 M. — c. Unterſtützende Geſellſchaften: 1. Society for promoting Christian Knowledge, gegründet 1698, meiſt als erſte engliſche Geſellſchaft angeführt, welche lange die Halle'ſche Miſſion in Oſtindien förderte und heute ſämmtliche Heidenmiſſionen unterſtützt; Einnahmen: ca. 300 000 M. 2. Britiſche und ausländiſche Bibelgeſellſchaft (1804), welche die Bibel, 1884 in 4 161 032 Exemplaren, über die ganze Erde hin verbreitet; Einnahmen: 5 075 318 M. 3. Religious Tract Society (1799), verbreitete 1884 79 379 350 Schriften in vielen Sprachen; Einnahmen: 4 025 315 M. 4. Turkish Missions Aid Society (1855) zur Unterſtützung der Miſſion unter den Mohammedanern; Einnahmen: 50 000—80 000 M. jährlich. 5. Lebanon Schools Society, gegründet 1852 für Schulen in Syrien unter freiſchottiſchen Miſſionaren, ca. 80 000 M. jährliche Ausgaben; die British Syrian Schools and Bible Mission, gegründet 1860 von Frau Thompſon, hat eine Einnahme von 120 000 M. 6. Christian ver-

nacular Education Society for India (1858), Vorſtand Dr. Murdoch, hat Lehrerſeminare zu Dindigal, Ahmednagar und Amritſar in Indien mit 140 Zöglingen und 2500 Kindern in den Schulen; daraus ſind bereits 770 Schulmeiſter hervorgegangen und über 10 Millionen Schriften in 18 Sprachen verbreitet worden; Einnahmen: 196 000 M. 7. Society for promoting female Education in the East (1834), 37 Miſſionarinnen, 16 968 Kinder in den Schulen, 1654 Lernende in den Zenanas in China, Japan, Indien, Mauritius u. ſ. w.; Organ: Female Mission Intelligencer. 8. Indian female Normal School Society (1852), 38 Arbeiterinnen und 114 Bibelfrauen in Indien, hat auch Lehrerinnenſeminare, Mädchenſchulen, ärztliche Miſſionen, Zenana-Miſſion und Bibelverbreitung; Einnahmen: 206 000 Mark. Im J. 1879 hat ſich die ſchon oben genannte Zenana-Miſſion der engliſchen Kirche davon abgezweigt, indem von den 300 Hilfsvereinen 260 zu dieſer neuen Geſellſchaft übergingen; die Church Mission will mit dieſen beiden Geſellſchaften Hand in Hand gehen. 9. The Native African Missions Aid Association, 1879 von Major Malan gegründet zur Unterſtützung der Miſſionare in Afrika; Organ: Africa. 10. Zenana and Medical Mission Home and Training School for Ladies, in welcher Aerztinnen von Dr. Griffith ausgebildet werden, die dann an verſchiedene Geſellſchaften abgegeben werden, iſt eine neue Gemeinde, wie auch 11. die London Medical Missionary Association. — d. In Schottland und Irland: 1. Etablished Church of Scotland, 1824 eigentlich aus zwei längſt eingegangenen Geſellſchaften entſtanden. Die eine, Glasgow Mission Society, 1796 für Weſt- und Südafrika gegründet, ſpaltete ſich 1837 dadurch, daß die meiſten der Miſſionare ſich auf die Artikel der Staatskirche verpflichten wollten, während die Minderheit ſich als Glasgow African Mission Society neu conſtituirte; 1844 gingen erſtere zur ſchottiſchen Freikirche über, letztere 1847 zu den Vereinigten Presbyterianern. Die zweite Geſellſchaft war die Scotish Mission Society, welche ihre Arbeit 1835 an die kirchliche Miſſion und die letzten 6 Stationen in Jamaica an die Vereinigten Presbyterianer abgab. Die ſtaatskirchliche Miſſion unterzog ſich 1829 durch den nach Indien geſandten Dr. Duff der höhern (engliſchen) Erziehung; danach wurden Colleges errichtet in Bombay und Puna (1835) und in Madras (1837). Heute noch wirken die ca. 30 Miſſionare in den großen Städten Indiens, dann in China und Oſtafrika; daneben geht eine Judenmiſſion und Arbeit in den Colonien; Einnahmen: 650 674 M.; Organ: The Church of Scotland home and foreign Miss. Record. 2. Ladies' Association for the Advancement of female Education in India (1838) unterhält Waiſenhäuſer und Mädchenſchulen auf den Stationen der Staatskirche; Einnahmen über 60 000 M.; Organ: News of female Missions. 3. United Presbyterian Church (1835), 62 europäiſche und 20 eingeborene Miſſionare auf 76 Stationen in Südafrika, Jamaica, Trinidad, Indien, Nordchina, Japan, auch in Spanien; Einnahmen: 786 380 M.; Organ: The Miss. Record of the U. Pr. Church. 4. Zenana Missionary Society, 8 Arbeiterinnen, die theilweiſe der ärztlichen Praxis obliegen, und 66 Gehilfinnen; Einnahmen: 96 720 M. 5. Free Church of Scotland Mission (1843); abgeſehen von der Judenmiſſion arbeiten in 25 Haupt- und 104 Außenſtationen 53 ordinirte Miſſionare, unter dieſen 14 Eingeborene, 8 Aerzte, zur Hälfte Eingeborene, 39 Lehrer und 315 ſonſtige Gehilfen, mit 6 Colleges und 250 anderen Schulen in Indien, Süd- und Oſtafrika und auf den Neuhebriden; Einnahmen 1844: 128 060 M., 1885: 1 228 740 M., wozu noch 604 300 M. aus den Miſſionsſtationen kamen; Organ: Free Church Monthly and Miss. Record. Im Zuſammenhang mit dieſer Geſellſchaft ſtehen noch: 6. Ladies' Society for female Education in India and South Africa (1825), mit 12 weiblichen Miſſionaren; Einnahmen: 156 721 M. 7. Livingstone Central African Trading Company ſucht durch Handel dem Miſſionsintereſſe zu dienen und hat zwei Dampfſchiffe auf dem Schire. 8. Medical Miss. Society (1843) in Edinburg wirkt in China, Japan und Indien, meiſt im Dienſte anderer Geſellſchaften. 9. Reformed Presbyterian Church's Mission (1842), Miſſion der ſogen. Covenanters, wirkte zuerſt in Canada und auf Neuſeeland, jetzt, an die Freikirche angeſchloſſen, auf den Neuhebriden. 10. Irish Presbyterian Church's Mission (1840), 8 Miſſionare in Guzarat; Einnahmen: 249 260 M.; Organ: Missionary Herald of the Presb. Church in Ireland. Alle dieſe bisher aufgezählten Miſſionsgeſellſchaften engliſcher Zunge erhielten durch 70 Vereine im J. 1884: 1 216 535 Pfd. St. oder 24 330 700 Mark; dazu trugen bei die Anglicaner 491 647 Pfd. St., Anglicaner und Nonconformiſten vereint 182 085 Pfd. St., engliſche und wäliſche Nonconformiſten 341 046 Pfd. St., ſchottiſche und iriſche Presbyterianer 193 203 Pfd. St., Katholiken 8544 Pfd. St.

Deutſche Miſſionsgeſellſchaften. 1. Die Brüdergemeinde (ſ. d. Art. Zinzendorf) begann 1732 ihre Miſſion auf St. Thomas und konnte 1882, nachdem ſie 1201 Miſſionare ausgeſandt, ihr 150jähriges Jubiläum feiern. Sie hat (1884) 145 Miſſionare, 951 Gehilfen, 81 258 Chriſten, 28 116 Communicanten, 216 Schulen, 16 933 Schüler in 99 Stationen, beſonders auf den weſtindiſchen Inſeln. Geſammtaufwand über 1 Mill.; davon werden aber auf den Miſſionsſtationen ſelbſt durch Handel und Gewerbe $^2/_3$ aufgebracht, daher Einnahme nur 377 176 M., die zudem meiſt aus außerdeutſchen Gemeinden ſtammen; Organ: Miſſionsblatt aus der Brüdergemeinde. 2. Evangeliſche Miſſionsgeſellſchaft zu Baſel, als Mutter der neueren deutſchen Miſſionsbeſtrebungen angeſehen.

Schon 1800 hatte Jänike in Berlin, angeregt durch die englische Missionsgesellschaft, eine kleine Missionsschule mit 7 Zöglingen gegründet. Aus dieser von ihm bis zu seinem Tode (1827) geleiteten und dann eingegangenen Anstalt gingen viele Missionare in den Dienst der Niederländer und Engländer, von denen die bekanntesten sind: Rhenius, Ryländer, die beiden Albrecht, Schmelen, Pacalt und Gützlaff. Die Wurzeln der Basler Gesellschaft sind aber mehr in Würtemberg zu suchen. Nach dem Vorbilde des Jänike'schen Instituts gründete Fr. Spittler im Verein mit F. Steinkopf und Chr. Blumhardt 1815 eine Missionsschule, in der Absicht, Missionare für andere Gesellschaften auszubilden. Der erste Inspector, Blumhardt, gewann namentlich Pietistenkreise, vor allen die würtembergischen, die bis heute die eigentlichen Träger des Basler Missionswerkes geblieben sind. Dem zweiten Inspector, Wilh. Hoffmann (1839), gelang es, auch die große und gebildete Welt dafür zu gewinnen; er fügte auch 1844 eine Vorschule bei, um die Missionare gründlicher ausbilden zu können. Der dritte Inspector, Josenhans (1849—1879), dehnte das Werk weiter aus und konnte mit einem reichen Legat ein großes Missionshaus in Basel bauen. Um 1869 kam es auch zur Gründung der Missionshandelsgesellschaft und der Industriewerkstätte, welche charakteristisch für die Basler Mission geworden sind. Unter dem heutigen Inspector Th. Oehler sind 102 Missionare, 339 Gehilfen, 17053 Christen, 170 Schulen mit 6798 Schülern in 38 Stationen in Afrika und Indien; Einnahmen: 719503 M., Ausgaben: 772824 M.; Organe: Evangelischer Heidenbote und Evangelisches Missionsmagazin. 3. Evangelisch-lutherische Missionsgesellschaft zu Leipzig (1836). Die älteste continentale Mission, in welcher deutsche Missionare gewirkt, ist die dänisch-halle'sche (s. d. Art. Francke IV, 1689). Später fiel das ganze Erbe der Halle'schen Pietisten an die englische Gesellschaft. Seit 1819 bestand ein evangelisch-lutherischer Missionsverein in Dresden, im Anschluß an die Basler Mission. Als sich dieser Verband bald löste, entstand in Dresden selbst (1832) eine Missionsschule und 1836 ein Missionsseminar, und im nämlichen Jahre constituirte sich auch die evangelisch-lutherische Missionsgesellschaft. Als England 1847 von Dänemark Tranquebar erkauft hatte, trat das dänische Missionscollegium auch die dortigen Gemeinden an die Dresdener Gesellschaft ab. Unterdessen war schon 1846 diese Gesellschaft durch Dr. Graul nach Leipzig verlegt worden, indem er sie hier zum Mittelpunkte der lutherischen Missionsbestrebungen zu machen suchte, und 1879 entstand ein neues Missionsseminar in Leipzig, bald danach ein weiteres in Poreiar bei Tranquebar, wo die Seminaristen deutsch lernen. Einnahmen: 308802 M.; Organ: Evang.-luther. Missionsblatt. 4. Berliner Missionsgesellschaft (1824), seit 1830 mit einem eigenen Missionsseminar, sandte 1834 die ersten Missionare nach Südafrika, wo bis 1864 nur 1218 Heiden gewonnen wurden; neuestens kam dazu noch Canton in China, das der „Chinesische Hauptverein" 1872 an die Gesellschaft von Barmen abgetreten. In Südafrika sind heute 45 Haupt- und 57 Außenstationen (6 Synodalkreise), 56 ordinirte Missionare, 49 besoldete und 231 unbesoldete einheimische Gehilfen, 14600 Gemeindeglieder; in Canton 5 Missionare, 33 einheimische Gehilfen, 798 Gemeindeglieder; Einnahmen: 356349 M.; Organ: Berliner Missionsberichte. 5. Rheinische (Barmener) Mission. Ein kleiner Verein bildete sich schon 1799 in Elberfeld, welcher „Nachrichten von der Ausbreitung des Reiches Jesu insbesondere unter den Heiden" herausgab; der Basler Inspector Blumhardt gründete dann in Barmen einen Verein, der sich zunächst an Basel anschloß. Als 1825 eine Missionsanstalt errichtet worden, constituirte sich 1828 die Rheinische Missionsgesellschaft durch Verbindung der Vereine von Barmen, Elberfeld, Köln, Wesel, Ravensberg u. s. w. und sandte 1829 die ersten Missionare nach Südafrika. Hier hat die Gesellschaft heute 26 Haupt- und 11 Außenstationen, 35 ordinirte und 3 nichtordinirte Missionare, 44 besoldete und 72 unbesoldete Gehilfen, 14024 Gemeindeglieder; dann in Niederländisch-Indien 24 Haupt- und 42 Außenstationen, 30 Missionare, 56 besoldete und 137 unbesoldete Gehilfen, 8770 Gemeindeglieder; in China 1 Station unter den Punti (Fukuang) mit 5 Außenstationen, 3 Missionaren, 7 Gehilfen, 211 Gemeindegliedern, zusammen: 52 Haupt- und 58 Außenstationen, 68 ordinirte und 3 Laienmissionare, 106 besoldete und 199 unbesoldete Gehilfen, 24823 Gemeindeglieder und 8483 Schüler. Einnahmen: 336709 M.; Organ: Bericht der Rheinischen Missionsgesellschaft. 6. Norddeutsche (Bremer) Missionsgesellschaft, 1836 gleichfalls aus kleineren Missionsvereinen entstanden, gründete 1837 eine neuestens wieder eingegangene Missionsschule in Hamburg und sandte 1842 die ersten Missionare nach Neuseeland; Hauptgebiet seit 1847 Westafrika; heute 4 Stationen, 8 Missionare, 18 eingeborene Gehilfen, 350 Gemeindeglieder. Einnahmen: 80710 Mark; Organ: Monatsblatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft. 7. Goßner'sche Mission. Joh. Goßner (s. d. Art. V, 848 ff.), der als 63jähriger Greis sich von der Berliner Gesellschaft aus confessionellen und anderen Gründen trennte und den Grundsatz hatte, daß Missionen sich selbst unterhalten sollten, bildete tüchtige Handwerker aus und sandte in zehn Jahren, meist im Dienste anderer Gesellschaften, 80 Missionare aus nach Australien, Indien, Nordamerika und Westafrika; im zweiten Jahrzehnt, nach seiner Verbindung mit dem Holländer Heldring, sandte er 25 Arbeiter in den indischen Archipel, 33 an den Ganges und zu den Khols. Nach seinem Tode (1858) trat an seine Stelle ein Curatorium und ein Inspector; die eigenthümlichen Grundsätze des Stifters wurden nach und nach verlassen, und es ist nur noch die

Ganges- und die Khols-Miſſion beibehalten, wo in 11 Stationen 20 Miſſionare, 224 Gehilfen und 30 963 Chriſten ſind; Einnahmen: 149 643 M.; Organ: Die Biene auf dem Miſſionsfeld. Im engen Zuſammenhange mit der Goßner'ſchen Miſſion ſteht die Oſtfrieſiſche Miſſionsgeſellſchaft, ein Mittelding zwiſchen Geſellſchaft und Verein, von Paſtor Fiſcher 1834 gegründet, nachdem die oſtfrieſiſchen Fürſten ſchon hundert Jahre zuvor das Miſſionsintereſſe gepflegt und mit Halle in Verbindung geſtanden; ſie unterſtützt verſchiedene Geſellſchaften, beſonders die Goßner'ſche; Einnahmen: 15 000—18 000 M. Paſtor Janſſen gründete auch 1884 eine Vorſchule für lutheriſche Miſſionsanſtalten. 8. Hermannsburger Miſſion, von Paſtor L. Harms, dem Sohn und Nachfolger von Cl. Harms (ſ. d. Art. V, 1515 ff.), 1849 begonnen, ſandte 1853 12 Miſſionare mit 8 Coloniſten auf einem eigenen Miſſionsſchiff „Candace" nach Natal (heute 51 Stationen, 60 Miſſionare, 10 336 Gemeindeglieder), dann 1866 nach Indien (10 Stationen, 11 Miſſionare, 27 Gehilfen, ca. 860 Getaufte), Auſtralien, Neuſeeland (ſeit 1875) und Perſien (1880); Einnahmen: 254 852 M. gegen 356 873 vom Jahre 1883; Organ: Hermannsburger Miſſionsblatt. 9. Pilgermiſſion auf St. Criſchona, gegründet 1848 durch Spittler, der ſich von den Baslern trennte; früher Miſſion unter Juden und Kopten in Aegypten, jetzt nur noch unter den Gallas in Schoa, 2 Miſſionare, 400 Namenchriſten; Ausgaben: 2032 M. Schnellers ſyriſches Waiſenhaus in Jeruſalem iſt ſelbſtändig geworden und unterhält auch eine Miſſion; Einnahmen gegen 38 000 M. 10. Der Jeruſalemverein, im Zuſammenhang mit dem deutſch-engliſchen Biſthum, gegründet 1852 auf Anregung Gobats, bedient unter Protection des preußiſchen Königshauſes hauptſächlich die evangeliſche Diaſpora in Paläſtina; 2 Stationen, 1 Miſſionar, 6 Gehilfen, 3 Schulen; Ausgaben: 26340 M. 11. Schleswig-Holſteiniſche oder Brecklumer Miſſionsgeſellſchaft. Hier wurde das Miſſionsintereſſe ſchon durch Cl. Harms angefacht, eine eigene Geſellſchaft aber erſt 1876 durch Paſtor Jenſen gegründet mit Miſſionshaus zu Brecklum, 2 Meilen nördlich von Huſum; 1881 wurden die erſten 4 Miſſionare abgeſandt nach Sumatra und Baſtarland; jetzt 2 Stationen, 4 Miſſionare, 1 Gehilfe; Einnahmen: 36400 M.; Organ: Schleswig-Holſteiniſches Miſſionsblatt. 12. Neukircher Miſſionsanſtalt, gegründet von L. Doll (geſt. 1883) in Neukirchen bei Mörs als Glaubensanſtalt, da nicht collectirt, nur gebetet werden ſoll; Miſſionshaus 1882 eingerichtet; Miſſionare in Java; Organ: Miſſions- und Heidenbote. 13. Miſſionsanſtalt in Neudettelsau, bildet ſeit 1843 Prediger für die Deutſchen Amerika's und Auſtraliens, die auch unter den Eingeborenen wirken. 14. Allgemeiner evangeliſch-proteſtantiſcher Miſſionsverein, gegründet 1853 in Frankfurt durch den Proteſtantenverein und die ſchweizeriſche Reformpartei, ſucht unter dem Protectorate des Großherzogs von Weimar chriſtliche Cultur unter den civiliſirten Heidenvölkern zu verbreiten und das Intereſſe für die heidniſchen Culturvölker in der Heimat zu wecken; der erſte Miſſionar ging 1885 nach Japan; Organ: Miſſionsblatt des allgemeinen evang.-proteſt. Miſſionsvereins. — Die deutſchen Frauenvereine, welche den Miſſionen dienen, ſind: 1. Frauen-Miſſionsverein für China, gegründet 1850 von Paſtor Knak, mit Findel- und Waiſenhaus in Hongkong; Ausgaben: 15 091 M. 2. Frauenverein für Bildung des weiblichen Geſchlechts im Morgenland, gegründet 1842 im Hauſe der Frau Miniſter Eichhorn, ſendet Lehrerinnen nach Indien u. ſ. w., welche meiſt im Anſchluß an engliſche Miſſionen thätig ſind; Einnahmen: 11 200 M.; Organ: Miſſionsblatt des Frauenvereins. 3. Kaiſerswerther Diaconiſſenanſtalt für Kranken- und Waiſenhäuſer, ſendet ſeit 1851 Diaconiſſen nach Paläſtina (Krankenhaus und Mädchenſchule „Talitha Kumi" mit 110 arabiſchen Mädchen), Syrien, Smyrna, Aegypten. — Im J. 1883 unterhielt Deutſchland und die Schweiz 520 Miſſionare, die 178 700 Gemeindeglieder unter ſich hatten; der Geſammtaufwand betrug $2^1/_2$ Millionen; nach Dr. Grundemann beliefen ſich die Einnahmen von 13 Vereinen auf 2 707 812 M., davon aber 308 000 aus England, Nordamerika, Holland, Rußland, Schweden u. ſ. w. und 285 000 aus der Schweiz.

Andere feſtländiſche Geſellſchaften, und zwar a. Niederländiſche: 1. Nederlandsche Zendeling Genootschap vor voortplanting en bevordering van het christendom bijzonderen onder de heidenen. Ant. Walaüs gründete ſchon 1622 in Leyden ein Seminar zur Ausbildung von Miſſionaren für die Colonien; die Miſſion wurde aber von der Staatskirche ſo betrieben, „daß ſie nirgends etwas Rechtes zu Stande brachte". Erſt 1797 entſtand durch Dr. Th. van der Kemp in Rotterdam eine pietiſtiſche Geſellſchaft und 1810 ein Seminar, aus dem bald Miſſionare nach den Molukken und Indien abgingen. In letzter Zeit hat das Intereſſe für dieſe Geſellſchaft abgenommen und ein neuer Verein ſich gebildet. Einnahmen: ca. 120 000 M.; höchſte Einnahme 1860: 163720 Mark; Organe: Maandberigten und Mededeelingen v. N. Z. 2. De doopsgezinde Vereeniging tot bevordering van Evangelie verbreiding (Mennonitenmiſſion), 1840 gegründet, 3 Miſſionare in Java und Sumatra; Einnahmen: ca. 25 000 M. 3. Het Java Comité, gegründet 1851 in Batavia als Verein für innere und äußere Miſſion, ſeit 1855 mit Hilfscomité in Amſterdam; Einnahmen: ca. 25 000 M.; Org.: Geïllustreerd Zendingblad und Java Cent. 4. De Ermelosche Zending Genootschap, gegründet 1856 von Paſtor Wittevoen, gab Miſſionare ab an die rheiniſche Battamiſſion und iſt thätig auf Java und in Aegypten unter den Kopten; Einnahmen: ca. 20000 Mark; Organ: Ermelosch Zendingblad. 5. De

Nederl. Zendingvereeniging, 1859 gegen die liberal gewordene Zendeling Genootschap gegründet; 9 Miſſionare in Weſtjava mit 300 Getauften; Einnahmen: ca. 80000 M.; Organ: Orgaan der Nederl. Zendingvereeniging. 6. De Utrechtsche Zendingsvereeniging (1859); 10 Miſſionare in Neuguinea; Einnahmen: 89109 M.; Organ: Berigten van de U. Z. 7. De Nederl. gereformeerde Zendingvereeniging (1860), Sitz in Amſterdam; 5 Miſſionare im mittlern Java, 2000 Getaufte; Einnahmen: ca. 20000 M.; Organe: Heidenbote und Heidenpening. 8. De Zending der christelijk gereformeerde Kerk, Miſſion der 1839 gegründeten confeſſionellen Freikirche, in Batavia und Surabaya; Einnahmen: 4000 Mark. 9. Het Zendinggenootschap der Broedergemeente te Zeist, eigentlich Zweigverein der Brüdergemeinde in Herrnhut; Einnahmen: ca. 36000 M. 10. Evang.-luther. Genootschap voor In- en Uitwendige Zending, gegründet 1882 in Amſterdam; eine Miſſion in Sumatra. 11. Das Depoker National-Gehilfenſeminar auf Java, ſeit 1872 durch Sammlungen in der Heimat unterſtützt, unter Aufſicht des Java- und des Central-Comité. Im Ganzen wurden die Einnahmen aller niederländiſchen Vereine 1884 auf 540000 M. berechnet. — b. Scandinaviſche Geſellſchaften: 1. Danske Missions Selskap, gegründet 1821 im Anſchluß an die Basler Miſſion, erſt ſeit 1864 thätig in Indien; Einnahmen: 30000 M. 2. Svenska Mission Sällskapet. In Schweden wurde ſchon 1599 unter Karl IX. eine Miſſion unter den heidniſchen Lappen unternommen; im 17. Jahrhundert wandte Guſtav Adolf II. ſeine Aufmerkſamkeit den Indianern in Nordamerika zu, und obgleich engliſch geworden, blieb die ſchwediſche Miſſion in Neuſchweden am Delawareſluß bis 1831. Ein Miſſionsblatt entſtand 1818, eine kleine Miſſionsgeſellſchaft 1829 in Gotenburg zur Herausgabe von Miſſionsſchriften; aber erſt 1835 kam es unter Paſtor Zweigbergk zur Gründung der „Schwediſchen Miſſionsgeſellſchaft“, welche hauptſächlich die Basler Miſſion und die der Brüdergemeinde unterſtützte. Eine 1845 gegründete Lunder Geſellſchaft, die ihre Miſſionare an die Leipziger Geſellſchaft abgab, vereinigte ſich 1855 mit der Schwediſchen Geſellſchaft, welch letztere 1876 an die Staatskirche überging. Die ſtaatskirchliche Miſſion verdankt ihre Entſtehung dem Dompropſt Torén und Dr. Widen, erhielt 1874 die königliche Beſtätigung und ſteht unter dem Erzbiſchof; ſie hat ein Inſtitut zu Upſala und erſt 5 Stationen in Südafrika; Organ: Miſſionszeitung der Schwed. Miſſionsgeſellſchaft. 3. Evangeliska Fosterlands Stiftelsen (Vaterlandsſtiftung), 1856 angeregt durch Paſtor Landsberg, hauptſächlich für innere Miſſion, ſeit 1861 auch für Heidenmiſſion in Oſtafrika und Centralindien; 3 Stationen, 7 Miſſionare; Einnahmen: 157000 M.; Organ: Miſſionszeitung. 4. Schwediſcher Miſſionsbund mit Seminar in Kriſtinehamn, eröffnet 1878, für Lappland und Congo. 5. Frauenverein für Miſſionen in China, ſeit 1850 in Stockholm, unterſtützt die Basler Miſſion in China mit 2000 M. 6. Jönköpinger Verein (1853), gibt an ſechs verſchiedene Geſellſchaften je 2000 M. jährlich. Im Ganzen bringt Schweden für äußere Miſſion jährlich 394000 M. auf. 7. Norske Missions Selskap. Schon 1827 gab es ein Norwegiſches Miſſionsblatt, das für die Brüdergemeinde arbeitete; der erſte Miſſionsverein entſtand dann 1827 in Stavanger, bald noch andere, die ſich allmälig vereinigten; nur der in Kriſtiania nahm bis 1846 eine Sonderſtellung ein. Die Geſellſchaft hat ein eigenes Miſſionsſchiff. Im Zulu- und Natalland, wo 14 Miſſionare, wurden 1856 die Erſtlinge getauft, heute 250 Getaufte; in Madagaskar (ſeit 1867) ſind 6446 Getaufte und 30000 Kinder in den Schulen; Einnahmen: 375750 M.; Organ: Norsk Missionstidende. 8. Finska Missions Sällskapet, 1859 in Helſingfors gegründet; 4 Miſſionare, 1881 die Erſtlinge getauft; Einnahmen: 79561 M. 9. Lutheriſch-ruſſiſche Miſſion. Die Lutheraner Rußlands unterſtützten lange nur deutſche Geſellſchaften und eröffneten erſt 1882 eine Miſſionsſchule in Reval, zunächſt für innere Miſſion. — c. Franzöſiſche Geſellſchaften: 1. Société des Missions évangéliques (Pariſer Geſellſchaft), entſtand 1823 aus kleineren Vereinen, welche die Basler Miſſion unterſtützten, und wirkt im Baſutoland in Weſtafrika und auf Tahiti; Einnahmen: 251143 Mark; Organ: Journal des Missions évang. 2. Mission Romande, gegründet 1874 von der waadtländiſchen Freikirche in der franzöſiſchen Schweiz; 6 Miſſionare, 7 Katecheten und 250 Getaufte in Valdeſia (Transvaal); Einnahmen: 43000 M.; Organ: Bulletin Missionnaire.

Amerikaniſche Geſellſchaften: 1. American Board of Commissioners for foreign Missions, kurzweg Board genannt, vorwiegend congregationaliſtiſch, gegründet 1810 mit Sitz in Boſton, wollte ſich zuerſt der Londoner Geſellſchaft anſchließen; nachdem aber 1872 die Einnahmen von 4000 M. auf 54445 M. geſtiegen, betrieb ſie ſelbſtändige Miſſion in Indien, bald auch auf Ceylon, unter den Indianern in Nordamerika, in Smyrna, auf Hawaii, in China, Armenien, Weſt- und Südafrika, Japan, Paläſtina, Mexico, auch in Oeſterreich und Spanien u. ſ. w.; heute hat ſie in 21 Gebieten 79 Haupt- und 747 Außenſtationen, 158 Miſſionare, 10 Aerzte, 102 Jungfrauen, 142 eingeborene Paſtoren, 369 ſonſtige Gehilfen, 292 Gemeinden mit 21176 Kirchengliedern, 913 Schulen mit 33860 Schülern. Dabei ſind die ſelbſtändig gewordenen Gebiete nicht gerechnet, wie die Hawaiian Evang. Association, die unter Oberleitung des Board eine mikroneſiſche Miſſion mit 45 Stationen und 3461 Kirchengliedern hat. Sie hatte 1873 noch 341 Miſſionare und Miſſionarinnen, 945 eingeborene Gehilfen mit über 1800000 M. Einnahmen; heute 2033692

unter Indianern, in Liberia, China, Japan, Südindien, überdieß in Bulgarien, Deutschland, Schweiz, Schweden, Norwegen, Mexico und Uruguay; 206 Missionare, 43 Frauen, 242 eingeborene Pastoren, 31196 Gemeindeglieder, 14947 Schüler; Einnahmen: 2924500 M., wovon 1200000 M. für innere Mission; Organ: The Gospel in all Lands. 26. Methodist Episc. Women's foreign Miss. Society, mit 46 Missionarinnen, 6 Hospitälern, 15 Kostschulen, 150 anderen Schulen, 3 Waisenhäusern, 220 Bibelfrauen; Einnahmen: 431730 M.; Organ: Heathen Women's Friend. 27. Methodist Episc. Church (South), 1845 entstanden infolge der Sklavenfrage, thätig in China mit Colleg in Schanghai und unter den Indianern; 10 Missionare (charakteristisch ist, daß diese nie die Sprache der Eingeborenen [Indianer] gelernt); Einnahmen: 134082 M. Die Frauencongregation dieser Gesellschaft 28. Women's Miss. Society hat 5 Missionarinnen, ebenso viele Bibelfrauen und 10 Schulen; Einnahmen: 100438 M. 29. Methodist Church of Canada, ist seit 1824 thätig unter den Indianern auf den Bermudas und in Japan; 32 Missionare, 3600 Communicanten; Einnahmen: 200000 M.; Organ: Canadian Methodist Miss. Notices. 30. Evangelical Association, früher Albrechtsbrüder, Zweig des bischöflichen Methodismus, seit 1876 thätig in Japan, hat auch einen Frauenverein. 31. Methodist Protestant Church, ein anderer Zweig des genannten Methodismus, wirkt seit 1880 in Japan, und zwar durch 2 Arbeiterinnen der 32. Women of the Methodist Protest. Church; Einnahmen: 5520 M. 33. Lutherische Generalsynode, Mission im Teluguland (1842) und in Liberia, 4 Missionare, 2 Pastoren, 8682 Getaufte, 2358 Schüler in 239 Dörfern; Einnahmen: 242307 M.; Organ: Luther. Missionsjournal. Die damit verbundene Frauenmission 34. Women of the Evang. Lutheran Gen. Synod (1881) hat 12687 M. Einnahmen. 35. General Council, 1867 abgesondert von der Generalsynode (streng lutherisch), wirkt im Teluguland, 1156 Getaufte; Einnahmen: 30000 M. 36. Deutsch-evang. Missionsgesellschaft, übernahm 1883 die von Missionar Lohr in Centralindien begonnene Mission. 37. Protestant Episcopal Church in the U. St., 1820 in Philadelphia begonnen, wirkt in Westafrika, China, Japan, Haiti, besonders aber unter den Indianern; Einnahmen: 450000 M.; Organ: Spirit of Missions. Ein Frauenverein dieser Tochterkirche der anglicanischen ist unter den Indianern und Negern thätig; Einnahmen: 80000 M. 38. Women's Union Miss. Society, confessionslos, hat 52 Arbeiterinnen in Indien, China, Japan, Cypern, Aegypten u. s. w.; Einnahmen: 116000 M. 39. Gesellschaft der Disciples of Christ oder Foreign Christian Miss. Society, hat 6 Stationen auf Jamaica und seit 1882 eine in Indien; Einnahmen: 105264 M. Die Frauenmission derselben 40. Women of Disciples of Christ oder Christian Women's Board of Missions hat 29934 M. Einnahmen. 41. United Brethren Miss. Society, methodistisch, mit Sitz in Dayton (Ohio), wirkt in Sherboro (Westafrika); 1526 Kirchenglieder; Einnahmen: 51135 Mark, in der dazu gehörigen Frauenmission 20000 Mark. 42. American Commission on Native Missions (1883), aus Eingeborenen bestehend, in Opposition zum Amerikan. Board. — Die Amerikaner selbst berechnen ihre Missionsgesellschaften auf 35—50, denen sie 975 ordinirte, 129 Laienmissionare und 1102 eingeborene Prediger zutheilen, während die von europäischen Gesellschaften geleiteten Missionen zusammen 1780 ordinirte, 549 Laienmissionare und 2241 eingeborene Prediger zählen. Ihre jährlichen Einnahmen schätzen die amerikanischen Gesellschaften auf 13682452, ja sogar auf 17323726 M., während die europäischen 24812948 M. Einnahmen haben. Nach dem protestantischen Pastor Sainton, der voll Anhänglichkeit an die Missionen seiner Kirche im Jahre 1889 eine kleine Schrift erscheinen ließ, sollen die Einnahmen von 14 namentlich aufgezählten Gesellschaften sogar 37111210 Fr. betragen haben. Zugleich fügt er bei, daß die ganze Einnahme aller etwa 100 protestantischen Missionsgesellschaften für das Jahr 1888 gewiß 50 Mill. Francs betrage. Diese Ziffer ist nicht übertrieben, da auch das Organ der Methodisten die Gesammteinnahme auf 62 Mill. Fr. anschlägt. Sainton fährt dann wörtlich fort: „Es ist nicht zu verwundern, wenn mit solchen fabelhaften Summen der Protestantismus überallhin, nicht nur zu den Heiden, sondern auch nach Frankreich, Italien, Oesterreich, Spanien und besonders in den Orient seine Emissäre, seine wandernden Prediger, seine Bibelcolporteure, die Honig im Munde und Gold in den Händen haben, sendet, und wenn arme Katholiken und Schismatiker, durch bittere Noth gezwungen, manchmal sich zum protestantischen Glauben bekehren lassen; was aber Wunder nehmen muß, das ist der geringe Erfolg bei den Heiden" (Kath. Kirchenztg., Salzburg 1890, 486). Als Heidenchristen werden zwar im Ganzen berechnet über 2 Millionen, nämlich 90870 in Westafrika, 195100 in Südafrika, 8570 in Ostafrika, 273400 auf Madagascar mit Mauritius, 449200 in Vorder- und 79860 in Hinterindien, 107000 auf dem Archipel, 40200 in China, 13300 in Japan, 278950 in der Südsee, 260084 in Westindien, 64750 in Nord- und 42870 in Südamerika; dazu kommen noch 42690 aus Christen und Moslems in Vorderasien und in der Türkei gesammelte Protestanten. Unter diesen 2 Millionen sind aber nur gegen 645000 „Communicanten" oder eigentliche Christen, und zwar zählen die amerikanischen Gesellschaften 248079 und die europäischen 396717 Communicants, und unter diesen ist auch wieder die große Zahl der bezahlten Agenten und ihrer Familienangehörigen inbegriffen. Die meisten dieser

der mittelmäßigſten Bildung die dürftigſten inländiſchen und die fernliegenden gefahrvolleren ausländiſchen Miſſionsſtellen zu überlaſſen. Die katholiſche Kirche dagegen wählt gerade ihre beſten Kräfte für ſolche Stellen aus. Fände dieſes Verfahren auch bei uns Nachahmung, ſo würde die Chriſtianiſirung, nach meiner Ueberzeugung, Rieſenſchritte machen" (Kath. Kirchenzeitung 1891, 6).

Die Miſſion unter den Juden kam bei den Proteſtanten auch erſt in der letzten Zeit in Aufnahme. Luther ſelbſt meinte ja, einen Juden bekehren ſei gerade ſo unmöglich, als den Teufel bekehren. Im 17. Jahrhunderte wurden zwar ſchon von Einzelnen Fonds zur Judenbekehrung geſtiftet, aber erſt der Pietismus und die Brüdergemeinde brachten die Judenmiſſionen empor. Samuel Lieberkühn aus der Brüdergemeinde wirkte von etwa 1740 an volle 30 Jahre unter den Juden, und Profeſſor Callenberg in Halle gründete ſchon 1728 ein Institutum Judaicum, das bis 1792 beſtand und mehr als 20 Miſſionare ausſandte. Als infolge der großen Umwälzungen des vorigen Jahrhunderts auch die geiſtigen Verhältniſſe der Juden umgewandelt wurden und durch Leſſing und Mendelsſohn neues geiſtiges Leben unter ihnen wach geworden war, auch allmälig Abkehr und Losſagung der Juden vom Talmud ſtattfand, ließen ſich 1816—1843 allein in den acht alten preußiſchen Provinzen 3984 Juden taufen, und damals erwachte ein großer Eifer für deren Bekehrung. Die dießfalls entſtandenen verſchiedenen Geſellſchaften der Proteſtanten ſind: a. Im britiſchen Reiche und in Amerika: 1. London Society for promoting Christianity among the Jews (1808); ſie hatte 1880 in Europa 28, in Aſien 3, in Afrika 6 Stationen und 136 Miſſionare, welche ſeit 1872 3959 Juden bekehrten; Einnahmen: 704 060 M.; Hauptſchrift iſt: M'Caul's Nethi woth Olam, oder Der wahre Israelit, in zahlloſen Exemplaren in hebräiſcher, engliſcher, deutſcher und franzöſiſcher Sprache verbreitet. Die Geſellſchaft gibt einen jährlichen Rapport und Nachrichten heraus, 1813—1815 in Jewish Repository, 1816—1832 in Jewish Expositor, 1833 bis 1881 in Jewish Intelligence, dann in Dibre Emeth oder Stimmen der Wahrheit, 36 Jahrgänge. 2. Miſſion der Kirche in Schottland (1840), 26 Arbeiter auf 6 Stationen in der Türkei und Aegypten; Einnahmen: ca. 140 000 Mark; Organ: The Church of Scotland Miss. Record. 3. Britiſche Geſellſchaft (Diſſenters), ſeit 1842, hat 27 Arbeiter, lauter Proſelyten, auf 19 Stationen in England, Deutſchland, Oeſterreich, Schweiz, Rußland, Türkei und Nordafrika, welche 1879 im Ganzen 15 Juden tauften; Einnahmen: 137 000 M.; Organ: The Jewish Herald. 4. Freie Kirche von Schottland (1843), auf 5 Stationen 23 Arbeiter; Einnahmen: 160 000 Mark; Organ: The free Church of Scotland. 5. Presbyterianer von Irland (1843), 4 Stationen in Europa und Aſien mit 12 Arbeitern; Einnahmen: über 60 000 M.; Organ: The Mission Herald of the Presbyt. Church of Ireland. 6. Unirte Presbyterianer in Schottland, Miſſionen in Spanien und Algier. 7. Presbyterianer in England, 2 Miſſionen in London; Einnahmen: 140 000 M. 8. Londoner Stadtmiſſion, 3 Miſſionare. 9. Amerikaniſche kirchliche Geſellſchaft für Ausbreitung des Chriſtenthums unter den Juden, gegründet 1879 durch Paſtor Werber in Annapolis (Md.); ſie gibt ſeit 1880 heraus: Der Freund Israels zur Belebung und Beförderung der Miſſion unter den Israeliten. — b. In Deutſchland und den angrenzenden Ländern: 10. Berliner Geſellſchaft zur Beförderung des Chriſtenthums unter den Juden (1822); ſie arbeitet mit der Londoner Geſellſchaft, hat auch ſelbſt 3 Miſſionare und einen Colporteur; Einnahmen: 17 000 M., davon 1200 Mark vom Staat; Organ: Friedensbote. 11. Rheiniſch-weſtfäliſcher Verein für Israel (1844), 4 Arbeiter; Einnahmen: 15 000 M.; Organ: Miſſionsblatt des rhein.-weſtfäl. Vereins für Israel. 12. Evangeliſch-lutheriſcher Centralverein für Miſſion unter Israel in Sachſen, Bayern, Heſſen u. ſ. w., gegründet zu Leipzig 1849; die Seele war Delitzſch, der auch das Neue Teſtament in das Hebräiſche überſetzte; 1 Miſſionar; Einnahmen: 10 000 M.; Organ: Saat auf Hoffnung. 13. Württembergiſcher Verein für Israel (1874), 1 Miſſionar und Proſelytenhaus in Fellbach (früher in Cannſtatt); Einnahmen: 7200 M. 14. Verein der Freunde Israels in Baſel, nur Unterricht und Pflege der Proſelyten; Einnahmen: 12 000 M.; Organ: Blatt der Freunde Israels, ſeit 1837, dann L'Ami d'Israel, journal trimestriel, Genève et Bâle. 15. Norwegiſche oder Stavanger Miſſion (1846), ohne eigene Miſſionare; Einnahmen: 28 000 M.; Organ: Missions-blad for Israel, Kristiania. 16. Schwediſche Miſſion (1874), 2 Miſſionare; Einnahmen: 6000 M.; Organ: Tidning för Israel, Stockholm. 17. De Nederlandsche Vereeniging voor Israel, 1861 in Amſterdam gegründet, 2 Miſſionare; Einnahmen: 10 000 M.; Organe: De Hope Israels und De Ladder Jacobs. 18. In Rußland iſt zu St. Petersburg ſeit 1864 ein Aſyl für jüdiſche Mädchen. 19. Die baltiſche Miſſion für Israel in Verbindung mit der lutheriſchen Kirche der ruſſiſchen Oſtſeeprovinzen (1865), 7 Arbeiter. 20. Miſſion des Paſtors Faltin in Kiſchenew, ſeit 1846, mit Katechumenenhaus, in Verbindung mit der Londoner Miſſionsgeſellſchaft. — Im Ganzen ſind unter den Juden thätig 270 Arbeiter, wohl zur Hälfte jüdiſcher Abſtammung, welche im Jahre 1880 etwa 630 Juden tauften; im Laufe des 19. Jahrhunderts wurden etwa 100 000 getauft. Die Jahreseinnahmen aller Geſellſchaften zur Bekehrung der Juden betragen 1 400 000 M.

Literatur der proteſtant. Miſſionen. Außer den bereits angeführten Miſſionszeitſchriften und Jahresberichten ſind beſonders noch zu nennen: G. C. Knapp, Gedrängter Abriß einer allgem.

daß die früheren Jahrhunderte hier berührt werden, läßt sich sagen, daß die auftauchenden großen Irrlehren immer die sie bekämpfenden Männer fanden; so vom Mittelalter an besonders am hl. Bernhard, am hl. Franz von Assisi, am hl. Dominicus, am hl. Vincenz Ferrerius, an Johann von Capistran, an Berthold von Regensburg, am hl. Karl Borromäus, am hl. Franz von Sales u. s. w. Die Gesellschaft Jesu war der letzte große Orden dieser Art. Der hl. Ignatius von Loyola kämpfte besonders gegen den eingetretenen Glaubensabfall und rettete Deutschland für die katholische Kirche. Später trat die innere Mission hauptsächlich in den Kampf gegen den Indifferentismus in Glaubenssachen und die Erschlaffung im christlichen Leben, wie dieser heute noch ihr Hauptziel bildet. Außer den Jesuiten war es besonders der hl. Vincenz von Paul, welcher der innern Mission die zuletzt genannte bestimmte Richtung gab, indem er sie zur Volksmission ausgestaltete. Die erste Mission, die er seiner Zeit als Heilmittel bot, hielt er 1617 zu Folleville, und der Erfolg war außerordentlich. Darauf stiftete er zu diesem Zwecke eine eigene Congregation (s. d. Art. Lazaristen VII, 1562). Seiner Weisheit entging es auch nicht, daß die Mission nur einen vorübergehenden Erfolg haben werde, wenn der Curatclerus das Werk nicht mit Eifer und Salbung fortsetze. Deßhalb schlug er in Verbindung mit mehreren Bischöfen für den Clerus geistliche Uebungen oder Exercitien (s. d. Art. IV, 1130 ff.) vor. Noch in seinem 78. Jahre hielt er Missionen, und vor seinem 1660 erfolgten Tode hatten die Missionspriester in Frankreich, Italien, Polen und Irland schon über 1000 Missionen gehalten. Heute noch wirken sie, wie in der auswärtigen, so auch in der innern Mission höchst segensreich. In Italien stiftete der hl. Alfons von Liguori, im Hinblick auf das verwahrloste Hirtenvolk, die Genossenschaft der Redemtoristen, um den Armen das Evangelium zu verkünden und dem verlassenen Volke durch Missionen, katechetische Belehrungen und geistliche Uebungen zu Hilfe zu kommen. Auch anderen einsichtsvollen frommen Männern war es bei dem Erkalten der wahren christlichen Liebe in den Herzen so Vieler nicht entgangen, daß, je nach Bedürfniß des Ortes oder der Zeit, die Abhaltung der Missionen oder, was gleichfalls zur innern Mission gehört, der Unterricht der Kleinen, sowie die leibliche und geistige Pflege der Armen und Kranken, welche die Kirche zu keiner Zeit ganz aus dem Auge gelassen, noch weiter ausgedehnt werden sollte. Nach der einen und andern Seite hin verdienen Erwähnung: der Orden der Theatiner, der durch seine Prediger und Missionare zugleich eine Pflanzschule des höhern Clerus wurde. Mit ihm vereinigten sich später die Somasker, welche sich der Erziehung armer Waisenkinder widmeten. Die Kapuziner und Barnabiten wurden besonders für Missionen innerhalb der christlichen Länder verwendet. Die Haupttendenz der vom hl. Philipp Neri gestifteten Oratorianer war Volksbildung und Volksheiligung. Die beiden Zweige der Carmeliten haben sich durch aufopfernde Thätigkeit in Krankenpflege und Unterricht ausgezeichnet und nach ihrer Reform eine Ausdehnung über fast alle katholischen Länder erhalten. Die vom hl. Franz von Sales im Verein mit der hl. Francisca von Chantal 1610 gestiftete Congregation der Salesianerinnen stellte sich neben Krankenpflege auch die Erziehung der Kinder zur Aufgabe. Die nämliche Tendenz verfolgten die Ursulinen und die meisten damals entstandenen Frauencongregationen, die in allen katholischen Ländern Aufnahme fanden. Die Piaristen wurden speciell für den Unterricht in den Schulen gegründet, ebenso die Väter der christlichen Lehre, welche nicht bloß Kinder, sondern Arme und Unwissende überhaupt unterrichten. Die Brüder der christlichen Liebe oder Barmherzigen Brüder verpflichten sich zur unentgeltlichen Krankenpflege. So hat die katholische Kirche in dem Gelübde der freiwilligen Armut und Selbstentäußerung vom Mittelalter an zahllose Genossenschaften für Armen- und Krankenpflege geschaffen, die der Unglaube heute noch bewundert, die er aber nicht begreifen kann. Selbst Voltaire, der meinte, „die von der römischen Communion getrennten Völker ahmten die christliche Nächstenliebe nur unvollkommen nach", sah sich im Hinblick auf die freie persönliche Liebesarbeit der Ordensgenossenschaften seiner Zeit zu dem Ausspruche gezwungen: „Vielleicht gibt es auf Erden nichts Größeres als das Opfer, das ein zartes Geschlecht mit seiner Schönheit, Jugend und oft erlauchten Geburt bringt, um in den Spitälern jenen Abschaum alles menschlichen Elendes zu lindern, dessen Anblick so demüthigend ist für unsern Stolz und so empörend für unsere Weichlichkeit" (Sur les moeurs III, 139).

Verfolgt man dieses besonders über Frankreich, Italien und Deutschland ausgedehnte innere Missionswesen bis zum Ende des vorigen und zum Anfang dieses Jahrhunderts, so findet man zwar eine kurze Unterbrechung durch die französische Revolution und die zwischen den christlichen Mächten entbrannten Kriege. Allein selbst während dieser Kriege noch veranstaltete Napoleon I. auf Kosten der Regierung Volksmissionen in den Bisthümern Troyes, Poitiers, La Rochelle und Metz. Nach der Restauration im J. 1815 traten dann mehrere Priester, besonders die Abbés Legres-Duval, Rausan und Forbin-Janson, zu dem Zwecke zusammen, den durch die Revolution geistlich so verwahrlosten Provinzen Missionen zu halten und Männer für die innere Mission in Frankreich heranzubilden, die sog. Missionspriester. Infolge ihres Wirkens entstanden in vielen Bisthümern besondere Gesellschaften für den nämlichen Zweck. Die Geistlichkeit setzte ihre Missionsthätigkeit auch während der anfänglich ihr feindseligen Regierung der Julirevolution zum Segen des Reiches und der Grenzländer fort. Die Missionen im Elsaß insbesondere haben ein großes Verdienst um die Erhaltung und

Erneuerung des katholischen Glaubens und Lebens. In den anderen romanischen Staaten hatten sich die Missionen gleichfalls forterhalten, aber meistens nur für das niedere Volk; die höheren Stände beherrschte, wie überall, völlige Gleichgültigkeit. In Rom selbst entstand sogar durch Kaspar Buffalo eine neue Congregation, die vom kostbaren Blute (s. d. Art. II, 932), welche sich von Anfang an ganz der Volksmission widmete. Auch in dem kirchlich freien Belgien blühten die Volksmissionen mächtig auf; ebenso wurden sie in der Schweiz vor dem Sonderbundskriege eifrig abgehalten. In Deutschland wirkten neben den Franciscanern, Kapuzinern, Dominicanern vor allem die Jesuiten. Auf die Regierung der Kaiserin Maria Teresia, die in Oesterreich die innere Mission begünstigte, folgte die ungünstige Aufklärungsperiode Josephs II. Die Regierungsart unter dem Deutschen Bunde verschärfte den Druck der geistlichen Polizei auf Kirche und kirchliches Leben, und wenn auch die Fürsten Oesterreichs und Bayerns die Redemtoristen beriefen, so konnten diese doch nur unter beständiger Anfeindung von Seiten der Beamten und Lichtfreunde wirken. Erst nach der Revolution des Jahres 1848 durften, ganz ungehindert von dieser Seite, Redemtoristen, Jesuiten, Kapuziner und Franciscaner die durch die Stürme der Revolution der Kirche entfremdeten Volksmassen wieder zu gewinnen suchen. Großartige Missionen wurden veranstaltet von Stadt zu Stadt und von Dorf zu Dorf, wie in Böhmen und Tirol, so am Rhein, in Westfalen, Bayern, Baden und Würtemberg. Nach Vertreibung der Jesuiten und der angeblich mit ihnen verwandten Redemtoristen hörte die Abhaltung der Missionen durch diese zwar auf, ja sie wurde eine Zeitlang sogar ganz verboten, wie es in Baden heute noch der Fall ist; dagegen wurde anderwärts neuestens den Kapuzinern, Franciscanern und Benedictinern die Abhaltung von Missionen wieder gestattet, und selbst Weltpriester traten, wie vielfach z. B. in Würtemberg, als Missionsprediger und Exercitienmeister auf.

Ihrem Wesen nach besteht die Volksmission in einem Cyclus von Bußpredigten und Bußübungen, die in einer fortlaufenden Reihe von Tagen von einigen durch den Ordinarius loci bevollmächtigten Priestern (Missionaren) zur Belehrung und Bekehrung der Sünder, zur Wiedererweckung des christlichen Glaubenslebens gehalten werden (Missionspredigten). Ein solcher Cyclus von Betrachtungen, geistlichen Uebungen und Vorträgen hat die Erweckung des Bußgeistes zum gemeinsamen Ziele, so daß der Sünder zerknirscht, aber nicht vernichtet, sondern nach der Zerknirschung wieder emporgehoben wird. Es vereinigen sich alle Stimmen der Ewigkeit und des Gewissens, daß auch der vieljährige Verächter des Bußsacraments nicht widerstehen kann, sich selbst erkennen, sein Vergehen bereuen und sein ganzes sündhaftes Leben einem vielleicht vorher nie gesehenen Beichtvater ohne Rückhalt und Scham in einer Generalbeicht bekennen muß, um hinwiederum von diesem heilende und sühnende Belehrung und Mittel zu einem neuen, genugthuenden Leben entgegenzunehmen. Den Schluß der Mission bildet die Erneuerung des Taufgelübdes, die Uebergabe der Gemeinde an die heilige Jungfrau, die Abbitte und Danksagung vor dem allerheiligsten Sacramente, die Errichtung eines Kreuzes oder der Stationen, die feierliche Ertheilung des Missionsablasses und die Seelenfeier für die in die Ewigkeit eingegangenen Eltern, Gatten, Kinder, Geschwister und Freunde. Dieser kurze Verlauf einer Volksmission mit all ihren Wahrheiten und Thatsachen macht sie zu einer Quelle des Segens für die Menschheit, so daß selbst der protestantische Geschichtschreiber Menzel über die Wirkungen der nach der Revolution des Jahres 1848 abgehaltenen Missionen sich zu dem Ausspruche gezwungen sah: „Die katholischen Missionen hatten theils als Bilder des zurückgekehrten Seelenfriedens einen hohen, unvergleichlichen Reiz, theils offenbart sich in ihnen so viel Kraft des Religiösen und Sittlichen mitten in der Corruption der Zeit, daß kein Anwesender, selbst der mit Vorurtheil dazugetreten, sich eines heiligen Schauers zu erwehren vermocht hat. Auch Zuhörer des evangelischen Bekenntnisses waren tief ergriffen und bekannten, daß hier nichts, was ihnen fremd und feindlich sein konnte, vorgekommen, sondern ein wahrhaft evangelischer Geist in apostolischer Einfachheit und Kraft sich offenbart hatte.“ „Man sieht,“ fährt Menzel fort, „wie die alte Mutterkirche im Vortheil ist, da sie solche Meetings halten kann ohne die mindeste Besorgniß vor einer Ausschweifung oder Lächerlichkeit. Vor dem tiefen Ernst ihres Sacraments der Buße weicht jeder Spott und jedes Verbrechen.“

Soll jedoch das durch falschen Unterricht und sittliche Verwilderung wieder erwachsene Heidenthum, das sich äußerlich als Christenthum geberdet, mit der Wurzel ausgerottet werden, so genügt die Volksmission keineswegs allein; sie ebnet nur die Wege, gibt nur den Geist der Umkehr und Bekehrung. Soll die Bekehrung von Unglauben und Sünde zum christlichen Glauben und Leben, die Besserung träger, genußsüchtiger Armen zum Fleiß und zur Sparsamkeit, wie egoistischer Reichen zur christlichen Barmherzigkeit eine dauerhafte werden, so müssen die Kirche und deren Organe im Verein mit allen Gutgesinnten das Begonnene weiterbauen. Auch hier öffnet sich für die innere Mission ein großes, weit ausgedehntes Feld der Thätigkeit. Wie die männlichen und weiblichen Ordenspersonen der geistigen und leiblichen Noth ihrer Nebenmenschen von jeher sich zum Opfer gebracht haben und immer noch, ja vollzähliger und eifriger als je einmal, sich zum Opfer bringen, so müssen, besonders in Deutschland, seit Aufhebung der meisten für die innere Mission sonst thätigen Ordensgenossenschaften, jetzt Weltpriester und Laien mit vereinten Kräften, durch materielle und geistige Mittel dahin wirken, das durch die Volksmission

begonnene neue Leben auf die einzelnen Klassen, auf Hausarme und Kranke, auf Reiche und Besitzende, auf mittellose Handwerker und Arbeiter, auf Gesellen und Lehrlinge, auf Verehelichte und Eheloſe, auf Eltern und Kinder, auf Jünglinge und Jungfrauen, auf Vorgesetzte und Untergebene hinüberzuleiten; besonders muß das zerrüttete Familienleben, die Grundlage und Quelle so vielen Uebels, gehoben und gebessert werden. So wird die innere Mission zur allseitigen Ausbildung gebracht, welche die großen, so drohenden Schäden der heutigen Gesellschaft zu heilen berufen ist. Dieß geschieht seit Langem, wie durch die Ordensgenossenschaften und durch manche Bruderschaften (s. d. Art. II, 1324 ff.), so besonders durch verschiedene freie Vereine, wie Männer- und Müttervereine, Jünglings- und Jungfrauenvereine, Gesellenvereine und Lehrlingspatronat, kaufmännische Congregationen, Elisabethen- und Vincenzvereine u. s. w. (s. d. Art. Vereine, sowie die Artt. über die einzelnen Orden und Congregationen, namentlich weibliche, wo die verschiedenen Arten der Liebesthätigkeit namhaft gemacht sind). Sie sind besonders berufen, bei der Zersetzung des Familienlebens, bei dem zunehmenden feindlichen Gegensatz zwischen Armen und Reichen, Arbeitern und Arbeitgebern, bei der Verachtung aller Auctorität des Gesetzes, an der christlichen Wiedergeburt der Gesellschaft mitzuwirken. Dieß kann aber nur vom Boden der Kirche aus geschehen (vgl. besonders das Rundschreiben Papst Leo's XIII. über die Arbeiterfrage vom 17. Mai 1891; dann auch Buß, Die Volksmissionen 1851). Der Staat kann hierin nicht ausreichend helfen, da physische und materielle Mittel allein sich als ungenügend erweisen. Nur die Kirche und die von ihr ausgehende Liebesthätigkeit ihrer Glieder kann hier helfen und heilen durch Wiederbelebung des Christenthums in den Herzen der Reichen wie der Armen, der Vorgesetzten wie der Untergebenen, indem sie besonders dem Reichen Barmherzigkeit und helfendes Mitleid für seinen armen Nebenmenschen einflößt und dem Armen in seiner Armut nicht eine Erniedrigung, sondern einen ehrbaren, durch Christi Beispiel und Leben geheiligten Stand zeigt, ihn zum Fleiße, zur Sparsamkeit und Genügsamkeit anhält und mit ihm ihr Brod theilt, wie sie es immer gethan, so lange man ihr dasselbe nicht genommen. Was das katholische Apostolat der Liebe auch heute noch vermag, zeigt Dom Bosco, der Stifter des Oratoriums des hl. Franz von Sales (s. d. Art. Salesianer).

II. Innere Mission der Protestanten. Wie der Name, so ist auch die Gestaltung der innern Mission bei den Protestanten ganz neuern Datums. „Niemand wird läugnen wollen, daß das Verhalten der Kirche selber und der in ihr berufenen Diener die gegenwärtige (d. i. die 1848 zu Tage getretene) Lage der Dinge zum größten Theil herbeigeführt hat. Die (protestantische) Kirche hat unähnlich dem Vorbilde der ältesten Kirche den Sinn und mit diesem vielfach auch das Herz und die Liebe für das Volk, seine Leiden und Bedürfnisse verloren und darum auch das Volk sich ihr entfremdet. Die innere Mission ist der Lebensact, in und durch welchen die Kirche sich jetzt wieder auf ihren ersten, ursprünglichsten, eigensten Beruf zu besinnen beginnt ... Das ist eben das Bedeutende an dem jetzt unter uns beginnenden Werke der innern Mission, daß dieselbe jenes lange unberücksichtigte Bedürfniß, dessen fernere Vernachlässigung für die Kirche leicht letal werden könnte, zum Mittelpunkt seiner Thätigkeit macht und aus einer Professoren- und Geistlichkeitskirche wieder eine Volkskirche zu machen verspricht." So lautet das Geständniß eines Protestanten (Augsb. Allg. Zeitung 1849, Beilage zu Nr. 190), und ein Berichterstatter über Wicherns Buch „Die innere Mission" gesteht: „Das protestantische Deutschland ist in den meisten Zweigen dieser aufopfernden Liebesthätigkeit fast tabula rasa" (in Tholucks Lit. Anzeiger vom Jahre 1849). Diese Stimmen aus der Zeit, wo sich das protestantische Deutschland auf eine allgemeine Bethätigung an der innern Mission zu besinnen begann, sind hier vorausgeschickt, weil man gar oft lesen kann, daß die vielgestaltige Thätigkeit der innern Mission in der katholischen Kirche nur der in der „protestantischen nachgebildet" sei. Es soll nun nicht geläugnet werden, daß einzelnen ernsten Protestanten die tiefgehende Differenz zwischen Aufgabe und thatsächlicher Wirkung ihrer ganz an den Staat ausgelieferten Kirche schon bald zum Bewußtsein kam, und daß diese sich deßhalb zur Aufgabe machten, die „mitten in der Christenheit von Christo Abgeirrten, durch Unwissenheit ihm Ferngebliebenen, durch Unglauben von ihm Abgefallenen oder unter verschiedenen Einflüssen äußerer Noth mit Abfall Bedrohten, sowohl einzelne wie Volksgruppen und Volksmassen" für das Reich Christi wieder zu gewinnen. Schon dem Spener'schen Pietismus, besonders wie er sich in A. H. Francke und in der Brüdergemeinde äußerte, gebührt das Verdienst, die freie Liebesthätigkeit gefördert zu haben. Das Hallesche Waisenhaus war das Vorbild für ähnliche Anstalten. An die Stelle des lebendigen Wortes der innern Mission bei den Katholiken trat hier jedoch bald auch der todte Buchstabe, der durch Bibel- und Tractatengesellschaften verbreitet wurde, zuerst in England und Nordamerika, dann auch in Deutschland (vgl. auch d. Art. Christenthumsgesellschaft III, 200). Einzelne Anstalten, wie die Rettungsanstalten, welche Joh. Falk in Weimar 1813 in Lutherhofen, der Graf v. d. Recke 1816 in Overdyk und Düsselthal, Zeller 1816 in Bruggen (Schweiz), die Königin Katharina in Würtemberg 1820 gründeten, dann die vielen Kleinkinderschulen u. s. w. legten Zeugniß ab von der Thätigkeit auf diesem Gebiete. In England wurde dann, was früher Howard, Wilberforce und Buxton versucht, in noch ausgedehnterer Weise von Lord Ashley, dem Herzog von Argyle, Elisabeth Fry u. a. m. fortgesetzt. Man

das kirchliche Amt, Berlin 1857; Lehmann, Die innere Mission im Licht der Geschichte, Leipzig 1876; Herzogs Realencykl., 2. Aufl., X, 18—33, wo die gesammte Literatur angegeben ist. [Neher.]

Mitgift (dos), auch Brautgabe oder Heiratsgut genannt, ist der Inbegriff alles desjenigen, was der Ehemann in einer zu Recht bestehenden Ehe von der Frau oder von einem Dritten für die Frau zur Tragung der gemeinsamen ehelichen Lasten erhält, oder wie Santi (Praelect. jur. can. IV, 790) näher definirt: Dos est certa pecuniae quantitas aut res sive mobilis sive immobilis, ab ipsa uxore vel ab alia persona data vel promissa viro in occasione matrimonii ad sustinenda onera ejusdem matrimonii. 1. Das canonische Recht behandelt die Materie über die dos nur ganz kurz im vierten Buche der Decretalen Gregors IX. (tit. 20): De donationibus inter virum et uxorem, et dote post divortium restituenda, und nebenbei zerstreut an einigen anderen Stellen. Im Uebrigen schließt es sich den Bestimmungen des römischen Rechts an (Dig. 23, 2. 3. 5; 24, 3; Cod. V, 11. 12. 13. 16. 22. 23 u. f.), die auch für die Moral im Gebiete des gemeinen Rechts maßgebend sind. Bei den Gesetzen des Corpus jur. civ. wird aber die Ehe des spätern römischen Rechts vorausgesetzt, wonach die vermögensrechtliche Selbständigkeit der Frau durch das matrimonium als solches keine Beeinträchtigung erleidet. Dem Manne stehen Rechte nur auf die in die Ehe mitgebrachte dos zu, auf das übrige Vermögen der Frau nur so weit, als ihm solche von dieser freiwillig eingeräumt werden. Dagegen war dem deutschen Rechte eine vermögensrechtliche selbständige Stellung der Ehefrau in der Ehe vollständig fremd. Alles Gut, das sie in die Ehe brachte, stand ohne Weiteres unter der Verwaltung des Mannes, in dessen Mundium die Frau trat. Hieraus resultiren die verschiedenen Gütereinigungs- und Gütergemeinschaftssysteme des deutschen Rechts, welchen gegenüber bei dem römischen Dotalsystem das Vermögen der Frau, soweit es nicht zur dos als solcher gehörte, selbständig von dieser verwaltet wird. Jedoch hat eine Vermischung beider Rechte an vielen Orten dahin geführt, das gesammte Vermögen der Frau auch ohne besondern Illationsact als dos zu betrachten. Da die gesetzliche Regelung der Vermögensangelegenheiten bei Abschluß der Ehe zur Jurisdiction des Staates gehört, insofern solche Gesetze nicht das vinculum matrimonii oder den Bestand der Ehe selbst berühren, so haben die dießbezüglichen civilrechtlichen Bestimmungen der einzelnen Länder auch für den Gewissensbereich verpflichtende Kraft, selbst wenn sie sich nicht mit den Anschauungen des canonischen Rechts decken würden. Selbstverständlich dürften derartige Normen weder dem göttlichen noch dem natürlichen Rechte widersprechen, da solche in diesem Falle eine corruptela juris wären (c. 11, X 1, 4).

2. Die Dotationspflicht beruht auf dem Gedanken, daß die Tochter die Bestellung einer Mitgift als letzten Act der Alimentation von den hierzu Verpflichteten fordern kann. Die Frau hat deßhalb ein gesetzliches und klagbares Recht auf eine dos; der Mann aber hat der Frau gegenüber kein solches Recht, sondern nur nach einigen Statuten den Eltern seiner Frau gegenüber. Hierbei ist jedoch Voraussetzung, daß die Frau kein eigenes hinreichendes Vermögen besitzt, und daß auch kein Anderer durch freiwillige Bestellung der dos für die Verpflichteten eintritt. Ist Letzteres nicht der Fall, so liegt die Bestellung einer Mitgift zunächst dem Vater, dann dem väterlichen Großvater ob. Diese Verpflichtung tritt jedoch nach der Lehre der Canonisten (vgl. Reiffenstuel, Jus can. univ. l. 4, tit. 20, n. 20 sqq. nebst den daselbst citirten Auctoren) nicht ein, wenn die Tochter gegen den ausdrücklichen Willen des Vaters eine Ehe, welche der Familie wegen Sittenlosigkeit oder gemeiner Herkunft des Mannes zur Schande gereicht, eingehen würde, sowie auch nicht in allen den Fällen, in welchen dem Vater ein gesetzliches Recht der Enterbung zusteht. Ist sowohl der Vater als auch der Großvater zur Bestellung der Mitgift außer Stande, so tritt diese Verpflichtung für die Mutter ein, und zuletzt nach allgemeiner Ansicht der Canonisten für den leiblichen Bruder (Laymann l. 3, tr. 4, c. 13, n. 5). Selbst ein Geistlicher könnte für seine bedürftige Schwester die Mitgift aus dem Einkommen seines Beneficiums bestreiten (Laymann l. c.). Nach canonischem Recht ist ferner der Verführer einer Jungfrau verpflichtet, sie zu heiraten und auszustatten (c. 1, X 5, 16). Die Praxis hat jedoch hieraus eine alternative Pflicht gemacht. Das preußische Landrecht (2. Thl., 2. Tit., § 233 ff.) kennt eine Dotationspflicht des Vaters, eventuell der Mutter, jedoch nur soweit eine Ausstattung zur Hochzeit und zur ersten Einrichtung des Hauswesens erforderlich ist und die Kosten derselben auch nicht aus dem eigenen Vermögen der Tochter oder durch freiwillige Geschenke eines Dritten bestritten werden können. Der Verführer einer Jungfrau ist zur Ausstattung in bestimmter Höhe nur dann verpflichtet, wenn er dieselbe mit Gewalt (Nothzucht), in putativer Ehe oder im Brautstande geschwängert hat. Nach sächsischem Recht (Sächs. B. G.-B. §§ 1661—1663. 1551) ruht die Verpflichtung zur Dotation in angemessener Höhe an erster Stelle beim etwaigen Adoptivvater, nach ihm beim wirklichen Vater, zuletzt bei der Mutter. Der Cod. civ. kennt eine gesetzliche Dotationspflicht nicht (C. civ. art. 204). In Oesterreich tragen Eltern oder Großeltern die Dotationspflicht für eine Braut, die selbst kein zu einem angemessenen Heiratsgut hinreichendes Vermögen besitzt (Oesterr. B. G.-B. § 1220). Die Höhe der Mitgift richtet sich überall nach den Gesetzen (Pflichttheil) oder beruht auf Vertrag, oder sie wird nach Landes- und Ortsgebrauch, nach dem Stande der Eltern ꝛc. bemessen. Die von den dazu Verpflichteten bestellte Mitgift wird dos necessaria, die von einem Dritten gegebene dos voluntaria genannt. Erstere heißt auch dos pro-

sind. Hat die Frau den Vermögensverfall des Mannes verursacht, so kann sie ihre eigenen Forderungen erst nach Befriedigung der Gläubiger geltend machen. Bei Auflösung der Ehe durch den Tod fällt die dos an die Frau bezw. ihre Erben zurück, und zwar Grundstücke sogleich, Mobilien nach einem Jahr. Bei theilweiser Gütergemeinschaft behält der überlebende Theil sein Sondergut (dos) und die Hälfte des während der Ehe gewonnenen Vermögens. Die Mitgift des Verstorbenen und die andere Hälfte der Errungenschaften fällt an die Kinder bezw. an die Erben des Verstorbenen. Doch bestehen auch hier in Bezug auf das Sondergut und die Errungenschaften des Verstorbenen bezüglich der Vertheilung zwischen dem überlebenden Ehegatten und den Erben des Verstorbenen manche durch Landesgesetze herbeigeführte Modificationen. Für die Schulden, die gemeinschaftlich gemacht sind, haftet bei particulärer Gütergemeinschaft zunächst die Errungenschaft; alle vorehelichen, sowie alle durch Verschulden des einen Ehegatten oder in seinem Interesse gemachten Schulden lasten auf dem Sondergute des betreffenden Gatten. Bei voller Gütergemeinschaft haften die Eheleute solidarisch für alle Schulden, sowohl eheliche als auch voreheliche, sofern der Schuldner nicht ein genügendes vorbehaltenes Vermögen besitzt. Bei Auflösung der Ehe durch den Tod tritt der überlebende Theil allein in die Rechte des Ganzen. Doch auch hier gibt es wiederum in den einzelnen Staaten, besonders bezüglich der Dispositionsfreiheit über den Vermögensantheil des Verstorbenen seitens des Ueberlebenden, particularrechtliche Bestimmungen, deren Kenntniß besonders für die Geistlichen des betr. Landes zu ihrer seelsorglichen Thätigkeit nothwendig ist.

Bei Scheidung der Ehegatten zu Lebzeiten gelten folgende kirchenrechtliche Bestimmungen. Besteht die Scheidung in Auflösung des ehelichen Bandes (divortium plenum), z. B. wegen Abschluß der Ehe unter Vorhandensein eines trennenden Ehehindernisses, so ist, wenn kein Theil zur Zeit der Eheschließung Kenntniß von der Ungültigkeit der Ehe hatte, die dos der Frau zurückzuerstatten, und die contrados des Ehemannes wird frei, es sei denn, daß gewohnheitsrechtlich oder vertragsmäßig eine andere Auseinandersetzung stattfände (c. 1, X 4, 20). Ist die Ehe aber mit Wissen eines Theiles ungültig geschlossen, so verliert der schuldige Theil seine dos nebst den wegen der Ehe gemachten Geschenken. Waren beide in mala fide, so fällt nach dem gemeinen Recht dem Fiscus Beides anheim (l. 4 Cod. de incest. nupt.). Geht eine Scheidung nur der ehelichen Lebensgemeinschaft (divortium semiplenum) vor sich, so erhält jeder Theil seinen in die Ehe mitgebrachten Vermögensantheil zurück, wenn die Trennung mit gegenseitiger Uebereinstimmung stattfindet. Die gemeinschaftlichen Errungenschaften werden gleichmäßig getheilt (c. 2, X 4, 20). Bildet die Ursache ein Ehebruch oder ein anderes Verbrechen seitens des Mannes, so fällt die dos nebst den Brautgeschenken an die Frau (c. 1, X 4, 20). Liegt das Verbrechen aber auf Seiten der Frau, so verliert diese das Recht auf Rückgabe der dos seitens des unschuldigen Mannes; letzterer bleibt im Besitze der Mitgift (c. 4, X 4, 20). Die während der Ehe durch gemeinsame Thätigkeit erworbenen Güter sind gleichmäßig zu theilen (c. 2 l. c.). Ist eine dos bezw. contrados nicht bestellt, so verliert der schuldige Theil ein Viertel seines ganzen Vermögens an den unschuldigen Theil. Bei Gütergemeinschaft, sowohl particulärer als auch allgemeiner, tritt an einigen Orten gesetzlich die Theilung ein wie bei Trennung durch Tod; bei Schuld eines Theiles muß dieser von dem ihn treffenden Theil die Strafe (ein Viertel) entrichten. An anderen Orten erhält jeder Ehegatte seinen in die Ehe mitgebrachten Theil zurück, wozu der unschuldige Gatte außerdem noch ein Viertel des Vermögens des schuldigen Ehegatten hinzu erhält. An einigen Orten hat der unschuldige Gatte die Wahl zwischen beiden Arten der Auseinandersetzung. Sind Kinder vorhanden, so kommt dem unschuldigen Gatten nur die Nutzung der Strafsumme für die ihm obliegende Erziehung der Kinder zu; das Vermögen selbst ist Eigenthum der letzteren. Indeß bestehen auch hier wieder für einzelne Länder particularrechtliche Bestimmungen, nach welchen die Theilung der Güter zu geschehen hat. (Vgl. Pr. L.-R. 2. Th., 1. Tit., § 748. 783 ff.) — Literatur. Außer den im Text angeführten Stellen des Corp. jur. can. und Corp. jur. civ. vgl. noch Reiffenstuel, Jus can. univ. l. 4, tit. 20, nebst den übrigen Commentaren zu X 4, 20; Ferraris, Bibl. can. v. Dos; Sanchez, De matr. l. 4, disp. 16; Pruner, Kath. Moraltheologie, 2. Aufl., Freiburg 1883, 514 ff.; Bechmann, Das röm. Dotalrecht, Erlangen 1863. 1867; Czyhlarz, Das röm. Dotalrecht, Gießen 1870. Vgl. auch d. Artt. Orden und Patronat. [Heiner.]

Mithra, neben Ahura-mazda die bedeutendste gute Gottheit in der dualistischen persischen Religion, heißt nach der Grundbedeutung seines Namens Freund, Gastfreund. Dieser Name paßt für den Gott des himmlischen Lichtes in seiner großen Güte für den Menschen, wie auch bei den Indern alle Lichtgottheiten (Feuer, Sonne, Morgenröthe) Freundinnen genannt wurden. Der persische Mithra hat zwei Seiten, eine physikalische und eine moralische. Die erste Seite tritt im alten arischen Nationalgott mehr hervor, die andere im theologischen System des Zarathustra. Im Abendlande aber, wohin später die Verehrung des morgenländischen Gottes übertragen wurde, hat Mithra sowohl den vedischen als den zarathustrischen Charakter fast ganz verloren. 1. Der altarische Gott Dyâus, die Gottheit des glänzenden Himmels, trat in der vedischen Periode immer mehr zurück, um einem Götterpaar, Varuna und Mitra, Platz zu machen, welches sich in die beiden Eigenschaften des Himmelsgottes theilte. Mitra

von den Persern Mithra nennen läßt (15, 3, 13). Auf den zahlreichen Monumenten aus allen Theilen des römischen Reiches ist Deo Soli invicto Mithrae zur stehenden Formel geworden (Timoth. Fabri, De Mithrae dei solis invicti apud Romanos cultu, Elberfeldae 1883). Nur vereinzelt, wie bei Nicetas und Firmicus Maternus, regt sich noch ein Zweifel an der Identität Beider. Archelaus, Bischof von Cascar in Mesopotamien, Hieronymus, Paulinus von Nola, Martianus Capella setzen die Identität als allgemein bekannt voraus; Hesychius und Suidas glossiren: Μίθρας ὁ ἥλιος παρὰ Πέρσαις · Μίθρης ὁ πρῶτος ἐν Πέρσαις θεός. Hieronymus berichtet von einer auf diese Identität begründeten Zahlen- und Buchstabenmystik, wonach der Name Mithra's in der Form ΜΕΙΘΡΑΣ die Zahl 365 enthält und den Sonnenlauf bedeutet (In Amos c. 3). Eine Gemme vereinigt die Namen Mithra (Μίθραξ) und Abraxas. Die Abendländer haben übrigens wahrscheinlich diese Vorstellung von der Identität Mithra's und der Sonne aus dem Morgenlande erhalten. Bei den Armeniern ist sie allgemein. So bemerkt Elisäus (Hist. Vart. 292, ed. Venet.), die Sonne sei wegen ihrer gleichmäßig vertheilenden Freigebigkeit der Gott Mithra genannt worden. Auf den Münzen Kanerki's, eines indoscythischen Königs um die Zeit Christi, findet sich abwechselnd dieselbe Figur mit Strahlennimbus als Mithra und als Helios bezeichnet. Tertullian berichtet über die Perser, daß sie eine auf Leinwand gemalte Sonne anbeten (Apol. 16). Im Neupersischen heißt Mihr Sonne und Liebe. Dieses starke Hervortreten der Sonne ist ein Zeichen, daß seit der Sassanidenzeit die ethischen und geistigen Begriffe vom Wesen des Göttlichen viel von ihrer ursprünglichen Reinheit verloren haben.

Ueber den Ursprung des Mithra bieten die späteren Schriftsteller eine eigenthümliche, dem Mysteriendienst entlehnte Tradition. Sie erzählen, daß die Mysten sagen, Mithra sei aus Felsen geboren. Justin, der älteste Zeuge dieser Ueberlieferung, sieht darin eine dämonische Nachäffung der Prophezeiung Daniels (2, 34 ff.) von dem Stein, der ohne Menschenhände von dem großen Berg losgelöst wird, und der Stelle bei Isaias (33, 13—19), wo von Christus vorausgesagt wird, „er werde wohnen in der hohen Höhle des festen Felsens" (Dial. 70). Durch die Höhle des Mithra sei die Geburt Christi in der Höhle nachgeäfft worden (l. c. 78). Commodian hat eine Instructio mit der Ueberschrift Invictus verfaßt, welche beginnt: Invictus de petra natus si deus habetur, Nunc ego reticeo; vos de istis date priorem (1, 13). Zahlreiche Zeugnisse berichten über die Feier der Mysterien in Höhlen. Aus Eubulus erzählt Porphyr, Zoroaster habe eine natürliche, mit Blumen und Quellen versehene Höhle in den benachbarten Bergen Persiens eingeweiht zu Ehren des Schöpfers und Vaters Aller, des Mithra, und diese Höhle sei ein Bild der Welt gewesen, die Mithra geschaffen; ihr Inneres habe aber in symmetrischen Abständen ein Sinnbild der kosmischen Elemente und Klimate dargeboten. Nach Zoroaster sei es auch bei Anderen herrschend geworden, in theils natürlichen, theils künstlich gemachten Schluchten und Höhlen die Weihe zu ertheilen. Wo man Mithra kenne, mache man den Gott durch eine Höhle gnädig (De antro nymph. 6. 20). Windischmann will diese Doctrinen von dem felsengeborenen Mithra und seinen Höhlen aus den im Aveſta enthaltenen Schilderungen vom Erscheinen Mithra's auf den Bergspitzen, von seiner weiten, von Ahura-mazda und den Amshaspands geschaffenen Wohnung auf der glänzenden Berghöhe Hara ableiten. Das Licht erscheint zuerst vor der Sonne auf den höchsten Berggipfeln; der mythologische kindliche Ausdruck dafür sei: es wohne in der Höhle des Berges, werde vom Berge geboren. Da der Name des Berges ein weiblicher ist, so habe sich daran um so leichter die Vorstellung des Geborenseins aus dem Felsen geknüpft. Damit erkläre sich auch, was armenische Nachrichten (Elisäus l. c. 52. 58; vgl. auch die Fabel von der Erzeugung eines Sohnes durch Mithra aus einem Felsen, bei Plutarch, Mor. ed. Wyttenbach V, 1049) von einem weibgeborenen Mithra wissen. Außerdem versucht Windischmann (Mithra 64) eine etymologische Erklärung der Höhlen mit Hilfe der Wurzel çpaç, sanskr. paç, lat. spec-io, indem er auf die von ihm behauptete Zusammengehörigkeit von specus (Ulpian in den Digest. Justin. 43, xxi, 1, § 3: specus, locus unde despicitur), spelunca, specio, σκοπεῖν, σκοπιά, σκόπελος, σπέος, σπελάς, σπέλος, und die Benennung Mithra's als „des Spähers" hinweist. Die Höhle des Mithra wurde zugleich als die Warte gedacht, von welcher herab er Alles sieht und ausforscht (Mihr-Yast 13, 45). Jedenfalls hat später das für die Geheimnisse geeignete Dunkel der Höhle zu der Wahl mitgewirkt. Firmicus Maternus sagt: Hunc Mithram dicunt, sacra vero ejus in speluncis abditis tradunt, ut semper obscuro tenebrarum squalore demersi gratiam splendidi ac sereni luminis vitent (De err. prof. rell. 5; vgl. Paul. Nol., Claudian., al.).

Die Höhle ist der Schauplatz des Raubes der Rinder. Der älteste Zeuge ist Statius, aus der Zeit Domitians (Thebaid. 1, 719 sq.). Commodian wirft den Mysten vor, daß sie ihren Gott als Dieb abbilden, der fremde Rinder in Höhlen versteckt hielt wie Cacus, der Sohn des Vulcan. Porphyr deutet den Raub von der Nachtgleiche zwischen Widder und Stier, dem eigentlichen Sitze des Mithra; den Stier bezeichnet er als den der Aphrodite und den Raub als die geheime Beförderung der Genesis des Alls (l. c. 18. 23). Am bedeutendsten über den Rinderraub ist die Stelle des Firmicus Maternus (l. c.); nur vermischt er Unzarathustrisches in seine Darstellung, indem er eine Schlangengöttin (Isis) mit Mithra verbindet und Beide zum Feuer in Beziehung setzt. Ein Prophet

ist der Gott des Tageslichtes, des nächtlichen Sternenlichtes; lische Licht, Varuna der Himm der leuchtende Himmel. Ob in oder Varuna mit der Sonn läßt sich nicht mehr feststellen. der vedischen Periode wurd Sonne, Varuna der Köni ist der Tag, Varuna die N des Lichts, Varuna der Sc Beherrscher des Wassers. götter auch Götter der Herrschaft, Beherrscher de ter über die Thaten der

2. Für die Beschreibu ist man zunächst auf die Perser, das Avesta, ang kommenden Abschnitt menidenzeit (559—3 Da der älteste Theil sammlungen der Gat so haben wir in ih obere Grenze. Die Herodots und der stimmt werden, da Mithra in Persien kannt und verehrt der indische Mitr bunden ist, so em Mithra, von seine auszugehen. E durchgehends al so zeigen doch d liches Verhältn der frühern wir hierbei fo gemein Herr von der Son muthet er, a napad (Sol getreten. wittermythu einer sehr schließlich die lebendi Damals Ahura; nicht nur diesem g pfungsb mehr m den; ab hohe S mehr e wenig Nac Geschai Licht, Mon im S sieht

Geheimnisse mit Mord befleckt habe. Severus gab es Priester invicti augustanae. Im 3. Jahr- Mithra der Hauptgott im römischen Vopiscus über Aurelian). Noch finden wir mithraische Festfeiern. in der Belebung des Mithradienstes gegen das Christenthum. Der Rhetor wurde um 362 zu Constantinopel in eingeweiht. Der Kaiser hatte der Mithra neue Kampfspiele eingeweiht und von seiner Andacht zu Mithra (Julian. ed. 201, 6—11; 202, 24 sqq.; 432, 1—6). J. 378 ließ aber der praefectus urbi Gracchus mithraische Speläon zerstören (Hier. Ad Laet. 107). Die Kirchenhistoriker berichten, Georg, Bischof von Alexandrien, habe unter Constantius Tempel, in dessen Adyton vor Zeiten die Griechen die Mysterien des Mithra gefeiert, gereinigt und als christliche Kirche hergestellt. Unter Julian wurde Georg dafür bei einem Volksauflauf getödtet (Socrates u. Sozomenus bei Fabri l. c. 48 sqq.; Photius, Bibl. 285, p. 483, ed. Bekker). Ueber die Mysterien selbst bemerkt Suidas aus älteren Quellen, die Perser brächten dem Mithra, den sie für die Sonne hielten, viele Opfer dar; es könne niemand in dieselben eingeweiht werden, ohne gewisse Stufen der Strafen durchgemacht und sich heilig und leidenschaftslos bewiesen zu haben. Gregor von Nazianz wirft Julian vor, daß er die Mysterien der Heiligen verachte, aber für die Peinigungen und Züchtigungen der Mithramysterien schwärme (Orat. Stelit. 1 in Jul. 6. Migne, PP. gr. XXXVI, 989; Or. 39, 5). Elias von Creta führt zur ersten und zweiten Stelle, Nicetas zur dritten, zwölf Reinigungsstrafen an: Feuer, Kälte, Hunger, Durst, Geißelung, Fußwanderungen u. a. Nonnus spricht gar zu der Orat. Stelit. 2, 501 von 80 theils leichteren, theils schwereren Peinigungen für die Einzuweihenden. Mit den Mysterien waren gewisse Schrecknisse zur Stärkung der Mysten verbunden. Lampridius wirft dem Kaiser Commodus vor, daß er die mithraischen Heiligthümer durch einen wirklichen Mord befleckt habe, während man sonst etwas zur Erregung von Furcht rede oder vorstelle. Tertullian hält den christlichen Soldaten das Beispiel des Soldaten Mithra's vor, welcher bei der Einweihung den auf einem Schwert liegenden und ihm auf den Kopf gesetzten Kranz auf seine Schulter herabschob mit den Worten: „Mithra ist mein Kranz" (De cor. 15). Die Grade scheinen nach Thieren bezeichnet worden zu sein (Adv. Marc. 1, 13: Sicut aridae et ardentis naturae sacramenta leones Mithrae philosophantur). Porphyrius verknüpft diese Thiernamen und Thiergestalten der Eingeweihten mit der Lehre von der Seelenwanderung. Die Mysten seien Löwen genannt worden, die Frauen Hyänen, die Diener Raben, die Väter Adler und Habichte, und der in den Grad der Leontiker Eingeweihte werde mit allerlei Thiergestalten bekleidet (De abst. 4, 16;

vgl. Hier. Ad Laet. ep. 107, 7), so daß wir eine geheime Gesellschaft, eine Art Freimaurerthum mit ihren verschiedenen Graden und Abzeichen vor uns zu haben glauben. Die sieben Grade bei Hieronymus sind den Zodiakalbildern entnommen. Die Thiergestalten finden sich auf symbolischen Darstellungen Mithra's im Louvre und Vatican. Mithra, der als ein Jüngling im orientalischen Kostüm abgebildet ist, vollbringt in der heiligen Grotte das allegorische Opfer an einem Stier, den er mit dem Opferschwerte in den Nacken stößt, während er seinen Kopf emporreißt. Dem herausströmenden Blut ist beigeschrieben: Nama Sebesio, das bis heute noch zweifelhaft bleibt (heiliger Fluß?). Ein Hund, eine Schlange, ein Skorpion nähren sich von den Qualen des Stieres; der Schweif des letztern geht in Aehrenbündel über. Ein Rabe sitzt auf dem Felsen hinter Mithra. Die beiden Genien, mit aufgerichteter und umgedrehter Fackel und über dem einen Helios mit dem Morgenstern, über dem andern Selene mit dem Abendstern als Geleitern, sollen Anfang und Ende des Lebens (Tag und Nacht?) als Anfang und Ende dieses Opfers bezeichnen. Hund und Skorpion weisen auf die Jahreszeit, die Schlange auf die Unsterblichkeit. Daß diese Vorstellung vom Tödten eines Stieres so „uneranisch als möglich" sei, wurde längst bemerkt. Doch ist sie sehr alt, denn sie kommt schon auf altpersischen Basreliefs vor. Vielleicht sind auch die Worte des Statius: Torquentem cornua Mithram, von einem solchen Bild zu deuten. Denn an den Mond (Lactantius Placidus) ist ebenso wenig zu denken als an den Gegensatz zum syrischen Stierdienst. Zwar kennt das Avesta einen Urstier, welcher von Ahriman getödtet worden ist; aber dieser hat nichts mit diesen Mysterien zu thun. Wenn aus den Gliedern des getödteten Urstieres 55 Sorten Samenkörner und 12 Sorten Heilpflanzen hervorgingen, so ist derselbe als das Bild der Fruchtbarkeit im Geiste der zarathustrischen Religion dargestellt. Nichtsdestoweniger wissen wir, daß die späteren Perser nach der Darstellung der Yast den Göttern blutige Opfer darbrachten, welche ihnen Kraft in ihrem Kampfe gegen die Dämonen (daevas) verleihen. Schon Xenophon erwähnt, daß sie dem Zeus Stiere, der Sonne Pferde opferten, und daß die mesopotamischen Heiden auch Menschenopfer kannten und dem Blute, in welchem die Seele sei, eine reinigende Kraft zuschrieben, ist gleichfalls bekannt. Nimmt man noch den schon früh bezeugten chaldäischen Einfluß hinzu, so begreift man diese spätere Umbildung (Claudian.: Rituque juvencos Chaldaeo stravere magi). Das Bedürfniß nach Reinigung durch Blut ist ja in den zahlreichen, aus Kleinasien stammenden Tauro- und Kriobolien seit dem 2. Jahrhundert in weiten Kreisen zum Ausdruck gekommen. Als kämpfender und siegender Sonnengott, als Gott des Lebens und Todes, als Retter und Führer der Eingeweihten zur Unsterblichkeit und Auferstehung konnte Mithra leicht so dargestellt werden; seine Verehrer erwarteten Alles von ihm. Den chaldäischen Einfluß beweist auch die Notiz des Origenes (C. Cels. 6, 22), es sei in diesen Mysterien eine symbolische Darstellung der zwei Umläufe am Himmel, der Fixsterne und der Wandelsterne, und des Durchgangs der Seele durch dieselben. Neben der Bluttaufe zur Vergebung der Sünden waren aber noch andere Cerimonien üblich, welche die Reinigung und Stärkung der Soldaten des Mithra bezweckten und den Apologeten als Nachäffung der christlichen Sacramente, bezw. der darauf hinzielenden Vorbilder des Alten Testaments erschienen. Justin erzählt (Apol. 1, 66), daß Brod und ein Wasserbecher mit entsprechenden Reden bei der Weihe aufgestellt werden. Tertullian (De praescr. 40) spricht von einer Taufe der Gläubigen und einer Sühne der Sünden durch ein Bad. Mithra bezeichne seine Soldaten auf der Stirne, feiere die Darbringung des Brodes, bringe eine Abbildung der Auferstehung und erkaufe unter dem Schwert die Krone. Trotz vieler fremdartiger Beimischungen haben also die Mithramysterien doch ihre Grundlage im persischen Mithraculte. Sie sind aus dem oben erwähnten Mithrafest und aus dem Opferdienst des Gottes mit Weihrauch, heiligem Feuer und Stierblut entsprungen, dessen Gebetsformeln noch vorliegen; doch wurde im Abendland das Fest am 25. December und nicht, wie bei den Persern, öffentlich gefeiert. Wie im Gottesdienst überhaupt, so spielen im Mithracult Waschungen und Büßungen zur Reinigung und Genugthuung eine Rolle. Da Mithra selbst als König und Krieger erscheint, welcher die Dämonen bekämpft und vernichtet, so müssen auch seine Verehrer Krieger sein. Wasser und Wassergefäße sind ein Hauptbestandtheil des zarathustrischen Cultus. Das Brod sind die Daruns, die kleinen Brode, welche noch heute der Parse darbringt und die unter dem Namen draonô in den Texten vorkommen. Der Honig wird Farg. 8, 22 erwähnt. Daß auch Wein dargebracht wurde, bezweifelt Windischmann mit Anderen. Aus den von den Apologeten hervorgehobenen Aehnlichkeiten mit der christlichen Liturgie zu schließen, daß letztere eine Nachahmung der Mysterien sei und ursprünglich beim Abendmahl bloß Brod und Wasser gebraucht worden sei, widerspricht der Darstellung der Apologeten und der Geschichte des Urchristenthums. Mysterien und eine Arcandisciplin mußten allerdings die Christen auch besitzen, aber äußere Analogien sind noch nicht innere Uebereinstimmung. Der Mithradienst hat die Beruhigung des durch den Götzendienst unbefriedigten Gemüthes und die Stärkung der Hoffnung auf die Auferstehung bezweckt. Dadurch kam er einem tief empfundenen Bedürfnisse jener Zeit entgegen und konnte dem Christenthum eine Zeit lang Concurrenz machen, mußte aber unterliegen, als mit dem Ende der Verfolgungen die Wahrheit des Christenthums aller Welt geoffenbart wurde. — Literatur. Frd. Windischmann, Mithra (in den Abhandlungen für

heiligen Schrift, deren Kenntniß den Bischof auszeichnen muß, und an die Lichtbündel, welche von dem Angesichte Moses' (facies cornuta) ausstrahlten. Als salutis galea wird die Mitra auch in dem Gebete bezeichnet, welches der Bischof spricht, wenn er die Pontificalgewänder anlegt. Diese symbolische Bedeutung wird bei den Liturgikern des Mittelalters weiter ausgeführt (s. Durandus, Rationale 3, 13). In der Reihenfolge der für die feierlichen Functionen geforderten Paramente ist die Mitra das letzte Gewandstück, nach dessen Anlegung dem Bischof der Ring angesteckt und der Stab in die Hand gegeben wird. Als Träger der priesterlichen Vollgewalt ist der Bischof mit der Mitra nicht bloß bei denjenigen gottesdienstlichen Handlungen bekleidet, welche auch die Priester bedeckten Hauptes vornehmen, wie bei Processionen, bei dem Hingange zum Altare und wenn er denselben verläßt, wenn er auf dem Throne sitzt und die Psalmen und Lectionen recitirt werden, sondern auch bei solchen Functionen, zu deren Vornahme der Priester das Haupt zu entblößen hat, bei der Incensation des Altars, bei den Salbungen und Incensationen zur Altar-, Kirch- und Glockenweihe, bei den Instructionen und Admonitionen, welche an die Ertheilung der heiligen Weihen sich anschließen, bei der Ertheilung des Segens, selbst bei den sacramentalen Handlungen der Taufe, der Firmung und der Ordinationen; nur die eigentlichen Gebete hat auch der Bischof stets entblößten Hauptes zu sprechen.

Das Cerimoniale Episcoporum (1, 17, 1) unterscheidet drei Arten der Mitra: 1. die Mitra pretiosa, welche mit Edelsteinen, Gold- oder Silberplatten so ausgestattet ist, daß das Gewebe des Grundstoffes kaum hervortritt; 2. die aus Goldbrocat hergestellte oder mit gestickten oder gewirkten Zierstreifen aus Goldfäden versehene Mitra auriphrygiata (= aurifrisiata), und 3. die Mitra simplex von weißem Seiden- oder Linnendamast, deren Rückenstreifen mit rothen Fransen abschließen. Diese schmucklose Mitra wird zunächst in Verbindung mit schwarzen Paramenten, in der Liturgie für die Verstorbenen und am Charfreitag gebraucht; die zweite soll in den Zeiten und an den Tagen der Buße getragen werden, während die Mitra pretiosa für den festlichen Gottesdienst vorbehalten ist. Diese wird aber, da ihre Ausstattung sie zu einer Bürde für den Celebranten macht, meistens nur zum Beginn und am Schlusse der Functionen gebraucht und sonst, ne Episcopus nimis gravetur (Cerim. Epp. l. c. n. 2), durch die Mitra auriphrygiata ersetzt, wie auch an die Stelle dieser die Mitra simplex treten kann. Während Durandus und später auch der hl. Karl Borromäus für den Gebrauch der Bischöfe nur zwei Arten der Mitra, die einfache und die goldgewirkte, kennen, unterscheidet der 13. römische Ordo (aus dem 13. Jahrhundert) für die päpstliche Kapelle neben der einfachen Mitra alba tota zwei Arten der reicher verzierten: die auri-frisiata in circulo et titulo, welche mit einem an dem untern Rande ringsum laufenden Zierstreifen, dem goldgewirkten Stirnbande, und einem senkrecht durch die Mitte beider Seitenflächen oder Hörner gelegten ähnlichen Streifen versehen ist, und die Mitra cum aurifrisio in titulo sine circulo, welche bloß ein aufsteigendes Aurifrisium, aber kein eigenes Stirnband hat. Die liturgischen Farben bleiben bei der Ausstattung der Mitra außer Betracht; der zulässige Stoff für sie ist einzig Goldbrocat und weiße Seide oder Linnen. Für die Zierstreifen ist eine bestimmte Farbe nicht vorgezeichnet. Bei einzelnen Functionen trägt der Papst eine Mitra von Silberstoff; mit einer solchen wird auch dessen Leiche bekleidet. Die in neuerer Zeit in Italien und Frankreich beliebte Herstellung der Mitra simplex für Bischöfe aus Silberstoff statt aus Seidendamast oder Linnen bezeichnet Martinucci (Manuale SS. Cerimoniarum, Rom. 1871, 5, 264; 6, 527) als eine willkürliche Neuerung. Da die hierarchische Ordnung auch in dem liturgischen Ornate gewahrt werden muß, so soll die Mitra der Würdenträger ohne bischöflichen Charakter einfacher als die der Bischöfe und in der Regel nur eine Mitra simplex sein; zudem steht der Gebrauch derselben diesen Dignitären einzig in den Kirchen zu, welchen sie adscribirt sind. Bis in das 13. Jahrhundert wurde die Mitra sehr niedrig gehalten; von da an erweitern sich die beiden Schauseiten, die cornua, vor Allem in der Höhenrichtung; im Zeitalter der Renaissance wurden dieselben unförmlich hoch und mit Schmuck vielfach überladen, so daß die von dem Cerimoniale Epp. gewährte Nachsicht im Gebrauche der Mitra pretiosa einer Erklärung kaum bedarf. Seitdem im laufenden Jahrhundert eine würdigere und der liturgischen Brauchbarkeit dienende Paramentik eifrige Pflege gefunden hat, ist zunächst in England und Deutschland die Form und der Schmuck der Mitra des 13. Jahrhunderts wieder in Aufnahme gekommen: die Höhe der Schilder mißt etwas weniger als ihre Breite; als Grundstoff dient Goldbrocat (von der Mitra simplex abgesehen), den kunstfertige Bildstickerei mit stilisirten Ornamenten belebt; die Zierstreifen werden mit Goldfäden und Seide als reiche Aurifrisien hergestellt; auf einen Besatz von Pretiosen und Platten kostbaren Metalls muß meistens schon wegen der geringen Mittel verzichtet werden. Ueber die wechselnden Formen, welche der Mitra je nach dem herrschenden Kunststile gegeben wurden, vgl. Hefele, Beiträge II, 234 ff., Tübingen 1864, und Fr. Bock, Gesch. der liturg. Gewänder II, 162 ff. u. Tafel XV ff., Bonn 1866.) [K. Schrod.]

Mittarelli (Nicolaus Jacob, im Orden Johannes Benedictus), gelehrter Camaldulenser, war 1707 am 2. September zu Venedig geboren, trat jung in den Orden und legte seine Studien zu Florenz und Rom zurück. In letzterer Stadt wurde er mit Cardinal Rezzonico, dem spätern Papst Clemens XIV., sehr befreundet.

Er ward nach Murano als Lehrer der Philosophie und Theologie gesandt, verließ aber, ähnlich wie die Mauriner, zu sehr die scholastische Methode. Seine Obern sandten ihn daher bald nach Treviso in das Kloster S. Parisius. Hier hatte er als Beichtvater Zeit, das Archiv und die Bibliothek zu ordnen. Ueber dieser Beschäftigung entwickelte sich bei ihm eine so große Anlage und Neigung zu historischen Studien, daß er sich diesem Fache gänzlich widmete. Er hatte dabei glänzenden Erfolg, so daß er nicht bloß die gelehrten Arbeiten Anderer fördern, sondern selbst bedeutende Werke herausgeben konnte. Er wurde, wohl 1760, zum Abte von St. Michael zu Murano, 1765 auch zum Ordensgeneral gewählt und kehrte 1770 nach gesetzlich abgelaufener Amtsführung wieder in das Kloster Murano zurück, um bis zu seinem Tode am 4. August 1777 dasselbe als Abt zu leiten; doch hinderten ihn die Sorgen und Arbeiten der Vorstandschaft nicht, seine historischen Arbeiten fortzusetzen. Sein überaus ruhiger und sanfter Charakter, verbunden mit großer Arbeitskraft und Gewissenhaftigkeit in Benutzung der Zeit, machten es ihm möglich, auf dem Gebiete der Literatur nicht Unbedeutendes zu schaffen. Er gab zu Venedig 1748 heraus: Memorie della vita di S. Parisio e del monastero de SS. Cristina e Parisio di Treviso; sodann 1749 zu Faenza: Memorie del monast. della S. Trinità di Faenza. Sein größtes Werk sind aber die Annales Camaldulenses, welche in 9 Folianten zu Venedig 1755 bis 1773 erschienen, nach dem Muster der Annales O. S. B. von Mabillon; sie reichen bis 1764. Inzwischen veröffentlichte er zu Venedig 1771 in Fol.: Ad script. rer. Ital. Murat. accessiones historiae Faventinae, denen er 1775 in Fol. das Buch De litteratura Faventinorum folgen ließ. Man hat von ihm auch in Fol. die Bibliotheca codd. manuscr. monast. S. Mich. de Murano mit einem Anhange über die Incunabeln jenes Klosters. (Vgl. Tipaldo, Biogr. degli Italiani illustri X, Ven. 1845, 140—145; Jagemann, Magazin der ital. Literatur IV, Weimar 1780, 94—103; Hirsching, Hist.-lit. Handb. V, 2, Leipz. 1801, 49—54.) [Braunmüller O. S. B.]

Mitteldinge, s. Adiaphora.

Mittelschulen (Gelehrtenschulen, niedere Schulen, Gymnasien, Lyceen, écoles sécondaires, instruction sécondaire) sind solche Schulen, welche für den Unterricht in den allgemeinen, zu einer gelehrten und wissenschaftlichen Bildung nöthigen Vorkenntnissen bestimmt sind und sowohl diese Bildung überhaupt als insbesondere die Vorbereitung für den Universitätsunterricht, sowohl den allgemeinen als in den einzelnen Facultätswissenschaften, bezwecken. Das Wesen solcher Anstalten und die beste Art ihrer Einrichtung lernt man am einfachsten aus der historischen Betrachtung des Gegenstandes. Der erste Anfang dieser Art von Schulbildung geht für unsere europäische Civilisation auf die Zeit der Griechen zurück; sie nahm eine festere Gestalt in der römischen Zeit an, ging aus derselben unter der Pflege der Kirche in das Mittelalter über und hängt auch in ihrer jetzigen Weise, wenn schon vielfach verändert und erweitert, dennoch durch eine ununterbrochene Tradition mit jenen ersten Anfängen zusammen. In Griechenland, namentlich in Athen und in den nach dessen Weise lebenden Theilen des griechischen Volkes, waren von der Zeit an, als der Begriff der allgemeinen Bildung (παιδεία, ἐγκύκλιος παιδεία, οἱ ἐλευθερίως πεπαιδευμένοι) im Bewußtsein der Menschen deutlicher hervorgetreten war, also von dem 5. Jahrhundert vor Christi Geburt an, Folgendes die Gegenstände des Schulunterrichts für die gebildete Klasse. Zuerst kam Lesen und Schreiben (γράμματα) nebst Rechnen; hieran schloß sich das Lesen vaterländischer Dichter, ganz besonders Homers, dessen Epen sowohl in Beziehung auf das Lesenlernen wie auf den Inhalt in den griechischen Schulen eine ähnliche Bedeutung hatten wie die biblische Geschichte in unseren christlichen Schulen; ferner Musik (Zitherspiel und Gesang) und Gymnastik. Auf die Grammatik (Sprachunterricht und Lectüre der Dichter) folgte bei der im Alter etwas vorgerückten Jugend (Epheben) Unterricht in Rhetorik und Philosophie zusammen durch die Sophisten; bald darauf aber, als in der Zeit nach dem peloponnesischen Krieg die Theorie der Rhetorik sich mehr ausbildete und als die verschiedenen philosophischen Schulen sich aufthaten, ein getrennter Unterricht in der Rhetorik bei den Rhetoren, in der Philosophie bei den Philosophen. Zur Philosophie wurde gerechnet, was man von Naturwissenschaften und Mathematik wußte und für die allgemeine Bildung zu lehren für passend hielt. Die natürlichen und von selbst sich ergebenden Studien des Unterrichts waren also: Grammatik, Rhetorik, Philosophie. Oeffentliche, vom Staat errichtete, unterhaltene und geleitete Schulen für diesen Unterricht gab es in der classischen griechischen Zeit nicht, sondern Alles war der Privatindustrie überlassen, wobei es in späterer Zeit auch vorkam, daß einzelne Stadtgemeinden berühmte Lehrer, besonders der Rhetorik und Philosophie, auf eine gewisse Zeit für ihre Stadt kommen ließen und bezahlten. Ebenso wenig gab es durch Verordnung oder Gesetz geregelte Lehrpläne, Studienvorschriften u. dgl. Der Mangel an solchen Veranstaltungen, ohne deren Dasein wir fürchten würden, in die Barbarei zu versinken, beweist bei der deßungeachtet so weit fortgeschrittenen Bildung in Griechenland die glückliche geistige Organisation der Griechen, welche solcher äußeren Antriebe und Nöthigungen nicht bedurften; zugleich gab diese ganz freie Bewegung dem Unterrichte einen wahrhaft liberalen Charakter. Zu Rom beschränkte man sich vor der Bekanntschaft mit der griechischen Bildung bei dem Jugendunterrichte auf das Nothwendigste: Lesen, Schreiben, Rechnen. Außerdem lernten die Knaben alte Nationallieder und die Zwölftafelgesetze auswendig.

Häufig schickten in dieser frühern Periode die vornehmen Familien ihre Söhne nach Etrurien, um ihnen dort eine bessere Bildung geben zu lassen. Im 6. und 7. Jahrhundert der Stadt Rom kam griechische Bildung nach Rom, und gegen Ende der Republik gestaltete sich der Jugendunterricht der gebildeten Klassen und derjenigen, welche sich zu Aemtern in der Republik befähigen wollten, ganz analog dem griechischen Bildungsgange; nur wurde auf Musik und Gymnastik nicht so viele Zeit und Sorgfalt verwendet wie bei jenem. Zur Zeit der Republik und im 1. Jahrhundert der Kaiserzeit war wie in Griechenland der Jugendunterricht ganz der Privatindustrie und der freien Wahl, welche jedoch in der Regel der hergebrachten Uebung folgte, überlassen. Erst unter Vespasian wurde ein Professor vom Staate angestellt und besoldet, und zwar ein Professor der Rhetorik. Dieses Princip entwickelte sich später immer weiter, erstreckte sich jedoch nur auf die Lehrer der Grammatik (grammatici, Philologen, Humanitätsclassen), der Rhetorik und der Philosophie, später auch der Jurisprudenz und der Medicin, nicht aber auf die Schulen für die Anfangsgründe bei den Schulmeistern (Grammatisten), welche Sache der Privatindustrie blieben. Eine Leitung des Schulwesens durch die Regierung, vorgeschriebene Studienpläne für die Schüler gab es nicht, sondern Alles beruhte auf der Uebung und Gewohnheit, welche sich organisch im Laufe der Zeit gebildet hatte. Auch hier war der Stufengang: Grammatik, Rhetorik, Philosophie (mit Naturwissenschaften und Mathematik). (Vgl. Roeder, De scholastica Romanorum institutione, Diss. phil., Bonnae 1828; Fried. Cramer, Geschichte der Erziehung und des Unterrichts I, Elberfeld 1832, 427 ff.) Seit dem 4. und 5. Jahrhundert gliederten sich die eben genannten Unterrichtsfächer in die sieben freien Künste (artes liberales), wovon Grammatik, Rhetorik, Logik (Dialektik) das sogen. trivium bildeten; die übrigen Theile der Philosophie, Mathematik und Naturwissenschaften, nämlich Musik, Arithmetik, Geometrie und Astronomie, bildeten das sogen. quadrivium. (Eine Uebersicht derselben bei Martianus Capella, De nuptiis Philologiae et Mercurii, wobei die Geographie mit der Geometrie verbunden ist.)

Diese Art der Schulbildung ging in die **christliche Zeit** über; sie überdauerte das weströmische Reich und wurde durch das Mittelalter traditionell fortgesetzt unter vorwiegender oder fast ausschließlicher Pflege der Kirche, welche allein eine Reihe von Jahrhunderten hindurch die Gelehrsamkeit und die Wissenschaft erhielt. Zunächst zur Bildung des Clerus wurde von dem 6. Jahrhundert an im Abendlande durch Concilienbeschlüsse Unterricht der Cleriker in dem trivium und quadrivium durch die presbyteri namentlich an den Bischofssitzen angeordnet (Thomassin, Vetus et nova ecclesiae disciplina II, l. 1, c. 92). Von derselben Zeit an wirkte der Benedictinerorden für den Jugendunterricht. Zur Zeit Karls des Großen, welcher das Schulwesen sehr beförderte (Launoius, De scholis celebrioribus seu a Carolo Magno, seu post eundem ... instauratis, Lutet. Paris. 1672), und in der nächstfolgenden Zeit hatte man 1. bischöfliche Schulen, 2. Klosterschulen der Benedictiner (in Deutschland sehr berühmte zu St. Gallen, Hirschau, Fulda, Corvey u. a.; s. d. Artt.), 3. Dom- und Stiftschulen (s. d. Art. Dom- und Klosterschulen), seit Chrodegang (s. d. Art.) das canonische Leben der Geistlichen eingeführt hatte. In diesen Schulen wurde dasjenige, was jetzt den Lehrgegenstand der Gymnasien und der philosophischen Facultät ausmacht, gelehrt, und die alten römischen Classiker, an manchen auch die griechischen, wurden fleißig gelesen. Eine Anschauung von der damaligen Schulbildung gibt Rabanus Maurus in seiner Schrift De clericorum institutione. Mit dem Aufkommen der Universitäten seit dem 12. Jahrhundert traten die oben genannten Schulen zurück und hörten theilweise auf. Das trivium und quadrivium bildete nun den Lehrgegenstand der philosophischen Facultät, oder wie sie damals hieß, der Schule der Artisten. Die allerersten Elemente des Lateinischen lehrten außerhalb dieser Facultäten einzelne Lehrer, Geistliche, lateinische Stadtschullehrer. Bald wurden mit Hintansetzung der übrigen Studien und der Lectüre der Classiker die Logik und die übrigen Theile der Philosophie nach den Werken des Aristoteles der Hauptgegenstand des Unterrichts an den Universitäten. Seit dem 14. Jahrhundert erhob sich in Italien ein neuer Eifer für die Lectüre der römischen Classiker und seit dem 15. auch für die der griechischen. Diese Richtung wirkte nach und nach auch anderwärts, namentlich in Deutschland, auf den Unterricht an Schulen und Universitäten ein. In den Niederlanden und in Norddeutschland wirkte in diesem Sinne der zum Zwecke des Jugendunterrichts gegen Ende des 14. Jahrhunderts gestiftete geistliche Orden der Hieronymianer (Gregorianer, Brüder des gemeinsamen Lebens), deren berühmteste Schule zu Deventer in Holland war (s. d. Art. Fraterherren). Nachdem die classischen Studien sich schon sehr verbreitet und durch lebhafte Liebhaberei festgesetzt hatten, trat die Kirchentrennung im 16. Jahrhundert ein, welche viele Klosterschulen zerstörte und dadurch im Allgemeinen den gelehrten Schulunterricht benachtheiligte, obgleich andererseits manche Schulen, aber nicht immer wie in Würtemberg und Sachsen aus erhaltenen alten Kirchenmitteln gut dotirt, sondern oft mit sehr ärmlicher Ausstattung gegründet wurden, und einzelne Männer, wie Melanchthon, Neander, Sturm u. A., durch Gelehrsamkeit und Geschmack den Schulunterricht hoben.

Durch die Kirchentrennung kam in den gelehrten Schulunterricht als neues Princip die Einwirkung der Fürsten und weltlichen Regierungen auf Schuleinrichtungen und allerhand pädagogische Versuche

von Notizen; daher ist der Unterricht in den Realien (Geschichte, Geographie, Naturgeschichte) danach verhältnißmäßig zu beschränken. Eine andere wichtige Frage ist, ob mehr das Princip des gleichzeitigen (simultanen) Unterrichts mehrerer Lehrfächer neben einander, namentlich der Sprachen und Realien, oder das Princip des Nacheinander (des successiven Unterrichts) gelten soll. Gewiß ist das Letztere bei weitem das Bessere, nach der alten Weise der katholischen Schulen in drei Stadien: 1. Grammatik (und Rechnen); 2. Rhetorik (Stilbildung, Lectüre der Classiker, das Allernothwendigste aus Geographie und Geschichte); 3. Logik und Physik (Mathematik, Naturwissenschaften, Philosophie), wobei Lectüre der Classiker fortgesetzt wird. Nach dieser Methode erzielten die Jesuiten ihre großen Erfolge in den katholischen Schulen des 16.—18. Jahrhunderts (vgl. Pachtler a. a. O. XVII, 25 ff.). In der Gegenwart ist jedoch in Deutschland und Oesterreich das andere Princip zur Durchführung gelangt, und es ziehen sich beim Unterrichte die zwei großen Gruppen der Sprachen und der Realien neben einander hin. Man ging dabei von dem Gedanken aus, daß jedes Besondere auch eine besondere Kraft des Geistes weckt. Wenn nur eine Seite des Geistes ausschließlich in Anspruch genommen werde, gehe eine Zeit verloren, in welcher auch eine andere Seite hätte geschult werden können, und es werde, sobald eine neue Belehrung und Uebung plötzlich eintritt, der Geist vor ungeahnte Schwierigkeiten gestellt und zum Ergreifen des Neuen unlustig gemacht.

Aller Unterricht, und so auch der gelehrte Schulunterricht, muß mit der Erziehung verbunden sein. Die Grundlage der Erziehung ist die sittlich-religiöse Bildung des Charakters. Diese Bildung selbst kann und soll bei der Jugenderziehung aus anthropologischen, pädagogischen, politischen Gründen nur durch innigen Anschluß an die positive Religion der Gesammtheit, welcher die zu erziehenden Individuen angehören, angestrebt werden; sie muß, wenn sie gesunder Natur sein soll, nach den richtigen pädagogischen Grundsätzen von confessionellem Charakter sein, muß also für uns Katholiken, wohin auch unsere religiösen Ueberzeugungen und Pflichten uns führen, durch Anschließen an die Kirche geleitet und gesichert werden. Nicht minder hat die Kirche von ihrem Standpunkte aus die Pflicht, für Lehre, Unterricht und Erziehung im rechten christlichen Geiste zu sorgen. Eine fernere Frage hinsichtlich der Einrichtung des gelehrten Schulwesens besteht in der Bestimmung der Abgrenzung zwischen dem Gymnasialunterricht und der Universität. Es gibt darüber im Allgemeinen zwei Systeme. Nach dem erstern, ältern, den katholischen Schuleinrichtungen zu Grunde liegenden, werden die drei oben angegebenen Stadien festgehalten und müssen gänzlich und in der angegebenen Reihenfolge zurückgelegt sein, ehe das Studium der speciellen wissenschaftlichen Berufsfächer (Theologie, Jurisprudenz, Medicin) angefangen wird. Dabei wird entweder, was die Regel ist, das letzte Stadium (Logik und Physik) der Universität (philosophische Facultät) zugewiesen, oder auch an den Gelehrtenschulen selbst gegeben, welche letztere dann in manchen Ländern (wie in Bayern) nicht Gymnasien, sondern Lyceen (nach dem Namen eines Gymnasiums in Athen) genannt werden. Das andere System, das des protestantischen Schulwesens in Deutschland, hält nicht auf einen solchen regelmäßigen Gang, führt den Unterricht bis zu dem dritten Stadium und überläßt es dann dem freien Willen und der eigenen Auswahl des Studirenden, die diesem dritten hohen Stadium angehörenden Fächer auf der Universität, in welcher Reihenfolge er will, neben dem Studium der speciellen Berufswissenschaft zu betreiben.

Von der größten Wichtigkeit für die Gelehrtenschulen ist die Bildungsweise und Stellung des Lehrstandes. Die ältere, bis vor einem Menschenalter bei beiden Confessionen, bei Katholiken und Protestanten, in Deutschland bestehende Verbindung des Lehrstandes mit dem geistlichen Stande hatte jedenfalls den Vorzug, daß sie die Harmonie zwischen der wissenschaftlichen und religiösen Bildung sicherte und beförderte; auch hatte man bessere Bürgschaft dafür, Lehrer mit pädagogischem, nicht bloß wissenschaftlichem Geschick zu erhalten, weil diejenigen, welche sich in der Praxis weniger bewährten, sowie auch diejenigen, welche bei dem Lehrgeschäft ermatteten, einen andern Wirkungskreis fanden. Die Leitung des gelehrten Schulwesens ist nun in den meisten Staaten nach dem Charakter der centralisirenden Administration in den Händen von Regierungsbehörden, wogegen in England und in Nordamerika solche Schulanstalten autonom sind oder nur unter einer allgemeinern kirchlichen Leitung stehen. Was sich auch gegen eine in das Specielle eingreifende Leitung von Seiten der Behörden sagen läßt, so wird sie doch fast unerläßlich da, wo eine feste Uebung und traditionelle Auctorität fehlt und Mangels einer solchen Schranke die subjective Willkür die Einheit stören und dadurch die Wirkung beeinträchtigen würde. Bei den leitenden Staatsbehörden ist darauf zu sehen, daß der Mitwirkung von Fachmännern, sowie besonders dem Einflusse und der Mitleitung der Kirche die gehörige Rechnung getragen wird. — Aus einer großen Anzahl theoretischer Werke über Einrichtung und Methode des gelehrten Schulunterrichts beschränken wir uns der Raumersparung wegen nur folgende zwei Werke anzuführen, von welchen das erstere, ältere als Repräsentant des katholischen Schulwesens, das andere als Repräsentant des protestantischen gelten kann: Rollin, De la manière d'enseigner et d'étudier les belles lettres par rapport à l'esprit et au coeur, Paris 1726 (oft gedruckt); Fried. Thiersch, Ueber Gelehrtenschulen, Stuttgart 1826—1829. (Vgl. auch Pachtler, Die Reform unserer Gymnasien, Paderborn 1883.) [Zell.]

allein bald kam ihnen das Heranziehen der Assyrer zu statten, und es gelang ihnen, ihre Grenze weit nach Norden vorzuschieben, so daß nach Is. 15 und Jer. 48 ihre Herrschaft sich auch über Strecken ausdehnte, welche zu Ruben und Gad gehörten. Das ganze Gebiet dieser Stämme occupirten sie, nachdem die Bewohner des nördlichen Reiches in die assyrische Gefangenschaft abgeführt worden waren, wobei sie in kluger Berechnung die Oberhoheit des assyrischen Königs anerkannten (Schrader, Keilschr. und A. Test. 258). In der letzten Zeit des Reiches Juda zeigten die Moabiter auch diesem ihre feindselige Gesinnung (Soph. 2, 8 ff.) und leisteten daher dem chaldäischen Könige bereitwillige Heeresfolge (4 Kön. 24, 2). Indeß unterwarf Nabuchodonosor auf seinem spätern Zuge nach Aegypten die Moabiter sammt den Ammonitern (Jos. Antiqq. 10, 9, 7). Sie bewahrten dabei ihre nationale Selbständigkeit, denn 1 Esdr. 9, 1. 2 Esdr. 13, 1 werden unter den Völkern, mit denen die Israeliten sich durch Heiraten verbanden, auch die Moabiter genannt. Von Antiochus Epiphanes wurden sie nicht bedrängt, vielleicht weil sie damals schon (Dan. 11, 41) unter der nabatäischen Herrschaft standen, welche sich beharrlich nach Norden vorschob. Als die Machabäer das Ostjordanland den Nabatäern zu entreißen suchten, machte Alexander Jannäus (s. d. Art.) die Moabiter zinspflichtig, konnte aber nur einen Theil ihres Landes behaupten (Jos. Antiqq. 13, 13, 5; 14, 2; 15, 4). Mit dem nabatäischen Reich kam dann auch die Moabitis 105 n. Chr. unter römische Herrschaft, und seitdem zeigen die Münzen der Stadt Ar (Areopolis) die Bildnisse der Cäsaren. Später mußte die moabitische Nationalität vor der Ausbreitung des Christenthums und der Wanderung der Sabäer nach Norden weichen, und beim Auftreten des Islam sind die Moabiter schon aus der Geschichte verschwunden. Von dem Bildungszustande der Moabiter in den letzten Jahrhunderten ihres Bestehens würden mancherlei Bildwerke, welche neuerdings auf dem ehemaligen Boden ihres Landes gefunden worden, Zeugniß ablegen, wofern sich die Aechtheit dieser „moabitischen Alterthümer" erweisen ließe. (Vgl. Rosenmüller, Handb. d. bibl. Alterthumsk. [Bibl. Geogr.], III, Leipz. 1828, 49 ff.; Kautzsch und Socin, Die Echtheit der moabitischen Alterthümer, Straßburg 1876; Palest. Explor. Fund 1876, 99; 1878, 41. 88; 1879, 187; 1880, 249; 1888, 186; Conder, Heth and Moab, London 1883.) [Kaulen.]

Modena, Stadt und Kirchenprovinz in Oberitalien. Die alte keltische Stadt Modena (Mutina, Motina) in Gallia togata, 7 Meilen südöstlich von Parma und 13 nordnordwestlich von Florenz, wurde 183 v. Chr. römische Colonie. Nachdem sie unter Constantin dem Großen zerstört, aber bald wieder aufgebaut worden, ward die Stadt in den Kriegen der Goten, Byzantiner und Langobarden auf lange Zeit verödet. Erst Karl der Große belebte sie wieder und ließ sie durch Grafen regieren. An Stelle der letzteren traten im 12. Jahrhundert die Bischöfe. Seit 1228 war sie von der Familie Este beherrscht und bildete den Kern des spätern Herzogthums, welches 1452 zu Gunsten Borso's von Este gegründet wurde. Zu Modena sammt Reggio kam 1633 das Fürstenthum Correggio und 1741 auch das Herzogthum Massa-Carrara. Napoleon I. vereinigte dieses Land mit dem Königreich Italien, jedoch erhielt die 1797 vertriebene Herrscherfamilie es schon 1814 wieder zurück. Herzog Franz IV. (1814 bis 1846) war, obgleich der Partei des jungen Italiens besonders verhaßt, einer der tüchtigsten italienischen Herrscher, der das Land zu hohem Glanze erhob, den Unterricht förderte, die Klöster begünstigte und viele Wohlthätigkeitsanstalten gründete (vgl. C. Galvani, Memorie stor. intorno la vita dell' Arciduca Francesco IV. d'Austria d'Este, Duca di Modena etc., Mod. 1854). Auf ihn folgte sein Sohn Franz V., der 1859 vertrieben und dessen Herzogthum durch Decret Victor Emmanuels vom 18. März 1860 mit Sardinien vereinigt wurde. Heute ist die Stadt Modena Sitz eines italienischen Präfecten und zählt gegen 32 000 (die ganze Stadtgemeinde nahezu 60 000) Einwohner. Die aus Marmor im römischen Stile erbaute großartige Cathedrale mit einem der schönsten Glockenthürme Italiens — der weltberühmten, 96 m hohen Ghirlandina — ist der Himmelskönigin und dem hl. Geminianus geweiht. Sie ward 1099 im Auftrag der Markgräfin Mathilde begonnen und 1184 von Papst Lucius III. eingeweiht. In der sehr großen Krypta wird der Leib des hl. Geminianus verehrt, welcher 1106 auf Veranlassung der Markgräfin aus der alten Cathedrale in den damals schon so weit fertig gestellten Dom übertragen wurde. Das Fest dieses Stadt- und Bisthumspatrons wird noch alljährlich am 31. Januar mit großem Glanze begangen. Von den übrigen gegen 50 Kirchen sind bemerkenswerth: S. Vincenzo mit der Grabkapelle der Herzoge; S. Pietro, ehemals Benedictinerabtei; die gotische S.-Francesco-Kirche; S. Agostino, auch Sta. Maria Pomposa genannt, bei welcher der große Geschichtschreiber Muratori (s. d. Art.) 1714 bis 1750 als Propst fungirte; endlich S. Giorgio, ein reicher Barockbau vom Jahre 1600, mit dem vom Volke hochverehrten Madonnenbild Beata Vergine Ausiliatrice del Popolo Modenese. Sonst finden sich außer zahlreichen aufgehobenen Klöstern mehrere Wohlthätigkeitsanstalten und eine ehemalige, 1683 gegründete Universität, welche unter der französischen Herrschaft in ein Lyceum verwandelt, 1832 aufgehoben und dann durch eine Rechts- und medicinische Schule, heute mit 100 Studenten, ersetzt wurde.

Als erster Glaubensapostel in Modena wird von Einigen der hl. Apollinaris, von Anderen der hl. Dionysius Areopagita genannt. Wahrscheinlich beruht letztere Angabe auf einer Verwechslung

Modestus, mehrere im Heiligenverzeichnisse aufgeführte Bischöfe. 1. Modestus, der 20. Bischof von Trier, gest. um 480 oder 486; Fest 24. Februar (Boll. Febr. III, 463 sq.). — 2. Modestus, zuerst Abt des Klosters St. Theodor, versah, als die Perser 614 den Patriarchen Zacharias von Jerusalem in die Gefangenschaft führten, die Administration des Bisthums, wurde 631 Patriarch und starb 16. December 634. Von drei Predigten, die er gehalten hat, finden sich Auszüge bei Combefis, Bibl. Patr. concionat. I, 31 sq., und Migne, PP. gr. LXXXVI, 3267 sq. (Vgl. Le Quien, Or. christ. III, 258.) — 3. Modestus, genannt der Apostel Kärnthens, lebte in der zweiten Hälfte des 8. Jahrh. Fest 5. Febr. (Vgl. d. Art. Kärnthen VII, 29.) [Streber.]

Modestus, griechischer Kirchenschriftsteller in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts, hinterließ eine von Eusebius (H. E. 4, 25; vgl. 4, 21) sehr gerühmte, inzwischen spurlos untergegangene Streitschrift gegen Marcion (s. d. Art.). Laut Hieronymus (De vir. ill. c. 32) waren im 4. Jahrhundert auch noch andere Schriften unter Modestus' Namen im Umlauf, welche jedoch in unterrichteten Kreisen nicht als ächt anerkannt wurden. Näheres über diese Schriften ist nicht bekannt. [Bardenhewer.]

Modin (Μωδεΐν, Μηδεείμ, bei Josephus Μωδεεῖ, N. Μωδαΐ), im A. T. Name einer Stadt (Jos. κώμη), aus welcher die Machabäer stammten. Ihre Lage läßt sich daraus erschließen, daß man von ihr aus unmittelbar in die philistäische Ebene kam (1 Mach. 16, 4 ff.), und daß sie vom Meere aus sichtbar war (1 Mach. 13, 29), zwei Umstände, um deren willen die Vulgata sie auf einen Berg verlegt (1 Mach. 2, 1). Nach Eusebius (in Onomastica ed. Lagarde I, 281) lag sie in der Nähe von Lydda oder Diospolis, und zu seiner Zeit war daselbst noch das Grabmal zu sehen, welches der Machabäer Simon für seine Familie errichtet hatte (1 Mach. 13, 27 ff.). Nachdem auf Grund dieser Nachrichten Modin früher an verschiedenen anderen Stellen gesucht worden, ist es neuerdings in dem hochgelegenen Dorfe el Medijeh, 2¼ Stunden nordöstlich von Lydda, wiedergefunden worden, bei welchem noch die Reste von Simons Prachtbau vorhanden sind. (Vgl. Guérin, Découverte du tombeau des Macchabées, Revue archéol., N. S. XXIV, 1872, 265—277; G. Böttger, Topogr.-historisches Lexikon zu den Schriften des Flav. Jos., Leipzig 1879, 187 f.; Bädeker-Socin, Palästina und Syrien, 2. Aufl., Leipzig 1880, 16.) [Kaulen.]

Modrus (Modrussa), Diöcese, s. Agram I, 352.

Möhler, Johann Adam, Kirchenhistoriker, wurde geboren den 6. Mai 1796 zu Igersheim unweit Mergentheim in Würtemberg. Sein Vater, ein wohlbemittelter Mann, beschloß, den frühe sich entwickelnden glänzenden Geistesanlagen des Sohnes eine entsprechende Ausbildung zu geben und ihn den Studien zu widmen. Der junge Möhler legte den Cursus seiner Gymnasialbildung zu Mergentheim mit der größten Auszeichnung zurück, und mit Anfang des Studienjahres 1813—1814 trat er zur höhern Ausbildung an das Lyceum zu Ellwangen über. Seine eigene Neigung hatte um diese Zeit sich den Lebensberuf bereits gewählt. Im Herbste 1815 ergriff er, mit classischer Vorbildung herrlich ausgestattet, das Studium der Theologie, setzte dasselbe, nachdem die katholische Lehranstalt in Ellwangen inzwischen (1817) mit der Universität Tübingen verschmolzen worden war, in letzterer unter den Professoren Drey, Hirscher, Herbst, Feilmoser fort und beendigte es 1818 als Zögling des Wilhelmsstiftes. Am 18. September des folgenden Jahres empfing er die Priesterweihe und mit ihr die Sendung zu einer nachher so segensreichen Wirksamkeit in dem Dienste der Kirche. Nur kurze Zeit, kaum über ein Jahr, stand Möhler in der Seelsorge; es zog ihn zu mächtig zurück zu den Studien. Mit dem Herbste 1820 ward er nach seinem Wunsch in das mit dem Wilhelmsstift verbundene Präparandeninstitut aufgenommen und schon ein paar Monate später zum Repetenten der Anstalt ernannt. Zwei Jahre lebte er nun fast ausschließlich dem Studium der alten classischen Literatur. Es war besonders das Gebiet der ältern griechischen Philosophie und Geschichte, welches seinen rastlosen Eifer fesselte und beschäftigte. Hier schöpfte er vornehmlich jene formelle Bildung, welche später den Lehrer und theologischen Schriftsteller so ausnehmend wohl gekleidet haben. Der Geschmack für die classischen Studien und die darin gemachten Fortschritte hatten ihn auch schon so tief in das Interesse dieser Wissenschaft hineingezogen, daß er auf dem Punkte stand, um eine eben erledigte Gymnasial-Lehrstelle nachzusuchen, als im entscheidenden Augenblicke die höhere Fügung seine Lebensthätigkeit in ein anderes Geleise überlenkte. An dem nämlichen Tage, wo das über seinen künftigen Beruf bestimmende Gesuch abgehen sollte, erhielt er von der theologischen Facultät in Tübingen den Antrag, als Privatdocent die erledigte Lehrstelle der Kirchengeschichte mit den verwandten Fächern zu übernehmen. Möhler ging, den selbstgemachten Lebensplan mit einem von seinen Oberen gewählten vertauschend, auf das Anerbieten ein, und so ward er unterm 8. September 1822 für dieses theologische Lehrfach designirt, mit der Weisung, durch eine literarische Reise sich darauf näher vorzubereiten. Er besuchte der Reihe nach die bedeutendsten Universitäten des nördlichen und südlichen Deutschlands, Göttingen, Berlin, Prag, Wien, Landshut, nicht ohne vielseitigen Gewinn. Die Eindrücke, die er von dieser wissenschaftlichen Wanderung mit nach Hause und zu seinem Amte mitbrachte, wichen nie mehr aus seiner Denkweise und seinem Wesen. Bald nach seinem Auftreten an der Universität lieferte er, wie zur Einleitung in seine öffentliche Lehrthätigkeit und zur Rechtfertigung der in seiner Person getroffenen Wahl, die erste Probe seiner kirchlichen Gesinnung

und literarischen Tüchtigkeit mit seinem Buche: Die Einheit der Kirche oder das Princip des Katholicismus, Tübingen 1825. Die Würdigung blieb ihm nicht lange aus. „In Anerkennung seiner bisherigen Leistungen" ward er durch Decret vom 16. März 1826 zum außerordentlichen Professor ernannt, und als er zwei Jahre später einen ihm gewordenen ehrenvollen Ruf an die Universität Breslau auf den ausdrücklichen Wunsch des Ministeriums hin ablehnte, wurde er unter dem 31. December 1828 zum ordentlichen Professor der Theologie befördert. Gleichzeitig wollte auch die theologische Facultät ihm ein Zeichen der Anerkennung damit geben, daß sie ihn durch Diplom vom 28. December als Scriptis, eruditionis eximiae testibus, et munere docendi egregie gesto probatissimum mit der theologischen Doctorwürde zierte. Seiner ersten Schrift war inzwischen, zum Theil nicht ohne äußern bestimmenden Einfluß, eine zweite gefolgt: Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit im Kampfe mit dem Arianismus, Mainz 1827. Diese förderte bereits einen ungleich tiefern Reichthum dogmatischen und patristischen Wissens zu Tage und bot manchen, welche an seinem ersten Erzeugnisse Anstoß genommen, Stoff und Gelegenheit, ihr Urtheil zu berichtigen. Für die theologische Wissenschaft aber ward dadurch eine andere weit wichtigere Erscheinung vorbereitet. Möhler hatte nicht bloß die Schriften des kirchlichen Alterthums, sondern auch den Geist der Zeiten, welcher sie hervorgebracht, mit ihren Erscheinungen kennen gelernt. Er sah die Kirche der Gegenwart von ähnlichen Gegensätzen, wie sie damals die christliche Welt erschüttert hatten, gespalten und gelähmt, und diese Wahrnehmung drängte ihn, wie ehedem die besten Geister der Kirche, der Sache auf den Grund zu gehen. Er begann um die genannte Zeit über die Unterscheidungslehren zwischen Katholiken und Protestanten Vorlesungen zu halten, welche die Aufmerksamkeit auf sich zogen und binnen Kurzem seinen Namen über alle Länder Europa's trugen. Bald erschien seine Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnißschriften, Mainz 1832. Gleich bei seinem ersten Erscheinen wirkte dieses Werk wie elektrisch auf die Geister und gab der religiösen und kirchlichen Controverse weithin eine überraschend neue Anregung und Richtung. Während aber die Symbolik von 1832—1838 in Deutschland in fünf Auflagen sich verjüngte und gleichzeitig in Frankreich, England und selbst in Italien, in die fremden Sprachen umgesetzt, bewundert wurde, trug sie in der nächsten Heimat dem Verfasser schlimme Früchte. Daß die Protestanten den Schlag nicht ruhig hinnehmen würden, war wohl zu erwarten. Sogleich begann eine literarische Fehde, und es stellte sich dem Möhler'schen Werke eine Reihe größerer und kleinerer Streitschriften entgegen, welche auf die Widerlegung des Ganzen oder die Kritik einzelner Punkte sich einließen. Die bedeutendste darunter war von Christian Baur: Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus nach den Principien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe, mit besonderer Rücksicht auf Möhlers Symbolik, Tübingen 1833. Diese war darum die interessanteste, weil sie in den Augen der Protestanten selbst die scharfsinnigste und befriedigendste Entgegnung sein sollte, und weil sie zunächst seitens Möhlers eine Rechtfertigung seiner Darstellung von dem symbolischen Lehrbegriff beider Confessionen zur Folge hatte. Der Baur'schen Kritik traten nämlich entgegen seine Neuen Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten, Mainz 1834, 2. Aufl. 1835, in denen er nicht bloß die Antithesen des Gegners beleuchtete, sondern auch die Symbolik mit neuen und specielleren Forschungen bereicherte. Allein bei der wissenschaftlichen Polemik blieb es nicht. Die Wendung, welche die erweckte gelehrte Controverse nahm, hatte den Beifall des protestantischen Theiles der Universität nicht. Möhlers Lehrthätigkeit ward darum zunehmend vergällt, wo möglich selbst beschränkt, die Aussicht in die Zukunft getrübt. Natürlich ward dadurch der Wunsch in ihm angeregt, auswärts sich einen Wirkungskreis zu suchen. Die preußische Regierung kam ihm entgegen. Man suchte ihn, wie früher für Breslau, so jetzt für Bonn oder noch lieber für Münster zu gewinnen. Die Verhandlungen boten viele Aussicht, als durch die Gegenvorstellungen der Hermesianer, von denen der damalige Erzbischof von Köln, Graf v. Spiegel-Desenberg, sich leiten ließ, der Plan zum zweiten Male vereitelt wurde. Jetzt suchte ihn die bayrische Regierung nach München zu ziehen, und dieß gelang. Durch Decret vom 30. April 1835 ward die Zierde der Tübinger Facultät an die Ludwig-Maximilians-Universität verpflanzt. Sein Nominalfach war hier zwar neutestamentliche Exegese, und mit dieser begann er auch daselbst; nach einem früher vereinbarten Plane aber übernahm er statt Döllingers hauptsächlich die Vorträge über Kirchengeschichte und entwickelte darin seine volle Meisterschaft. Die Ruhe, welche er von da an in einer Umgebung fand, wo das kirchliche Leben ungestört sich entfalten durfte, that seinem zarten Gemüthe sehr wohl. Selbst auch seiner geistigen Richtung sagte die Veränderung in Vielem zu; es erübrigte nichts als der Wunsch, ihn lange seinem Lehrstuhl erhalten zu sehen. Dieser ward aber leider nicht erfüllt. Er war mit sehr angegriffener Brust bereits nach München gekommen; die 1836 hereinbrechende Seuche hatte außerdem seiner Gesundheit noch weiter zugesetzt, und so sah er sich genöthigt, im Sommer 1837 seine Vorlesungen auszusetzen, um im milden Meran Erholung zu suchen. Dieß fruchtete aber wenig. Die Kränklichkeit kehrte mit dem Spätherbste wieder zurück, und nur um so empfindlicher, als gleichzeitig die bekannten folgenschweren Ereignisse in Köln sein Gemüth in gewaltige Spannung versetzten. Eben der Schlag,

welcher am Rheine gegen die Freiheit der katholischen Kirche geführt wurde und unerwartet große Aufregung und Verwirrung anrichtete, gab indeß den Anstoß zum dritten Versuche, Möhler nach Preußen zu führen. In der Zeit großer Verlegenheit, als es galt, die Gemüther durch einen versöhnenden Act zu beschwichtigen, ward ihm am 8. December 1837 neuerdings und unter sehr glänzenden Bedingungen der Antrag gemacht, eine Professur in Bonn mit oder ohne ein Canonicat in Köln anzunehmen. Möhler beurtheilte die preußischen Wirrsale zu klar und kannte deren Grund, Ziel und Bedeutung zu gut, als daß er unter solchen Umständen auf das Anerbieten hätte eingehen können. Einige Aufsätze, die er damals noch veröffentlichte, bezeugen, wie er die preußische Politik in Sachen der Kirche auffaßte, und wie er selbst über den Ausgang des Streites urtheilte. Allein auch abgesehen hiervon ließ ihn schon seine leidende Gesundheit nicht daran denken, vermittelnd und versöhnend dort aufzutreten, selbst im Falle daß man, wie man bei dieser Unterhandlung durchblicken ließ, die bis dahin geschützten Hermesianer bereitwillig aufopfern wollte; er lehnte ab. Indeß auch München sollte sich seiner nicht lange mehr erfreuen. Im J. 1838 konnten ihn seine Zuhörer nur einige Male noch auf dem Catheder begrüßen. Eine Brustentzündung warf ihn neuerdings auf das Krankenlager, und die Hoffnung auf seine Erhaltung schwand allmälig. Nach dem Ausspruch der Aerzte hatte man fast die Gewißheit erlangt, daß er den Anstrengungen seines Amtes nicht mehr gewachsen sei, und daß, falls sein Leben gefristet werden sollte, die Wohlthat eines mildern Klimas ihm unentbehrlich sei. Diese Rücksicht bestimmte den König, ihn unterm 22. März ohne sein Ansuchen auf die eben erledigte Dignität des Domdecans von Würzburg zu befördern. Man glaubte ihm damit Freude zu machen, allein sein Leben schien mit seinem Berufe wesentlich verwachsen; die Trennung von diesem hatte für sein Gemüth etwas höchst Schmerzliches. Aus der Reconvalescenz, in die er nach überstandener Entzündung eben eingetreten, sank er an dem Tage, da er die Berufung erhielt, auf sein Leidensbett zurück, und drei Wochen später erlöste ihn nach dem wiederholten Empfange der heiligen Sacramente ein rasch schreitendes Zehrfieber sanft aus diesem Leben am 12. April 1838. Es war am Charsamstage, als er betrauert und beweint in die Gruft gesenkt wurde. Sein Andenken zu erhalten, hatte der Magistrat von München, damit die Hülle des ausgezeichneten Mannes unberührt bliebe, der theologischen Facultät seine Grabstätte zum Geschenke gemacht. Ein herrliches Grabmal, aus Beiträgen fast aller deutschen Länder errichtet, prangt auf der Ostseite des Münchener Kirchhofes über seinem Sarge. Ein Hochrelief — die Himmelskönigin mit dem göttlichen Kinde, das von Möhlers Engel dessen Schriften als Weihegeschenke aufnimmt und den vor ihm knieenden Verfasser dafür segnet —, in weißem Marmor mit granitner Einfassung ausgeführt und neben dem Namen mit der Inschrift Defensor Fidei. Literarum Decus. Ecclesiae Solamen, bezeichnet die Ruhestätte des großen Theologen, der durch Geist und Gemüth, durch Gelehrsamkeit und sittliche Würde „die Liebe und Lust“ seines Zeitalters geworden.

Möhler war groß, dabei aber schmächtig von Körperbau; seine Gesichtsbildung war fein und einnehmend, seine Haltung voll Würde, sein Benehmen im Umgang ein Gemisch von zartfühlender Zuvorkommenheit und besonnener Mäßigung. Von Natur aus sehr lebhaft und erregbar, hatte er zunehmend die Bewegungen seines Gemüthes unter die Gewalt und Herrschaft des Geistes gebracht, in der Art, daß sein äußerst gemäßigter und sanfter Charakter ihm allgemein Zutrauen und zuletzt fast einen Beinamen erwarb. Verabscheute er auch alle Unentschiedenheit des Sinnes, wo Recht und Wahrheit auf dem Spiele standen, so war ihm dennoch nach diesen der Friede das Theuerste. Diese Eigenheit nebst einem edlen Billigkeitssinne möchte den Schlüssel zur Erklärung einer Thatsache bieten, welche Möhler merkwürdig charakterisirt, die nämlich, daß trotz seiner so entschieden ausgesprochenen kirchlichen und theologischen Gesinnung dennoch Männer von allen Confessionen und Parteifarben sich an ihn wendeten und in persönlichen und religiösen, in politischen und literarischen Angelegenheiten ihn um Rath angingen. So erklärt sich ferner, daß er auch außer seiner amtlichen Stellung eine magische Kraft über seine Umgebung ausübte und alles, was mit ihm in Berührung kam, in seine eigene Richtung hineinzog. Das Gesagte wird zum Theil noch mehr einleuchtend, wenn man einen Blick auf seine Bildungsgeschichte wirft. Was zuletzt in den reiferen Jahren an ihm bewundert wurde, stand — das darf nicht übersehen werden — nicht von Anfang oder mit Einem Male fertig in ihm da, sondern war das Product von Uebergängen und Erfahrungen, die sein Leben mannigfach durchzogen. War sein Herz jederzeit fleckenlos und der Wahrheit treu ergeben, so war doch seine theologische Erkenntniß nicht in allen Stufen seines Alters gleich geläutert. Wer den Zustand der deutschen Universitäten in jenem Zeitraume kennt, in welchen Möhlers Bildungsjahre fallen; wer da weiß, wie sehr den Schlag, welcher die Kirche getroffen, ihre Institute und ihre Wissenschaft mitempfinden mußten, und wieviel Zeit und Anstrengung es kostete, diese von der eingedrungenen Beimischung wieder zu säubern, wird die Möglichkeit begreifen, daß dieses ungestalte Wesen im Vorübergehen Schatten auch auf Möhlers bildsame Seele werfen konnte. Auch er fand in der nächsten Umgebung, in seiner Schule die Grenzen des Kirchlichen keineswegs überall so scharf abgesteckt, daß seine Jugend sich daran hätte sicher orientiren dürfen. Wundern darf man sich daher auch nicht, wenn anfänglich, auch nach dem Eintritte in den geistlichen Stand, seine Urtheile über kirchliche

Einrichtungen und Erscheinungen nicht ganz geklärt waren; wohl aber darüber, daß sein Streben durch die göttliche Vorsehung rascher, als nach den umgebenden Verhältnissen zu ahnen war, ihn einem Ziele entgegenführte, das anfänglich außer seiner Bahn und selbst seinem kirchlichen Gesichtskreise zu liegen schien. Hier nur ein Beleg, wie ihn sein Genius öfter führte. Als zu Anfang dieses Jahrhunderts mit der Glaubenskraft auch die kirchliche Zucht unter dem Clerus vielfach erschlaffte, stießen sich die Stimmführer des Zeitgeistes bekanntlich vorzüglich an einer Einrichtung, welche den Dienern der Kirche die Heiligkeit ihres Amtes nicht bloß, sondern auch ihre Sonderung von der Welt und die anzustrebende Heiligung des Lebens mehr als irgend etwas Anderes vor Augen hält — an dem priesterlichen Cölibate. In vielen auch sonst nicht unedlen Gemüthern erregte der Anblick der Tageserscheinungen einen Kleinmuth, der an die Wiederkehr einer heiligen Gesinnung kaum mehr zu denken wagte und daher in die Meinung einstimmte, es sei besser, ein Institut nach den behaupteten Forderungen der Zeit fallen zu lassen, das nur noch zu bestehen schien, um von den Einen übertreten, von den Anderen gelästert zu werden. Möhler theilte für sich die Ansichten dieser Cölibatsfeinde nicht; im Gegentheil, er trat ihnen von Anfang an in seinem Umkreise mit edlem Sinne entgegen; allein andererseits genügte ihm doch auch nicht, was man zur Vertheidigung gewöhnlich vorzubringen pflegte, und er war eher geneigt, den Ursprung dieses Disciplinarstatuts anderswo, außer dem Kreise des Christenthums suchen zu müssen. Bei seinen classischen Studien hatte er nebenbei hierauf Rücksicht genommen. Wie es nun aber manchen geistvollen Männern erging, daß sie bei dem redlichen Forschen nach Wahrheit von entgegengesetzten Resultaten überrascht wurden, so langte auch Möhler bei einem nicht erwarteten Ziele an. Wir verdanken seinem Forschen und Sammeln über diesen Gegenstand eines seiner frühesten und blühendsten Erzeugnisse, nämlich die Abhandlung Ueber den Cölibat der Geistlichen, zuerst im Katholik, dann auch besonders und zuletzt in seinen Ges. Schriften I, 177—268 abgedruckt. Wie er sich aber hier durch eine vielfach getrübte Zeit hindurcharbeitete, so brach er sich auch Bahn in verwandten Zweigen der Wissenschaft. Die Erschütterungen der Disciplin hatten sich auch dem Kirchenrechte, und zwar nicht erst seit seinen Tagen, mitgetheilt. Die Verwirrung schien hier durch die Lockerung der kirchlichen Verhältnisse eher im Steigen als im Fallen begriffen. Auch Möhler trug, als er in diesem Fache, noch Privatdocent, zuerst auftrat, die Merkmale seiner Zeit und Schule an sich. Aber sein nach Klarheit ringender Geist ließ ihn nicht ruhen und trieb ihn, eine treue Anschauung von dem Organismus der katholischen Kirche zu gewinnen. Aus seinen darüber angestellten patristischen Forschungen erwuchs seine obengenannte Erstlingsfrucht: Die Einheit der Kirche oder das Princip des Katholicismus. Daß es ihm von der einen Seite gelungen ist, das Bild, welches seine Seele erfüllte, auch treu zu zeichnen, kann niemand läugnen. Auch ist bekannt, wie eben dieser erste Versuch trotz aller Mängel Anstoß gab zur gründlichern Behandlung der Sache. Allein daß die Schrift an Fehlern leidet, wußte nachher niemand besser als er selbst auseinanderzusetzen. Viele Jahre später äußerte er noch oft dem Schreiber dieses, mit welcher Begeisterung und aufrichtigen Hingebung er sich dieser Arbeit gewidmet habe; verhehlte aber auch nicht, wie er zuletzt über dem Bestreben, zu systematisiren und zu organisiren, zum Dichter geworden sei, und wie die einseitige Bewunderung des innern Princips der katholischen Einheit ihn unvermerkt zu einer verkehrten Constructionsweise fortgezogen habe. Wenn er, wie man ihm zu einer gewissen Zeit von Seiten der Hermesianer als Bedingung seiner Berufung an eine preußische Akademie auferlegen wollte, die Mißgriffe nicht formell und öffentlich widerrufen hat, so lag der Grund theils darin, daß ihm von einer zuständigen Behörde ein solches Ansinnen nicht war gemacht worden, theils auch darin, daß er, wie er dem damaligen Erzbischof von Köln erklärte, die Unrichtigkeiten in darauffolgenden Schriften bereits zurückgenommen hatte. Erlebnisse der Art verfehlten indeß ihren bessernden Eindruck nicht. Die Erfahrung lehrte ihn Behutsamkeit im Urtheil und ein heilsames Mißtrauen in seine bis dahin gewonnenen Einsichten. Daher vertiefte er sich nach allen solchen Wahrnehmungen wieder auf's Neue in seine Quellen, um zu berichtigen, was mangelhaft, um allseitiger zu ergründen, was mehr als Ahnung oder Anschauung des Geistes denn als wohlbegriffene Wahrheit ihm vorgeschwebt hatte. Er war zunehmend zur Ueberzeugung gelangt, daß die Kirche immer im Rechte, und daß sie auch für den wissenschaftlichen Forscher die untrügliche Führerin sei, und sein Geist ließ sich von da an in dem Maße lieber von ihrer Auctorität beherrschen, als er mit gereiftem Blick sich die Materien der Wissenschaft unterwarf. Erstarkte auf diesem Wege in ihm sein Sinn für die Einheit des kirchlichen Lebens und Strebens nach Innen und Außen, so suchte er auch mit aller Kraft seines Genies soweit möglich Andere vor Einseitigkeiten zu bewahren und die Beimischung auflösender Elemente im Bereiche der Wissenschaft abzuhalten, wie beispielsweise in dem Streit, in welchen der sonst talentvolle Abbé Bautain durch seine philosophischen Schriften mit seinem nächsten Obern, dem Bischof von Straßburg, verwickelt wurde. Die Tübinger Quartalschrift vom Jahre 1835 theilt das Schreiben mit, welches bei dieser Gelegenheit die theologische Facultät an Bautain gerichtet hat. Möhler, der Verfasser desselben, schenkt dem wissenschaftlichen Streben des Mannes alle Anerkennung, bringt dann aber auch die Controverse unter den dogmatischen und kirchlichen Gesichtspunkt und legt ihm mit ebenso überzeugender

Klarheit der Gründe als Eindringlichkeit der Vorstellungen nahe, wie viel ihn auffordere, im Interesse der Kirche und der Wissenschaft selber zur Verständigung mit dem Bischofe zurückzukehren. Um so trostloser war er darum andererseits, wenn er gerade von denen, welchen die Erhaltung der Einheit, der Disciplin wie der Gerechtsame der Kirche anvertraut ist, durch schiefe Auffassung oder Handhabung ihrer Amtsgewalt, durch charakterlose Nachgiebigkeit in den wichtigsten Fragen der Kirche, durch falsche Politik in den Anforderungen der weltlichen Gewalten den fruchtbaren Keim zu Aergernissen, zu Zwiespalt, zur Verwirrung und Beirrung der Gläubigen, mittelbar auch zur Beschädigung des Staates legen sah. Er hat kein Bedenken getragen, auch in seinen Schriften seinen Abscheu über solche Unwürdigkeiten auszudrücken. Andererseits konnte man seine Gefühle darüber bemessen an der freudigen Begeisterung, mit welcher er in letzter Zeit den eines Bischofs aus der besten Periode der Kirche würdigen Widerstand begrüßte, durch den der Erzbischof Clemens August von Köln die Mißgriffe seines Vorgängers, und man darf beisetzen, auch gar vieler anderen deutschen Bischöfe seiner Zeit gutmachte — „ein Stoß, der zwar den greisen ehrwürdigen Hirten in Ketten, die Heerde aber aus denselben herauswarf", wie das Fragment seines letzten Aufsatzes prophezeite, welches die Münchener politische Zeitung vom 29. Januar 1838 darüber geliefert hat. Bei seiner Gesinnung und Stellung hat man es oft auffallend gefunden, daß Möhler sich einer theologischen Streitsache fern gehalten hat, die in seinen Tagen so viel Aufsehen gemacht und auch in sein Leben mehr als einmal thätig eingegriffen hat — der Sache der Hermesianer. So lange diese Partei des äußern Schutzes sich erfreute, hielt sie ein mißgünstiges Auge auf Möhler gerichtet. Ihre Kritik wußte des Splitterlesens in dem Büchlein von „der Einheit der Kirche" nicht satt und müde zu werden, und was man gefunden, trug man geheim und offen ihm noch lange nach, als sein Auge längst geheilt und ungleich gesunder war als das seiner Richter am Rheine, die bereits durch die competenteste Auctorität und in aller Form wegen ihrer Verirrungen waren zurechtgewiesen worden. Sie hatten die Schuld, daß Möhler den preußischen Lehranstalten vorenthalten wurde. Gerade diese Gegenbestrebungen der Hermesianer aber waren es, wie Schreiber dieses verbürgen kann, welche ihn bestimmten, sich der Theilnahme an jenen beklagenswerthen Streitigkeiten zu entschlagen. Wer sich erinnert, wie die Angeklagten die Controverse von der Sache ab auf das Gebiet von Persönlichkeiten nicht immer ohne Geschick und Glück hinüberspielten und dadurch den wissenschaftlichen Handel heillos verwirrten, der begreift, wie ein Auftreten Möhlers, auch zur Zeit, als seine Schrift von „der Einheit" den Gegnern keine Waffen mehr bieten konnte, diese doch nur hätte reizen und ihm den Schein einer persönlichen Animosität verleihen können, zumal da wirklich Ursache dazu auf seiner Seite vorhanden war. Seine Einmischung konnte daher dem Streite Bedeutung, aber keine Entscheidung geben, besonders auch, weil die Hermesianer ja bekanntlich weder in den Streitpunkten, noch in den Principien, noch in dem Verhältnisse zur beregten Sache festen Stand hielten. Auch entging Möhler nicht, wie die letzten Fäden jener kirchlichen und theologischen Bewegung von den Hörsälen aus sich in das Bereich der kirchlichen und weltlichen Verwaltungsstuben fortspannen und zuletzt im politischen Gebiete sich verliefen. So sehr er daher die ganze Richtung dieser Schule im Allgemeinen und im Besondern mißbilligte und über das Flache und Dünkelhafte ihrer Anhänger oft mit beißendem Witze sich äußerte, so ließ er sich dennoch, obschon öfter angegangen, nicht bestimmen, die literarische und theologische Fehde mit denselben anzuknüpfen, und dieß nach ihrer Verurtheilung um so weniger, weil nach dem Richterspruche es ihm schien, daß der fortgesetzte Streit nur Oel in's Feuer gießen und durch die möglichen Wendungen und Winkelzüge der erhitzten Gegner dem Ansehen des apostolischen Stuhles eher Gefahr bringen als der Sache ersprießlich werden könnte. Dieß ist die reine Sachlage. Die Hermesianer hätten aus jenem Stillschweigen ebenso wenig Schlüsse zu ihren Gunsten ziehen sollen, als Andere Ursache hatten, sein Stillschweigen ihm zu verargen. Bemerkenswerth ist übrigens noch in der Geschichte dieses Mannes, daß nicht selten auch die, deren Lehrsätze er mit so glänzendem Erfolge bekämpft hat, die Protestanten, theilweise Anspruch auf ihn machten. In ihren Schulen, sagten sie, habe sich der Symboliker gebildet, auf welchen die katholische Kirche so stolz sei. Andererseits hat auch Katholiken die Anerkennung befremdet, welche Möhler den literarischen Erzeugnissen der Protestanten oft unverhohlen zollte. Es ist unläugbar etwas an diesen Beanstandungen; aber auch der Grund liegt nicht so tief, daß man sich darüber nicht klar werden könnte. Möhler war zu wenig selbstgenügsam und erstarrt im Eigendünkel, und viel zu unbefangen, um das Nützliche und Treffliche, wo er es immer antraf, zu verkennen oder ausgezeichnete Leistungen Anderer vornehm zu ignoriren. Das, was die Väter, wie Basilius, Gregor von Nazianz u. A., bestimmte, den schönen Erzeugnissen der classischen Zeit nicht fremd zu bleiben, das leitete auch Möhler zuerst in seinen classischen Studien darauf, die Leistungen protestantischer Gelehrten auf diesem Gebiete zu schätzen. Daß er sie überschätzt habe, kann ihm nicht aufgebürdet werden. Er war wie Wenige vertraut mit der deutschen Literatur, welche man die classische zu nennen pflegt, und welche zum größern Theil unter den Protestanten aufgegangen ist. Die Schönheit der Formen, die er da erlernt, hat sein ästhetischer Geist in seinen eigenen Schriften sehr gut nachgeahmt, allein sein Urtheil war durch den Reiz der Formen nicht irre geleitet. „Die protestantische Literatur", sagt er irgendwo, „ist eine

Einrichtungen und Erscheinungen nicht ganz geklärt waren; wohl aber darüber, daß sein Streben durch die göttliche Vorsehung rascher, als nach den umgebenden Verhältnissen zu ahnen war, ihn einem Ziele entgegenführte, das anfänglich außer seiner Bahn und selbst seinem kirchlichen Gesichtskreise zu liegen schien. Hier nur ein Beleg, wie ihn sein Genius öfter führte. Als zu Anfang dieses Jahrhunderts mit der Glaubenskraft auch die kirchliche Zucht unter dem Clerus vielfach erschlaffte, stießen sich die Stimmführer des Zeitgeistes bekanntlich vorzüglich an einer Einrichtung, welche den Dienern der Kirche die Heiligkeit ihres Amtes nicht bloß, sondern auch ihre Sonderung von der Welt und die anzustrebende Heiligung des Lebens mehr als irgend etwas Anderes vor Augen hält — an dem priesterlichen Cölibate. In vielen auch sonst nicht unedlen Gemüthern erregte der Anblick der Tageserscheinungen einen Kleinmuth, der an die Wiederkehr einer heiligen Gesinnung kaum mehr zu denken wagte und daher in die Meinung einstimmte, es sei besser, ein Institut nach den bestehenden Forderungen der Zeit fallen zu lassen, das nur noch zu bestehen schien, um von den Gesetzen übertreten, von den Anderen gelästert zu werden. Möhler theilte für sich die Ansichten dieser Cölibatsfeinde nicht; im Gegentheil, er trat ihnen von Anfang an in seinem Umkreise mit edler Entschiedenheit entgegen; allein andererseits genügte ihm auch nicht, was man zur Vertheidigung gewöhnlich zubringen pflegte, und er war eher bemüht, den Ursprung dieses Disciplinarstatuts auf dem Kreise des Christenthums suchen. Bei seinen classischen Studien hatte er hierauf Rücksicht genommen. Mit manchen geistvollen Männern [illegible] dem redlichen Forschen nach [illegible] gegengesetzten Resultaten über [illegible] langte auch Möhler bei einem Ziele an. Wir verdanken [illegible] Sammeln über diesen Gegenstand. Eine Geschichte frühesten und blühendsten [illegible] Abhandlung Ueber den [illegible] zuerst im Katholik, dann [illegible] letzt in seinen Ges. Schriften abgedruckt. Wie er sich aber [illegible] getrübte Zeit hindurcharbeitete, [illegible] Bahn in verwandten [illegible] Die Erschütterungen der [illegible] dem Kirchenrechte, und [illegible] Tagen, mitgetheilt. [illegible] durch die Lockerung des [illegible] im Steigen als im Fortschritt, als er in dieser [illegible] zuerst auftrat, die Mängel [illegible] an sich. Aber sein [illegible] ließ ihn nicht ruhen [illegible] schauung von dem [illegible] Kirche zu gewinnen [illegible] stellten patristischen [illegible] genannte Erstlings[illegible]

oder das Princip [illegible] von der einen [illegible] seine Seele [illegible] niemand [illegible] erste Versuch [illegible] gründlicheren [illegible] die Schrift [illegible] mand bei [illegible] Jahre [illegible] ses, mit [illegible] gebun[illegible] hebt [illegible] streb[illegible] D[illegible] in[illegible] C[illegible] [illegible] Kenntnisse [illegible] Bewußtsein [illegible] ob der von [illegible] bestimmender [illegible] katholischen [illegible] richtung der protestantischen Symbolik erreicht, [illegible] habe. Gewiß ist, [illegible] einräumten, es [illegible] Apologeten gelieferten [illegible] Symbolik erreicht, [illegible] von dem, was Möhler [illegible] der Kirchengeschichte [illegible] sagen, da nur fragmentarische [illegible] zur öffentlichen Kunde gekommen [illegible] Monographien über [illegible] und Anselm von Canterbury [illegible] den Maßstab hierfür geben. [illegible] die Ergebnisse seiner Forschungen [illegible] stellen, wozu er von vielen [illegible] wurde. Da aber eben das Dölling[illegible] Werk an's Licht zu treten anstand, [illegible] zwischen seine Aufmerksamkeit [illegible] Zweige zu, der ihm nicht genügend [illegible] Literatur berücksichtigt zu sein schien [illegible] Ausbildung und Stellung des [illegible] in der Kirche. Je reifer überhaupt [illegible] wurde, je tiefer und geläuterter seine [illegible] und Erfahrungen, desto mächtiger war [illegible] die Erscheinung des Mönchslebens [illegible] „Wäre ich noch jünger, oder doch nicht [illegible]," äußerte er oft dem Schreiber dieses, [illegible] würde ich die Abgeschiedenheit eines [illegible] aufsuchen!" In den letzten Zeiten nahm [illegible] Studium der ältesten Geschichtsquellen über [illegible] Christenthum ihn fast noch einzig in Anspruch [illegible] und noch in den letzten Wochen seines [illegible] unterhielt er sich mit Freunden am [illegible] über diesen Gegenstand. Eine Geschichte [illegible] Christenthums im Abendlande hatte er sich vorgenommen [illegible] als Prodromus seiner allgemeinen Kirchengeschichte vorangehen zu lassen. Er hatte bereits Hand angelegt, und was die kirchliche Wissenschaft davon erwarten durfte, zeigt als Probe der Bearbeitung derselben, welcher im zweiten Bande der gesammelten Schriften nach dem vorhandenen Manuscripte abgedruckt ist. Sie läßt ahnen, was mit ihm zu Grabe gegangen ist. Auch in der Schrifterklärung sollte ihm das Verdienst nicht mangeln. Er hatte ein paar Mal in München über den Römerbrief gelesen und bedeutende Studien über diesen Brief mit der Absicht gemacht, einen Commentar zu liefern. Allein die Ausführung auch dieser Arbeit wurde durch sein frühes Hinscheiden vereitelt. Der Unterzeichnete versuchte es zwar, die mehr scholienartigen Annotationen, zunächst für den mündlichen Vortrag berechnet, zu vollenden, mußte aber bald die Ueberzeugung schöpfen, daß die Beschaffenheit der Papiere es nicht möglich mache, sie zu vervollständigen, ohne ein anderes Werk daraus zu machen, und mußte darum vom Plane abstehen, die vorliegenden Scripten zu ediren.

…die
…Der
…nichte
…ischen,
…handen
…. Allein
…as, daß in
…Ungleichheit
…ig und Stu-
…lag, zu ediren;
…mmal begonnen
…friedigt lassen, so
…as Mangelnde fast
…t werden. Endlich
…sein Hauptwerk, die
…Buch von allen Seiten
…e und mit jedem Jahre
…, genügte es ihm selbst nie
…von Neuem nahm er die
…f, um Mängel, die er daran
…besseren. Die fünfte Auflage
…sätze und Verbesserungen er-
…damit bis zum 16. Bogen ge-
… die Krankheit um den Jahres-
…terbrach; er ließ daher den Druck
…em festen Vorhaben, wo möglich in
… der Lehre von den Sacramenten
…ch tiefere und erschöpfendere, theils
…chlichen Lehrtypus noch enger angepaßte
…u geben. Dieser Gedanke beschäftigte
…in der letzten Zeit, allein er vermochte
…Wunsch nicht mehr in's Werk zu setzen, und
… Anderer nach seinem Verlangen und seiner
…e die Hand dazu leihen sollte, konnte aus
…liegenden Gründen nicht gewährt werden. Es
…de daher die fünfte Auflage, die letzte von
…rer Hand, ohne irgend eine Aenderung vom
…. Bogen an nach der vierten abgedruckt, und
…ine kurze Lebensskizze des Verfassers von dem
Unterzeichneten beigefügt. Seitdem erlebte die Symbolik fünf weitere Auflagen. Möhlers übrige Aufsätze, größere und kleinere, wurden von Döllinger in 2 Bänden, Regensburg 1839—1840, herausgegeben; seine Vorlesungen über Kirchengeschichte veröffentlichte Gams (Regensburg 1867 bis 1870) in 3 Bänden. (Vgl. Wörner, Joh. Adam Möhler, Regensburg 1866; Raich, Ergänzungen zu Möhlers Symbolik. Nebst dem Lebensbilde Möhlers von Dr. H. Kihn, Mainz 1889.) [Reithmayr.]

Mönchthum, der Inbegriff aller Erscheinungen und Einrichtungen, welche der christliche Geist aus sich herausgebildet hat, um in einer besondern Gestaltung des christlichen Lebens den allgemeinen Zweck des Christenthums und die Bestimmung des einzelnen Menschen zur Vollkommenheit zu erfüllen. Diese Gestaltung besteht in der Erfüllung der sog. evangelischen Räthe durch die Gelübde der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams. Das Mönchthum kann nicht als etwas Zufälliges angesehen werden, auch nicht als ein Extrem des christlichen Lebens; aber auch nicht als Selbstzweck, sondern nur als ein Mittel zur Erreichung der allgemein christlichen Lebensaufgabe. Dieses Mittel trägt seine Rechtfertigung in sich selbst. Das Grundgesetz alles christlichen Lebens ist das Gesetz der Liebe, welche alles Gesetzes Erfüllung ist, und welche in Beziehung auf die besonderen Verhältnisse des Menschen zu Gott, zu sich selbst und zu dem Nebenmenschen sich auch zu besonderen Lebensnormen gestaltet. Da nun das Ordens- oder Klosterleben als concrete Erscheinung des Mönchthums nach seinem Grundgesetze und Zwecke mit dem Christenthum zusammenfällt, so kann die Beziehung auf Gott keinen besondern Differenzpunkt zwischen dem christlichen überhaupt und dem Mönchsleben bilden; wohl aber bieten einen solchen die beiden anderen Beziehungen. Denn erstere ist eine unmittelbare, für Alle gleich nothwendige; die letzteren aber sind mittelbare und zur Erreichung des allgemeinen Zwecks nicht in besonderer Weise gleich nothwendige. Nach diesen Beziehungen des Menschen zu sich und Anderen bestimmen sich die objectiven Grundlagen des Mönchslebens, als welche von jeher die Gelübde der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams gegolten haben (s. d. Art. Gelübde); und ebenso folgt aus ihnen auch, warum es gerade nur diese Mittel sind. Denn im Gehorsam begibt sich der Mensch seiner falschen Objectivität; durch die freigewählten Gelübde der Armut und Keuschheit will sich der Mensch von den Banden losmachen, welche ihn an die Natur, an das Irdische, an die Gesellschaft der Menschen im Allgemeinen ketten, um für Gott allein ungestörter leben zu können. Denn nur Wenigen ist es verliehen, unter allen jenen irdischen Verhältnissen zu leben und trotzdem den Blick auch stets auf Gott und die Erreichung der Lebensaufgabe gerichtet zu halten. Von diesem Gesichtspunkt aus bietet schon die heilige Schrift die Rechtfertigung der frei gewählten Armut (Matth. 19, 21) und der Ehelosigkeit (1 Cor. 7, 32 ff.). Ueber den Gehorsam haben wir keine besondere Erklärung der heiligen Schrift; wenn sie aber das Band der Gemeinschaft unter den Christen als ein so enges darstellt und Gehorsam nicht bloß gegen Vorgesetzte, sondern auch gegen zurechtweisende und mahnende Brüder lehrt, so kann es ihrem Geiste nicht fremd sein, daß jemand sich im Leben, um sicherer zu stehen, der Leitung eines Andern hingibt. Die Idee des Mönchthums subjectiv betrachtet, das Motiv des Ordenslebens, ist die Liebe, welche, als Princip des göttlichen Lebens im Menschen lebendig geworden, die schon vorhandene Willensgemeinschaft des Erlösten mit Christo, dem Erlöser und Gnadenspender, immer inniger zu machen sucht. In dieser Sehnsucht nach höherer Vollkommenheit und Einigung mit Gott ist jene Idee ebenso unendlich wie das objective Gesetz der Liebe. Daher drängt sie eben den Menschen, alles Irdische abzustreifen, damit er Gott allein leben und dienen könne. Sein Ziel ist demgemäß die Reinheit der Seele und ein

in Wort und Werk sich ausprägender tugendhafter Wandel. Er fastet, um die Begierden des Leibes zu ertödten und mit dem Ersparten Anderen helfen zu können; er müht sich ab und arbeitet für Andere; er achtet sein Leben für nichts, um einen Andern retten zu können; so ist die Liebe erfinderisch, nicht um vor Anderen etwas zu gelten, sondern um sich zu bethätigen und Aller Heil zu wirken. Von der irdischen, sinnlichen Liebe, welche zwar im Christenthum durch das heilige Sacrament der Ehe geheiligt worden, aber den Menschen immer zum Erdenhaften zieht, fürchtet der Mensch Befleckung der in ihm lebenden göttlichen Liebe, dessen kaum zu gedenken, daß der Eintritt in die Ehe viele Bedürfnisse und Sorgen schafft. Auch die Gesellschaft der Welt wird heiliger Liebe zum Anstoß; der Mensch, von ihr ergriffen, zieht sich in die Einsamkeit in oder außer dem Hause zurück. Allein dieses Streben, sich abzuschließen, kann auch leicht ein falsches sein; leicht wird der Mensch dabei selbstsüchtig und vernachlässigt die Liebe. Nur wer ganz schon in das göttliche Liebesleben eingegangen ist und fest darin steht, kann vor diesen Gefahren frei sein. Immer bleibt doch, wenn auch unmerkbar, das Bedürfniß der geistigen Gemeinschaft im Menschen, und das Bewußtsein davon hat dem Mönchsleben erst die Gestalt gegeben, in der es sich consolidirte, die Gestalt des engern religiösen Vereins von Gleichgesinnten und Gleichstrebenden, um in Gemeinschaft ein Leben christlicher Vollkommenheit zu führen, in dem Alle ermuthigend und kräftigend auf einander wirken. Während der Einzelne in gänzlicher Abschließung vom socialen Leben, in der Einsamkeit, leicht seinem eigenen Ermessen folgt und die Freiheit zur Willkür gestaltet, bindet er im Klosterleben sie an eine höhere Macht außer ihm und gewinnt sie erst hierin wahrhaft. Denn die einzelne Gemeinschaft (Verein) steht ja wieder nicht isolirt, sondern wie von ihr aus auf die allgemeine Kirche zurückgewirkt wird (sei es durch bloßes Beispiel oder nähern Verkehr mit der Welt), so muß sie, weil auf kirchlicher Grundlage ruhend, stets im lebendigen Zusammenhange mit der Kirche bleiben und von ihr die höhere Weihe empfangen. Wenn die Liebe subjective Grundlage des Mönchslebens ist, so folgt daraus, daß es bereits eine Entwicklung der sittlichen Kraft im Einzelnen voraussetzt, der dasselbe wählt, und daß diese Wahl eine freie sein muß. Wo das Mönchthum dieses nicht beachtete, verstand es sich selbst nicht und mußte zum Verfalle kommen. Je seltener aber jenes Motiv im Allgemeinen im Menschen vorausgesetzt werden darf (Matth. 19, 11), desto strengere Bedingungen mußten dem in einen Mönchsverein Eintretenden auferlegt werden. Nichts widerspricht der Idee und Würde des Mönchslebens mehr als der Zwang zu demselben. Der Beruf muß auch hier von Gott kommen. Die älteren Synoden setzten daher ein bestimmtes Alter fest, das der Eintretende haben sollte (17 Jahre; später das 25. Jahr auf der dritten Synode von Carthago; das 40. nach späteren gallicanischen und spanischen Synoden); zu bald verdunkelte sich die richtige Anschauung, oder man wagte aus Mißverstand nicht, die Wirklichkeit nach der rechten Anschauung zu gestalten. Wenn die dem Mönchthum zu Grunde liegende Idee eine allgemein menschliche ist, als Liebessehnen des Menschen nach immer innigerer Verbindung mit Gott durch Abstreifung alles Irdischen, so sind dem Mönchthume verwandte Anschauungen und Erscheinungen außerhalb des Christenthums (z. B. bei den jüdischen Nasiräern, bei den Therapeuten und Essäern, im Neuplatonismus und in heidnischen Religionen) nichts Befremdendes; aber erst im Christenthume ist die reinste Auffassung und Ausprägung jener Idee vorhanden. Höchst äußerlich wäre es, wollte man das Mönchthum als Nachahmung solcher Erscheinungen ansehen, oder auch die besondere Veranlassung seines Hervortretens in klimatischen Verhältnissen (Aegyptens) suchen, obgleich nicht bestritten werden soll, daß diese wie jene im Einzelnen eingewirkt haben, wie auch besondere Ansichten oder Verhältnisse einer Zeit das Mönchthum fördern oder hemmen. Die Entstehung des Mönchthums ist aber nur aus der christlichen Anschauung und jenem subjectiven Motive zu erklären. In seiner ersten Gestaltung begegnet uns das Mönchthum bei den Asceten (s. d. Art.) seit dem 2. Jahrhundert; diese blieben aber noch inmitten der Familie und der christlichen Gemeinde. Das christliche Alterthum sah in ihrem Leben die schönste Blüte des Christenthums. Zur Zeit der decianischen Verfolgung der Christen (249 bis 251) flohen Viele in die Wüste, die ihnen bald lieb wurde, und blieben auch nach dem Ende der Verfolgung da wohnen (Paul von Theben, gest. 340). Um 270 wohnten aber viele Einsiedler noch in der Nähe ihrer Dörfer in Aegypten. Das Leben in der Wüste wählten alsbald Viele, angezogen durch den Ruf und die Weisheit des hl. Antonius (s. d. Art.), unter dessen Leitung viele Jünger in einzelnen Wohnungen der Betrachtung und dem Gebete lebten. In ähnlicher Weise gründeten Ammonius und Macarius der Aeltere (s. d. Artt.) Mönchsgesellschaften auf dem nitrischen Berge und in der sketischen Wüste, welche Gegenden bald die berühmtesten Mönchssitze waren; von der Wüste Gaza (s. d. Art. Hilarion) aus verbreitete sich das Mönchthum nach Palästina (Sinaiwüste, Raithu), Syrien, Mesopotamien, Persien, Armenien und Kleinasien (s. d. Art. Eustathius von Sebaste). Lebten Anfangs die Mönche in einzelnen Zellen neben einander (s. d. Art. Laura), mehr als Einsiedler (s. d. Art. Anachoreten), so vereinigte Pachomius (um 325) solche zuerst in einer gemeinsamen Wohnung (s. d. Art. Kloster) auf der Nilinsel Tabenna, gab gemeinsame Regeln (auch für die Frauen, welchen des Antonius Schwester vorgestanden sein soll, geltend) für das gemeinschaftliche Leben (s. d. Art. Cönobiten) und drang besonders auf Gehorsam gegen den Abt, der gewöhnlich

mehreren Klöstern vorstand. Die Gründer der Klöster gaben überhaupt die im Ganzen milden Regeln: Einsamkeit, Handarbeit, welche in den ägyptischen Klöstern den größten Theil des Tages ausfüllte, Beschränkung der körperlichen Bedürfnisse, geistliche Uebungen waren das Eigenthümliche des Mönchslebens. Das Cönobitenleben erhielt bald den Vorzug vor dem Anachoretenleben; allein dieses bestand doch immer neben jenem fort, und zwar so, daß Einzelne als Asceten in den Städten fortlebten, Andere enge Zellen (Reclusen) und Gräber (Memoriten) zur Wohnstätte wählten, Andere gar keine solche hatten, Andere auf Säulen wohnten (Styliten bis in's 12. Jahrhundert; Symeon Stylites seit 420; s. d. Art.). Andere verließen auch die Klöster wieder, um in der Einsamkeit zu leben. Bedeutend war die Anzahl dieser Mönche; unter des Pachomius Aufsicht z. B. standen 7000; in Nitrien waren gegen 50 Klöster (Sozom. 6, 31). Kaiser Valens gab gegen das übermäßige Zuströmen zu den Klöstern Gesetze; allein sie waren ohnmächtig gegen den Geist der Zeit, und seine Nachfolger trafen bisweilen Anordnungen, welche selbst den Mißbrauch förderten. Denn wenn Viele von dem Verderbnisse der Welt in das Kloster getrieben wurden und ein wahres heiliges Bußleben führten, so suchten auch Viele von drückenden Banden los zu werden und ein bequemes Leben zu erlangen. Groß mußte immer nach den Schilderungen aus damaliger Zeit der Eindruck dieser Lebensweise sein, so daß viele Heiden zu den Mönchen kamen, ihren Segen verlangten und bekehrt wurden, besonders seit der große heilige Basilius (s. d. Art.) in der Nähe von Cäsarea ein Kloster eingerichtet hatte und die Klöster in der Nähe von Städten immer häufiger wurden. Noch mehr war dieß seit dem 5. Jahrhundert der Fall, als es auch in größeren Städten stark besetzte Klöster gab. Aber die Macht und Ehre erregte auch Hochmuth, der bisweilen die bürgerliche Gesetzgebung wenig achtete; unter der Larve der Frömmigkeit barg sich nicht selten Faulheit und Schlechtigkeit, während Andere durch übertriebene Ascese zur Verzweiflung, zum Selbstmorde, zum wüstern Leben, zum Wahnsinn getrieben wurden (vgl. auch d. Artt. Sarabaiten, Rhemoboten). Wilder Fanatismus lebte unter den Mönchen auf, der sich oft gegen das Heidenthum richtete, aber auch zu Parteikämpfen sich gebrauchen ließ und die kirchlich dogmatischen Streitigkeiten im 5. und 6. Jahrhunderte anschürte und verlängerte (s. d. Artt. Dioscur und Monophysiten). Auch die Contemplation verirrte sich in überschwänglichem Gefühl und artete in ein Spiel mit anthropomorphistischen Bildern, bisweilen in Abirrung von der Kirchenlehre aus (s. d. Artt. Audianer, Messalianer, Eustathius von Sebaste). Aber diese Ausartungen fanden schon zu ihrer Zeit beredte Tadler, z. B. Nilus, während das gesammte Mönchthum auch Gegner, wie Jovinian (s. d. Art.), fand. Der Rücktritt vom Mönchsleben galt als Glaubens- und Willensschwäche, war aber in den früheren Jahrhunderten bei Uebernahme einer öffentlichen Buße noch gestattet (vgl. Concil. Chalcedon. c. 16, in Collectio Conciliorum IX, Paris. 1644, 148).

Während im Morgenlande das Mönchthum seinem Verfalle bereits entgegenging, lebte es herrlich im Abendlande auf, wo es durch Athanasius (s. d. Art.) bekannt wurde. Es hatte zwar Anfangs nur getheilten Beifall gefunden; allein es erhielt mächtige Schutzredner an Ambrosius (s. d. Art.), der bei Mailand ein Kloster gründete, an Eusebius von Vercelli, Augustinus, Hieronymus (s. d. Artt.) u. A. Alsbald wurden die Klöster häufiger im Abendlande, in Italien, Gallien (Tours, Lerins), England und Afrika, Deutschland und Spanien. Manche verließen ihre Heimat und wanderten über's Meer nach Aegypten, um hier das heilige Leben der Mönche kennen zu lernen und dieses nachzuahmen (Cassianus, s. d. Art.). Manche lebten auch außerhalb des Klosters als Asceten; schon Augustin aber geißelt beredt die Heuchelei und das lasterhafte Leben herumziehender Mönche (s. d. Art. Gyrovagi). Die Lebensweise der abendländischen Mönche war weniger streng als die der morgenländischen; ihre Hauptbeschäftigung war Betrachtung; Cassian und Augustin empfahlen allein Handarbeit. In beiden Gegenden waren die Mönche Laien, meist nur der Abt Presbyter; die Klöster waren abhängig vom Bischofe. Exemtionen kamen seit dem 6. Jahrhundert in Afrika, seit dem 7. Jahrhundert in Gallien und im Morgenlande vor. Frühzeitig nahm man auch Mönche zu Clerikern; das Mönchthum galt schon Ende des 4. Jahrhunderts als Pflanzschule des Clerus und blieb dieß im Morgenlande immer. Den größten Aufschwung erhielt aber im Abendlande das Mönchthum durch Benedict von Nursia (6. Jahrhundert), dessen Regel (529), milde und verständig das Leben der Mönche regelnd, sich rasch durch Italien und Gallien verbreitete und allmälig alle älteren Regeln, wie z. B. die des Cassian, des Cäsarius von Arles, des hl. Columban, verdrängte; unter den Klöstern entstand ein engerer Verein durch die Gleichheit der Regel, der erste Mönchsorden (s. d. Art. Benedictinerorden). Ausdrücklich wurden die Mönche durch die Regel und durch die Gelübde verpflichtet, das Kloster nie zu verlassen; diejenigen, welche das Kloster verließen, wurden mit Gewalt zurückgebracht, Ehen von Mönchen für ungültig erklärt. Dem Vorgange Cassiodors (s. d. Art.) nachfolgend, führte man auch frühe gelehrte Beschäftigung in den Klöstern ein, und rühmend gedenkt die Nachwelt dessen, was sie für Erhaltung und Pflege der Wissenschaft thaten. Um sich gegenseitig zu unterstützen durch ihre Arbeiten, wurden im Morgen- und Abendlande (besonders in Spanien) Mönchs- und Nonnenklöster verbunden; Justinian aber gebot, diese zu trennen. Im Abendlande waren die Nonnen (zu Gregors d. Gr. Zeit 3000 in Rom) möglichst abgeschlossen (vgl. Synode von Orleans

549); daher erhielten sie auch seit dem 6. Jahrhundert eigene Kirchen.

Wenn nun das Mönchthum bei den Germanen sich auch eines raschen Aufblühens zu erfreuen hatte und die Mönche durch ihr streng ascetisches Leben, sowie durch ihr eifriges Wirken die Liebe und Verehrung des Volkes und der Fürsten, Ansehen und bedeutende Reichthümer gewannen, so waren die Klöster doch bei der damaligen Lage bedeutenden Schwankungen ausgesetzt. Im fränkischen Reiche geriethen sie bei den verheerenden Einfällen der Saracenen und dem rücksichtslosen Schalten Karl Martells in völlige Auflösung. Eifrig arbeiteten die Könige Karlmann, Pipin, Karl der Große und Ludwig der Fromme und unter ihrem Schutze der große Bonifatius u. A. an Heilung der Uebel, an Herstellung der Zucht unter Clerus und Mönchen in Frankreich und Deutschland. Um diese Zeit gestaltete sich auch das Verhältniß zwischen Clerus und Mönchen etwas anders, wozu vor Allem wohl die Sendboten des Christenthums aus England, welche Mönche waren, beitrugen. Cleriker und Mönche fallen ziemlich zusammen; der Unterschied wird darin gefunden, daß jene Fleisch essen, leinene Wäsche tragen und Eigenthum besitzen dürfen (Synode von Aachen 817; s. d. Art. Aachen I, 4). Den Uebergang vermittelt die von Chrodegang, dem Bischof von Metz, seinen Clerikern aufgelegte Verpflichtung zum gemeinsamen canonischen Leben (nach dem Vorgange des Eusebius von Vercelli und Augustins), welche auf der genannten Synode zum Gesetze für den Clerus überhaupt erhoben wurde. Alle Asceten sollten entweder klösterlich oder nach canonischer Vorschrift leben; besonders ungern sah man ascetische Frauenvereine ohne feste Regel; daher galt jene Verordnung auch für sie. So entstanden Canonissen und Collegiatstifte. Wie man seit dem 7. Jahrhundert die Mönche immer mehr zu den Clerikern rechnete, so nahmen auch später, besonders im Verlaufe des 9. Jahrhunderts, die Cleriker immer mehr in den Klöstern zu; am liebsten sahen die Klöster auch einen Bischof in ihrer Mitte, obgleich die bischöflichen Acte bis zum 10. Jahrhundert dem Ortsbischofe streng reservirt wurden. Schon damals beichtete das Volk lieber bei den Mönchen, und wir finden Demonstrationen des Weltclerus gegen Eingriffe jener in die pfarramtliche Wirksamkeit, die zwar die Thätigkeit der Mönche beschränken, aber die Liebe des Volkes ihnen nicht entziehen konnten. Uebrigens konnten bei allem Eifer der Fürsten und Synoden nicht alle Mißstände im Ordensleben gehoben werden; dem Mißbrauche, daß man Kinder zum Klosterleben bestimmte, ohne daß es diesen später freistand, auszutreten, trat nicht einmal Kaiser Karl entgegen. Wurde ja nicht einmal der Canon einer römischen Synode (826) durchgeführt, daß kein Laie mehr zum Abte gewählt werden sollte. Aber der Herr erweckte seiner Kirche stets Männer, welche eifrig die Uebelstände abzustellen bemüht waren, wenn man auch nicht die Krankheit bis in ihre Wurzeln verfolgte. Ein solcher war Benedict von Aniane (s. d. Art.), dessen ergänzende Erklärung der Regel Benedicts von Nursia später dieser an Ansehen gleichgestellt wurde; er starb (821) mit dem Ruhme, Wiederhersteller der klösterlichen Zucht zu sein, als Oberhaupt von 12 Abteien. Freilich fand auch er vielen Widerstand; Viele wählten lieber die canonische Regel und gaben den Ordensstand auf. Zudem dauerten Commendataräbte fort (s. d. Art. Abt), und was nutzten dabei die Reichthümer, Immunitäten, die Verleihung der Reichsstandschaft an die Aebte, zudem in einer so wirrenvollen Zeit, wie das 9. Jahrhundert für Frankreich, Deutschland und Italien war! Es befremdet daher die trübe Schilderung, welche die Synode von Trosly (909) macht, wenig, und wußte sie kein Heilmittel, so war doch der Mann schon geboren, von dem neuerdings der sittliche Eifer in den Klöstern geweckt wurde. Dieß war Berno, der 910 die Leitung des Klosters Clugny (s. d. Art.) erhielt; dasselbe wurde bei seiner Gründung gleich unmittelbar dem Papste unterstellt, erlangte durch seine heiligen Vorsteher (Berno, Odo, Majolus, Odilo) und seine musterhafte Disciplin hohen Ruhm und hatte Filialen in Italien, Spanien und Polen. Durch dieses Beispiel angeregt, reformirten andere eifrige Männer die Klöster im nördlichen Frankreich, in Flandern und Lothringen. Der Eifer und die Frömmigkeit in den reformirten Klöstern hob auch das Mönchthum wieder in der öffentlichen Meinung, so daß seit Ende des 10. Jahrhunderts viele zerrütteten Abteien wieder hergestellt, neue errichtet, nicht leicht mehr einem reformirten Kloster ein Laienabt vorgesetzt wurde. Außer der Exemtion von der bischöflichen Gerichtsbarkeit erhielt die Congregation von Clugny auch freie Wahl der Aebte und des Bischofs, der eine Ordination vornehmen sollte (995), während frühere Privilegien außer freier Abtswahl nur noch freie Disposition über zeitliche Güter (gegen manche Bedrückung der Bischöfe) betrafen. In Deutschland ließ sich der hl. Anno von Köln (s. d. Art.) die Reform der Klöster sehr angelegen sein, nachdem viele Versuche gescheitert waren; 1069 wurde nach dem Muster von Clugny die Congregation von Hirschau (s. d. Art.) gegründet, von wo nach Trithemius die Reform von mehr als 100 Klöstern ausging. In Italien erneuerte sich unter dem sittlichen Verderbniß der Zeit das alte Anachoretenleben durch den mächtigen Bußprediger Romuald, den Stifter der Congregation von Camaldoli (1012), und den hl. Gualbert, Stifter der Congregation von Vallombrosa (1036). In England, von wo früher so tüchtige Glaubensboten ausgegangen waren, konnte man erst im 11. Jahrhundert, nachdem die politischen Verhältnisse geordneter waren, an eine Regelung der kirchlichen Verhältnisse denken. Immer aber strahlte während des 10. und 11. Jahrhunderts Clugny als Grundpfeiler des kirchlichen Lebens, und bei so manchen

Schattenseiten der Zeit bietet gerade das Klosterleben die glänzendsten Lichtseiten. Die Mönche lebten wohl oft nicht in der Einsamkeit, wenn auch die Klöster in den einsamsten Gegenden waren; aber sie waren eine Leuchte für die ganze Welt, und kaum gab es in dieser Zeit ein Verhältniß, das nicht in Beziehung mit dem Mönchthume gestanden wäre. Nach allen Orten, auf alle Verhältnisse wirkten die Mönche; sie brachten den Heiden das Licht des Evangeliums, den Christen den Frieden, förderten Gewerbe, Künste und Wissenschaften; die Klöster standen jedem offen, der geistige oder leibliche Hilfe suchte. In Anerkennung dessen wurden auch die Privilegien der Klöster immer zahlreicher, die Exemtionen häufiger, aber die Folgen davon waren nicht immer gut. Ansehen und Reichthümer luden zu sinnlichen Genüssen ein, und diese führten zum Fall. Auch Cluny traf dieses Loos unter dem lasterhaften Abte Pontius. Zwar stellte Petrus der Ehrwürdige (1122—1156) die Zucht und das Ansehen wieder her, allein die Congregation von Cluny wurde bald von anderen lebensvolleren Orden überflügelt. Im Gegensatze zu ihr wurde der Cistercienserorden (1098) gegründet, der von Vielen seiner apostolischen Einfalt wegen freudig begrüßt wurde; er erlangte durch den hl. Bernhard (s. d. Art.) solche Bedeutung, daß er in allen Ländern Europa's verbreitet wurde. Auch sonst that sich der durch Gregor VII. erweckte kirchliche Geist und sittliche Eifer in vielfachen Bestrebungen kund, in den Klöstern strenge Zucht einzuführen. Die Orden von Grammont (1073; s. d. Art.), der an ascetischer Strenge alle anderen übertreffende Orden der Karthäuser (1084; s. d. Art.), welcher auch am längsten dem ursprünglichen Geiste treu blieb, der Carmelitenorden (1156, im 13. Jahrhundert in Europa), der Prämonstratenserorden (1120) zeugen lebendig davon. Die Orden der Antoniter (1095) und Hospitaliter (Kreuzherren, 1198 bestätigt) machten sich zur besondern Aufgabe die Pflege der an pestartigen Krankheiten Leidenden, wie sich auch andere Vereine von Geistlichen und Laien für den Krankendienst in Leprosenhäusern bildeten. Der Orden von Fontévraud (1100) setzte sich zum besondern Zweck die Besserung unzüchtiger Frauen. Die Befreiung christlicher Gefangenen aus der Hand der Ungläubigen war das Ziel des Ordens der Trinitarier (Mathuriner, 1198) und des Ordens der heiligen Jungfrau de Mercede redempt. captiv. (1218). Die Liebe zum Nächsten in Verbindung mit der kriegerischen Richtung der Zeit rief die geistlichen Ritterorden in's Leben, die aber bei ihrem Zwecke leichter der Verweltlichung verfielen.

Da die Vermehrung der Orden das Mönchsleben nicht zu fördern schien, auch manche bedenkliche Folgen hatte, beschloß die Lateransynode von 1215, es solle hinfort kein neuer Orden (religio) eingeführt werden. Allein wer konnte dem Wirken des göttlichen Geistes Schranken setzen und hemmen, was die Zeit forderte? So sah auch die Welt kurze Zeit nach dem Concil zwei Orden hervortreten, den der Franciscaner und den der Dominicaner (s. d. Artt. IV, 1650 und III, 1931), welche durch ein streng ascetisches Leben sich auszeichneten und durch allseitiges seelsorgliches Wirken ergänzten, was die Unfähigkeit oder Trägheit des Weltclerus unterließ. Dieser blickte mit Neid auf die Bettelmönche; allein die Liebe und Verehrung ward ihnen bald allgemein zu theil; die Päpste verliehen ihnen bedeutende Privilegien. Seit 1230 nahmen sie auch Lehrstühle auf Universitäten ein, obgleich es die Weltgeistlichen nicht gerne sahen. So blieb eine Spannung zwischen den Weltgeistlichen und den Mendicantenorden bestehen, welche namentlich in dem Vorgehen der Sorbonne scharfen Ausdruck fand. Dazu kam auch Eifersucht zwischen Dominicanern und Franciscanern, durch manche Lehrunterschiede gefördert und erst allmälig sich ausgleichend, indem sich die Thätigkeit der Dominicaner mehr gegen die Häretiker und an die höheren Stände, die der Franciscaner fast ausschließlich auf das niedere Volk richtete. Ordenshochmuth und Lust an Reichthümern — Beides dem Geiste der Stifter fremd — schlichen in beiden Bettelorden frühzeitig ein und gaben manchen Grund zu Klagen. Ueberhaupt zeigt es sich vielfach in der Geschichte des Mönchthums, daß Viele sich an einen Mann anschlossen, der voll göttlicher Begeisterung und Liebe war, und nach dessen Regel leben wollten, ohne dessen Geist zu besitzen. Dieses erklärt ebensowohl die Spaltungen im Franciscanerorden, die bis in's 15. Jahrhundert dauerten (Elias von Cortona, Antonius von Padua, Johannes von Oliva, Fraticellen, Cölestinereremiten u. a.), als das oft frühzeitige Abweichen eines Ordens von seinem ursprünglichen Geiste. Allein während in den älteren Orden die ursprüngliche Begeisterung geschwunden war und die ärgsten Klagen über das zügellose ausschweifende Leben laut wurden, wurde der Einfluß der Bettelorden immer größer; länger erhielt sich die strenge Zucht; die (scholastische) Philosophie und Theologie wurde von ihnen am eifrigsten getrieben. Das Concil von Konstanz versöhnte die gespaltenen Franciscaner; die strengere Partei (Brüder der regulären Observanz) erhielt der Richtung des Concils gemäß sogar manche Begünstigung vor der mildern (conventualen). Sonst wirkte jenes Concil nur anregend; eifriger betrieb das Basler Concil und Nicolaus von Cusa als päpstlicher Legat (1450—1451) eine Reform der Klöster. Am meisten mußte gegen den auf dem Konstanzer Concil von einem Cistercienser gerechtfertigten Eigenbesitz der Mönche, die Quelle der Unabhängigkeit und Zügellosigkeit, eingeschritten werden. Vielfach nichtige oder lächerliche Vorwände brauchte man, um eine Reform abzuwehren; hartnäckiger Widerstand mußte bisweilen durch Gewaltmittel gebrochen werden. Da aber die Reform nur von geringem Bestande sein konnte, so traten die reformirten Klöster in besonderen Congrega-

tionen zusammen, wie z. B. die von Bursfelde (s. d. Art.), zu welcher im J. 1506 nicht weniger als 75, im J. 1630 sogar 142 Mannsklöster gehörten. Auch in den Bettelorden wurden Reformen vorgenommen, welche öfter auf dieselben Schwierigkeiten stießen. Sonst übten aber die Mendicanten noch immer die bedeutendste Wirksamkeit, stellten die Untüchtigkeit des Weltclerus da, wo sie vorkam, bloß und kamen daher immer öfter mit diesem in Conflict. Die Päpste konnten dagegen nicht einschreiten; sie hatten zudem an jenen im Allgemeinen die treuesten Anhänger und ertheilten ihnen daher auch von Zeit zu Zeit neue Privilegien. Die eifrigsten Gegner waren aber immer die Pariser Sorbonne und die französischen Parlamente; bittere Feinde wurden auch die der freiern Richtung in der Wissenschaft huldigenden Humanisten, welche sich für manche Verketzerung durch jene hart rächten. — Von geringem Einflusse waren die im Verlaufe des 14. Jahrhunderts neu gegründeten Orden der Olivetaner, Jesuaten und Hieronymiten; von größerem der im 13. Jahrhundert gegründete der Serviten (der sich auch mit den Augustinereremiten und Carmeliten als Bettelorden constituirte); der Brigittenorden (1363) für das nördliche Europa. Weithin aber verbreitete sich der Orden der Minimen (s. d. Art. Franz von Paula IV, 1824), die sich durch ernstes sittliches Leben auszeichneten. Als eine Form des Mönchthums sind auch die freieren Vereine der Beguinen und Begharden (s. d. Art.) anzusehen; vollkommener findet sich der diesen zu Grunde liegende Gedanke durch die Brüder des gemeinsamen Lebens (s. d. Art. Fraterherren IV, 1924) ausgeführt, welche selbst auf eine neue Gestaltung des Mönchthums hinzudeuten schienen und höchst einflußreich auf ihre Zeit waren.

Bei den Griechen erhielt sich das Mönchthum in seinen verschiedenen Formen, sowohl in der des Cönobitenlebens, für welches die Regel des hl. Basilius allgemeine Norm wurde, wie in der des Anachoretenlebens und hier auch in manchen abenteuerlichen Formen (s. Eustathii Opp. ed. Tafel, 189). War auch Roheit und Scheinheiligkeit unter ihnen herrschend, so gingen doch aus ihnen auch die wenigen tüchtigen Männer hervor, welche die griechische Kirche im Verlaufe ihrer weitern Entwicklung noch aufzuweisen hat; sie waren und sind noch oft der Mittelpunkt des kirchlichen Lebens bei der geringen Bildung, welche man im Morgenlande antrifft. Im Allgemeinen hängt aber die Geschichte des griechischen Mönchthums mit der der griechischen Kirche innig zusammen, und das Mönchthum theilte das Loos dieser (s. d. Art. Griechische Kirche).

Nach dem oben Erwähnten werden wir schließen dürfen, daß zur Zeit, als der Sturmwind der durch Luther begonnenen Reformation über Europa hinzog, auch viele Klöster verfallen, die Zucht in ihnen erschlafft war. Aber nur wenige waren doch so gefallen, daß sie sich nicht mehr hätten erheben können. Dieser Verfall war auch wohl nicht der Hauptgrund, daß mit wenigen Ausnahmen da, wo der Protestantismus herrschend wurde, die Klöster sich leerten. Das ganze Mönchthum war nach der Anschauungsweise der Protestanten eine unchristliche Erscheinung. Während aber in Europa durch sie die Mönche vertrieben oder zum Abfall verleitet wurden, wendeten sich deren Blicke über Europa hinweg, und die Verfolgung ward zum Segen vieler Heiden, denn seit der Zeit nahm das Missionswesen den herrlichsten Aufschwung. Aber der Sturmwind diente auch in Europa zur Reinigung; viele ernste und heilige Männer nahmen ernste Reformen vor; die Kirche (Concil von Trient) half maßgebend oder ermahnend. So Herrliches wir an J. Bapt. de Conceptione, Jean de la Barrière, Gonzalez, Jean Didier de la Cour, den Maurinern, Anton Le Quien, Teresia von Cepeda, Johannes vom Kreuz, Thomas von Jesus, Petrus von Alcantara, den Kapuzinern sehen, so zeigt sich in eben so schönem Lichte die innere Kraft des christlichen Geistes in den neuen Orden, welche besonders in Italien und Frankreich auftraten und die sittliche Erziehung des Volkes wie auch die Sorge für dessen leibliches Wohl sich besonders angelegen sein ließen. Es war die Form dieser Orden eine neue, insofern nicht sowohl Mönche als Weltgeistliche sich außer genauer Erfüllung ihrer Standespflichten zu einem besondern Zwecke vereinigten. Vor allen anderen sind die Jesuiten (s. d. Art.) zu erwähnen, welche schnell sich ausbreiteten und überall der negativen Reformation im positiven Sinne eifrigst entgegenwirkten, so daß man von ihnen oft mit mehr Recht als von den Franciscanern und Dominicanern sagen konnte: man sah durch sie die Erde verjüngt. Ihnen folgten die Theatiner, welche so viel zur Sittenverbesserung des Clerus wirkten, die Barnabiten, die regulirten Cleriker von St. Majol (Somasker) und andere Congregationen für den Krankendienst, die barmherzigen Brüder, die Piaristen, die Oratorianer und die Congregationen der Missionspriester (seit 1732 als ein Zweig derselben die Redemtoristen), die Trappisten. Im weiblichen Geschlecht zeigte sich gleich reger Eifer, besonders in Frankreich; es mag nur auf die Ursulinerinnen, die Salesianerinnen und die barmherzigen Schwestern verwiesen sein. Wie segensreich und wohlthätig alle diese Orden in allen Verhältnissen des menschlichen Lebens wirkten, das haben Tausende erfahren. Wenn die Geschichtschreiber oft einseitig die Schattenseiten des Klosterlebens hervorgehoben haben, so darf nicht vergessen werden, daß der Schatten nur desto stärker erscheint, je heller das Licht ist. — Seit dem 18. Jahrhundert wurde der Zeitgeist dem Mönchthume immer abholder; die Frivolität, die Aufklärung und der Unglaube mußten auch von Natur aus dessen geschworene Feinde sein. Andere fanden, daß die Zahl der Bevölkerung darunter litte. Die Jesuiten fielen zuerst als ein Opfer vielfacher Cabalen (s. Jesuiten und Clemens XIV.); nach Auflösung der Gesellschaft

folgte die Aufhebung vieler Klöster anderer Orden in Oesterreich, Bayern, Frankreich, Portugal, Spanien. Allein nach den Revolutionsstürmen folgte auch eine dem Mönchthume günstigere Zeit; die Gesellschaft Jesu ward wieder hergestellt, und viele andere Klöster und fromme Genossenschaften erstanden wieder oder wurden neu gebildet, während hinwiederum auch an manchen Orten der kirchenfeindliche Geist gegen die Klöster und Mönche eiferte. Der nämliche Geist zeigte sich auch wieder sehr eifrig (besonders gegen die Jesuiten) in den Stürmen der Revolution des Jahres 1848; doch konnten die Verfolgten zum Theil bald wieder in ihre Klöster zurückkehren oder fanden anderwärts Zugang und Wirksamkeit, wo ihnen beides früher verwehrt war; und wenn auch der irreligiöse und destructive Geist der Zeit im Allgemeinen fortwährend gegen sie war, so gab sich doch infolge herber Erfahrung bereits wieder unter den Völkern ein mächtiger Zug zur Religion zu erkennen, und dieser zeigte sich auch darin, daß die weltlichen Gewalten den Ordensleuten immer größere Freiheit zur Entfaltung ihrer segensreichen Thätigkeit gestatteten. Einen neuen Sturm gegen die Klöster und Orden brachten in einzelnen Ländern die politischen Veränderungen seit dem Jahre 1870. Im Jahre 1872 wurden der Jesuiten- und die ihm „verwandten" Orden aus dem Gebiete des Deutschen Reiches ausgeschlossen; der preußische Staat verwies sogar im J. 1875 alle Orden und ordensähnlichen Congregationen mit Ausnahme der bloß der Krankenpflege sich widmenden aus dem Staate, ließ dieselben jedoch etwa zehn Jahre später unter einigen Beschränkungen wieder zu. In Frankreich wurden auf Grund längst veralteter Gesetze mehrere Ordensniederlassungen aufgelöst und eine Reihe von Verordnungen gegeben, welche die Wirksamkeit der Ordensleute hemmen und das schließliche Aussterben derselben herbeiführen sollen. Eine besonders traurige Rolle spielt die Regierung des geeinigten Italiens in ihrem Kampf gegen die Klöster unter Confiscation von deren Gütern. Um so erfreulicher ist die Anerkennung, welche die Orden und Congregationen in anderen Ländern, sogar bei nichtkatholischen Regierungen finden, und die Freiheit, welche denselben in den meisten Missionsgebieten zugestanden wird. (Vgl. Miraeus, Origg. monasticarum LL. X, Tolos. 1673; Martène, De antiqu. monachorum ritibus, Lugd. 1690; L. Holstenius, Cod. regularum monast. et canon., 3 voll., Romae 1661, 6 voll., Aug. Vind. 1759; Helyot [le P. Hippolyte], Histoire des ordres monastiques, religieux et militaires etc., 8 vols., Paris 1714—1719; Henrion, Hist. des ordres religieux, Paris 1831, nouv. éd. ib. 1835, deutsch von Fehr, 2 Bde., Tübingen 1845; Möhler, Geschichte des Mönchthums in der Zeit seiner Entstehung und ersten Ausbildung, in dessen Ges. Schriften u. Aufsätzen II, Regensb. 1840, 165; Montalembert, Les moines d'Occident, vol. I—V in 1. Aufl., Paris 1860—1867, 5. Aufl. 1874, vol. VI et VII [Schluß 1877], deutsch v. K. Brandes u. J. Müller, 7 Bde., Regensb. 1860—1878.) [Ochs.]

Mörl, Maria von, s. Stigmatisation.

Mörlin, Joachim, ein lutherischer Theologe, war 1514 zu Wittenberg geboren, wo sein Vater Professor der Metaphysik war. Er studirte zuerst zu Marburg und Konstanz, dann zu Wittenberg. Nachdem er 1540 als Prediger nach Arnstadt berufen, dieses Amtes aber 1543 von dem dortigen Grafen wieder enthoben worden war, wurde er im folgenden Jahre von dem Magistrate zu Göttingen zum Pastor an der St. Johannis-Kirche ernannt. Er zeigte sich 1548 als heftigen Bekämpfer des Interims und wurde deßhalb auf Befehl des Herzogs von Braunschweig, welcher die Einführung des Interims bewerkstelligen wollte, aus Göttingen entfernt; zuerst zog er nach Schleißingen, dann nach Königsberg, wo ihn Herzog Albrecht zum Pfarrer an der Domkirche ernannte. In den osiandrischen Streitigkeiten zu Königsberg bewies Mörlin anfänglich große Mäßigung, so daß der Herzog glaubte, den tauglichsten Vermittler zwischen den erhitzten Parteien gefunden zu haben. Da aber seine Bemühungen nichts fruchteten, Osiander vielmehr in rücksichtslosem Tone denselben entgegentrat, so brach Mörlin jetzt nur um so heftiger los. Er bestieg nie mehr die Kanzel, ohne, wie Plank sagt, eine Ladung gegen Osiander gerichtet zu haben, die er mit dem äußersten Ungestüm herabdonnerte; letzterer antwortete in gleichem Tone. Mörlin erklärte Osiander nicht bloß als Bischof für abgesetzt, weil er eine notorisch irrige und ketzerische Lehre vertheidige und sich selbst zum Interimsbischof ernannt habe, sondern schloß auch einige bekannte Anhänger desselben vom Abendmahle aus und drohte sogar, er werde keinen, der nur Osianders Predigten besuche, in den Beichtstuhl oder als Taufpathe zulassen. In einer von ihm herausgegebenen Widerlegung der osiandrischen Confession suchte er Osiander als einen von der ganzen Kirche bereits verdammten Ketzer hinzustellen und wies jeden Antrag zu einem Vergleiche mit demselben ab. Da die Verfolgung nach Osianders Tode fortdauerte, so erließ der Herzog ein Mandat an alle Theologen und Pfarrer, worin er diesen und besonders Mörlin als „dem Principal des Zwiespaltes" befahl, sich „bei Verlust ihrer Aemter und bei Erwartung willkürlicher und Leibes-Strafen" alles Schmähens und Lästerns zu enthalten. Mörlin bezeichnete dieses Mandat als vom Teufel eingegeben und wurde nun nebst einigen anderen der unruhigsten Leute seines Amtes entsetzt. Nach kurzem Aufenthalt in Danzig erhielt er einen Ruf als Superintendent nach Braunschweig. Von hier stellte er den preußischen Predigern ein auch von Chemnitz unterschriebenes gehässiges Gutachten gegen die osiandrische Lehre aus und griff ein neues Mandat des Herzogs von Preußen, welches dem Unwillen gegen die unruhigen Theologen Ausdruck gab, abermals mit aller Macht an. Mörlin nahm auch an den majoristischen

und hardenbergischen Zwistigkeiten Antheil und drang sogar auf dem Kreistage von Braunschweig auf Hardenbergs Verdammung. In den flacianischen Streitigkeiten war er früher auf die Seite des Flacius getreten; er hatte an dem Confutationsbuche gegen den Synergismus, sowie an dem Colloquium zu Worms Antheil genommen und suchte in der Verhandlung zwischen Flacius und Melanchthon die Rolle eines Vermittlers einzunehmen. Zuletzt aber ward er über die unerträglichen Forderungen der Flacianer an Melanchthon unwillig und sprach sich später sehr heftig gegen die Lehre des Flacius über die Erbsünde aus. Im J. 1566 hatte sich die Lage in Königsberg geändert; die Landstände von Preußen brachten es nämlich jetzt bei dem altersschwachen Herzoge dahin, daß Mörlin zurückgerufen und zum Bischofe von Samland erwählt wurde, welche Würde er bis zu seinem Tode (1571) inne hatte. Er benutzte seine neue Stellung, um den Osiandrismus durch eine neue, die osiandrische Lehre auf's Entschiedenste verdammende Lehrformel auszurotten, so daß den Vertheidigern derselben kein Vorbehalt mehr übrig blieb. — Unter den Schriften Mörlins ist hervorzuheben Psalmorum Davidis enarratio; Refutatio mendacii theologorum Heidelbergensium de Luthero; De peccato originis contra Manichaeorum deliria. Seine übrigen Schriften sind verzeichnet bei Melch. Adamus, Vitae theolog. etc. germ., 3. ed. Francof. ad M. 1705, 218, wo auch sein Leben beschrieben ist. (Vgl. außerdem Salig, Historie der augspurgischen Confeßion II, 926 ff. 1065 ff.; III, 52 ff. 646 ff. 751 ff., Halle 1733 bezw. 1735; Planck, Gesch. der Entstehung, der Veränderungen ꝛc. des protest. Lehrbegr. IV, 291 ff.; V, 1, 56 ff. 312 ff.; V, 2, 211 ff.; VI, 60 ff., Leipz. 1796—1800; Döllinger, Reformation II, 453 ff., Regensb. 1848.) — Weniger bekannt als Joachim Mörlin war sein Bruder Maximilian, welcher als Pfarrer in Coburg auf der Synode zu Eisenach mit Amsdorf die Verbannung des Menius wegen dessen majoristischer Lehre betrieb (s. d. Art. Menius). Später nahm er noch einigen Antheil an den flacianischen und strigelischen Streitigkeiten und an der Heidelberger Disputation über die Abendmahlslehre. (Vgl. Salig und Planck in den genannten Werken.) [J. N. Brischar.]

Mogilas, Petrus, Metropolit von Kiew, war der Sohn des Fürsten Simeon Iwanowitsch von der Walachei und wird wohl gegen Ende des 16. Jahrhunderts geboren worden sein. Näheres hierüber wie auch über seine wissenschaftliche Vorbildung ist nicht bekannt. Da ihm der mächtige Einfluß der Abstammung und des Reichthums zur Seite stand, war eine hohe Kirchenstelle für ihn unschwer zu erreichen; er wurde denn auch von den Nichtunirten im J. 1632 zum Metropoliten von Kiew erwählt. Seine Wirksamkeit fiel in eine für die orthodoxe Kirche kritische Periode: auf der einen Seite drohten die Protestantisirungsversuche durch Cyrillus Lucaris, auf der andern die großen Missionserfolge der Jesuiten, namentlich in Polen unter König Sigismund III., ihren Bestand zu untergraben. Wohl wegen der in Constantinopel unter Cyrillus Lucaris obwaltenden Wirren wurde er vom Patriarchen Theophanes von Jerusalem consecrirt. Nachdem er schon 1629 ein Liturgiarium herausgegeben, verfaßte er als Metropolit eine eingehende orthodoxe Bekenntnißschrift, oder besser, ließ sie durch seine Theologen verfassen. Durch dieselbe sollte den verschiedenen Strömungen im Volk nach links und nach rechts in griechisch-orthodoxem Geiste Halt geboten werden, weßhalb sie mehr populär als wissenschaftlich gehalten ist, ganz nach Art unserer heutigen Katechismen, wie sie auch factisch unter dem Namen „der größere Katechismus der Russen" in Aufnahme kam. Als eigentlicher Verfasser der Schrift gilt Isaias Trophimowitsch Koßlowski, Abt des Nicolausklosters zu Kiew, der sie in russischer Sprache niederschrieb, worauf sie behufs Approbation und weiterer Verbreitung in's Neugriechische und in's Lateinische übertragen wurde. Mogilas ging übrigens mit der Schrift äußerst vorsichtig zu Werke. Zunächst berief er 1640 eine Provinzialsynode nach Kiew und ließ unter seinem Vorsitz, in Anwesenheit von drei Bischöfen, von verschiedenen gelehrten und angesehenen Clerikern und Laien die Schrift genau besprechen, durchberathen, ändern und ergänzen. Hierauf wurde sie in's Griechische übersetzt und an den Patriarchen Parthenius von Constantinopel (1639—1644) gesandt, um auch von ihm approbirt zu werden. Nach einer synodalen Prüfung zu Constantinopel traten 1642 Bevollmächtigte der russischen und der griechischen Kirche zu Jassy in der Moldau zusammen, um dem Werk die letzte Feile zu geben. Von russischer Seite waren anwesend: Isaias Trophimowitsch, Joseph Cononowitsch und Ignatius Xenowitsch; von griechischer: Porphyrius, Metropolit von Nicäa, und Meletius Syrigus, Vertreter des Patriarchen von Constantinopel. Worin die etwaigen Aenderungen bestanden, wissen wir nicht, da von den Verhandlungen zu Jassy nichts bekannt ist. Auf Grund derselben erhielt aber die Schrift des Mogilas unter dem Titel Ὀρθόδοξος ὁμολογία τῆς πίστεως τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας τῆς ἀνατολικῆς 1643 die Approbation aller vier griechischen Patriarchen. In der russischen Kirche, in der sie entstanden, genoß die Schrift von Anfang an großes Ansehen und wurde zudem durch Peter den Großen 1723 allgemein recipirt; somit besitzt sie alle Eigenschaften eines symbolischen Buches der griechisch-orthodoxen Kirche. Der Verfasser desselben, Metropolit Mogilas, starb am 31. December 1647. Außer der von ihm besorgten russischen Ausgabe die 1645 zu Kiew erschien, war die Schrift nur handschriftlich vorhanden. Erst 1662 erschien zu Amsterdam eine neugriechische und lateinische Ausgabe mit einer Vorrede des Patriarchen Nectarius von Jerusalem, die öfters aufgelegt ward. Karl Gottlieb Hofmann besorgte eine griechisch-latei-

nisch-deutsche Ausgabe, Breslau 1751, E. J. Kimmel eine griechisch-lateinische mit ausführlichen Prolegomenen, Jena 1843. Die Schrift zerfällt in drei Theile, sofern der gesammte Stoff nach den drei göttlichen Tugenden, Glaube, Hoffnung und Liebe, abgehandelt wird. Im ersten Theil werden die Glaubenswahrheiten nach dem nicänisch-constantinopolitanischen Symbolum dargelegt; der zweite Theil handelt vom Gebet im Allgemeinen, vom Vaterunser im Besondern und von den acht Seligkeiten; der dritte von Tugend und Sünde und ihren verschiedenen Arten und Gattungen und schließlich vom Decalog. Die Schrift ist unstreitig mit großer Sorgfalt und einer dem Gegenstand angemessenen Würde abgefaßt, ohne scharf hervortretende Polemik und gehässige Ausfälle weder nach der einen noch nach der andern Seite. Die viel ventilirte Frage, ob die Schrift mehr protestantisire oder katholisire, dürfte gleich im ersten Satz ihre bündige Lösung finden, sofern dort auf die Frage, was zur ewigen Seligkeit nothwendig sei, die Antwort gegeben wird: πίστις ὀρθὴ καὶ ἔργα καλά.

Außer den genannten Ausgaben von Hofmann und Kimmel vgl. noch W. Gaß, Symbolik der griechischen Kirche, Berlin 1872, 69 ff.; Andron. Demetracopulos, Graecia orthodoxa etc., Lipsiae 1872, 155. [Knöpfler.]

Mohámmed oder Muhámet (der Belobte, Lobwürdige), eigentlich Abul Kasem ben Abdallah, der Stifter des Islam (s. d. Art.), muß nach seinem Charakter und seiner Entwickelung theils aus dem Koran, theils aus der Tradition (Sunna) erkannt werden; nur macht die letztere wegen vieler fabelhaften Beimischungen eine strenge Kritik nothwendig. Die außer den beiden genannten Quellen liegende Geschichte kann nur wenig hinzufügen. Mohammed wurde um 570 zu Mecca geboren. Seinen Vater Abdallah verlor er bald nach seiner Geburt, seine Mutter Amina in früher Jugend. Er wurde von da an mit seinen vier Oheimen, Abu Talib, Abu Lahab, Abbas und Hamza, als Sohn seines Großvaters Abdulmottalib behandelt und wuchs unter diesem zum Knaben heran. Abdulmottalib war der Stammhalter der haschemitischen Linie des Stammes Koreisch und hatte als solcher unter Anderem das Recht und die ehrwürdige Pflicht, die Pilger bei der Kaaba (s. d. Art.) zu speisen; hierdurch trat auch wohl Mohammed in nahe Beziehung zu dem arabischen Nationalheiligthum. Verschiedene Reisen mit verwandten Kaufleuten durch Arabien und dessen nördliche Grenzländer enthüllten ihm weiterhin den Unterschied zwischen der einheimischen arabischen und der jüdischen und christlichen Religion, und er hatte Verstand genug, um an diesem Maßstab die Leerheit des in Fetischismus ausgearteten Sterndienstes der Araber zu erkennen. Indeß unterschied er sich während der ersten Hälfte seines Lebens in nichts von einem gewöhnlichen Menschen. Ein erster Wendepunkt trat in seinem Leben ein, als die reiche 40jährige Kaufmannswittwe Chadidscha ihm in seinem 25. Lebensjahre wegen der an ihm gerühmten Treue ihre Hand anbot, so daß er aus den immerhin ärmlichen Verhältnissen seiner Jugendzeit in eine behagliche Lage versetzt wurde. Der glücklichen Ehe entsproßten sechs Kinder, von denen aber nur eine Tochter, Fatime, später Ali's Gattin, den Vater überlebte. Durch seine Heirat kam Mohammed auch mit Chadidscha's Vetter Waraka in Verbindung. Dieser Waraka ben Naufil war Christ und hatte das Alte und das Neue Testament gelesen, angeblich auch aus letzterem Einiges in's Arabische übersetzt; indeß darf man diesen christlichen Einfluß auf Mohammed nicht überschätzen. Die Eindrücke vielmehr, welche auf ihn bestimmend wirkten, waren anderer Art. Zu seiner Zeit waren in der Handelsstadt Mecca „die gesellschaftlichen Verhältnisse zu jenen Gegensätzen herangereift, welche leicht Merkmale bedeutender Handelscentren werden. Einer Klasse von Reichen, die alle Macht in Händen hatte, standen zahlreiche unter dem Drucke einer unbarmherzigen Wucherwirthschaft leidende Besitzlose gegenüber... Um solche Gegensätze unter dem Gesichtspunkte der ausgleichenden Gerechtigkeit aufzuheben, betrachtete Mohammed, der sowohl in seiner Jugend das Loos des armen Waisen gekostet, wie später sich der Klasse der Besitzenden genähert hatte, als das einzige Mittel, daß jedermann eine bestimmte Steuer zur Unterstützung der Bedürftigen zahlen müsse. Dadurch könne eine Gleichheit auf friedlichem Wege hergestellt werden, ganz entgegen allen anderen socialistischen Bestrebungen der Vorzeit, die stets eine starke Tendenz zu gewaltsamen Veränderungen der Verhältnisse bekundeten" (Grimme [s. u.] 14. 15). Gewiß ist, daß Mohammed diesem Gedanken lange nachhing, ohne ihn zu äußern; wohl aber dachte er auf das Mittel, ihn zu realisiren. Als solches erschien ihm die Lehre von einem endlichen Gerichte, „in welchem der Richter Gott sei, und zwar derjenige Gott, den die Meccaner verlassen hätten, weil ihr Streben nur auf Reichthum gerichtet gewesen sei; denn Reichthum erzeuge Götzendienst" (Grimme 15). So war Mohammed unter dem Einfluß der ihn umgebenden Geistesströmungen zum Monotheisten geworden. Folgt man der gewöhnlichen, an die Tradition sich anschließenden Darstellung, so trat im 16. Jahre seiner Verheiratung etwa, also in seinem 40. Lebensjahre, auch äußerlich die Wendung an Mohammed hervor, welche sich schon längst in seinem Innern vorbereitet hatte. Krankhaften epileptischen Zufällen von Jugend an nicht fremd, wurde er allmälig durch sein Nachgrübeln, besonders in der Einsamkeit des Berges Hira bei Mecca, zum Visionär, sah Geistererscheinungen, von deren Wirklichkeit er überzeugt war, und glaubte sich berufen, seine Ansichten als Islam (s. d. Art.) zu verkündigen. Die endgültige Berufung fand er in einer Erscheinung, welche sich für den Engel Gabriel ausgab und ihn in der Einsamkeit des Berges Hira aufforderte, eine dargebotene Schrift zu lesen. Wäh-

rend sich der Erschrockene sträubte, schritt die Erscheinung zur Mitte des Berges vor und rief: „O Mohammed! du bist der Gesandte Gottes, ich bin Gabriel.“ Aber auch jetzt noch vermochten erst Chadidscha und Waraka ihn so weit zu bringen, daß er als Prediger auftrat. — In Wahrheit hat man sich die Sache anders vorzustellen. Von den vorbezeichneten Ideen gewaltig erregt, begann Mohammed denselben nach Außen Verbreitung und Geltung zu verschaffen, indem er zuerst bei seinen Familiengliedern und Freunden dafür wirkte und wirken ließ. Als erster Anhänger wird sein noch in jugendlichem Alter stehender Vetter Ali ben Abi Talib genannt; Andere nennen seinen Freigelassenen Zaid ben Haretha. Der erste Gläubige aus fremdem Geschlecht wurde der Kaufmann Abu Bekr, ein passendes Werkzeug für stille Propaganda. So entstand als erster Erfolg von Mohammeds Predigten ein Bund, später Bund Gottes (ʿahd-Allâh) genannt, der die Armensteuer entrichtete und sich zu regelmäßigen Gebetsübungen verpflichtete. Mittelpunkt der Gemeinde und Leiter aller gemeinsamen Sachen war natürlich Mohammed, und für ihn ward von entscheidender Bedeutung, daß ihm auch das Annehmen und Austheilen der Gaben zufiel. Er hatte erreicht, was er gewollt, und nun suchte er nach neuen Zielen. Zu einem solchen verhalf ihm der skeptische Spott der Meccaner, daß das Gericht so lange auf sich warten lasse. Dem gegenüber mußte er auch der göttlichen Barmherzigkeit in seinem System eine Stelle gönnen, und so wechselte in nicht gar zu langer Zeit der Charakter der von Mohammed angeregten Bewegung; statt socialer Reform mit greifbaren irdischen Zielen entstand eine Religion mit metaphysischen Zwecken. Die Bundesmitglieder oder, wie sie jetzt heißen, Gläubigen (Moslemin) haben seitdem die erste Pflicht, an die Dogmen ihres Meisters zu glauben; erst an zweiter Stelle steht die Ausübung von guten Werken (Grimme 31). Auf diesem Standpunkt verfiel Mohammed auch auf ein neues Mittel, sich und seine Bestrebungen zu empfehlen. Er verfaßte in dunklem Ausdruck die sog. Suren, ursprünglich poetisch gefärbte Selbstgespräche, welchen er allmälig die Form göttlicher Ansprachen an ihn selbst gab, um auf diese Weise seine Ansichten zu verbreiten und seinem Willen Nachdruck zu geben. Diese Suren wurden später gesammelt, und so entstand der Koran (s. d. Art.). Mohammeds Worte wurden von Manchen ehrfurchtsvoll aufgenommen, während die Meisten, sogar von seiner Verwandtschaft, ihn für einen Narren erklärten. Langsam indeß mehrten sich seine Anhänger, jedoch meist in den untersten Klassen des Volkes; der Adel Mecca's bot Alles auf, um Mohammed zu isoliren und ihm jede Wirksamkeit in der Stadt unmöglich zu machen, so daß er schließlich sich genöthigt sah, der Landbevölkerung in der Nähe zu predigen. So war seine Lage, auch als Männer von Einfluß, wie Omar und Hamza, sich ihm anschlossen, immer noch eine gedrückte. Zudem verlor er kurz nacheinander seine Gattin Chadidscha und seinen Oheim Abu Talib, die seine Hauptstützen und Ermunterer gewesen waren. Wohl predigte er noch immer eifrig, besonders auf großen Märkten und bei anderen Volksansammlungen, aber im Ganzen ohne Erfolg. Ueberdieß scheint er noch stets mit nicht geringer Muthlosigkeit gekämpft zu haben; da trat in seiner Sache eine entscheidende Wendung ein, über deren Ursache der Koran nur Andeutungen gibt, während die Tradition sie phantasievoll zu einer Himmelsreise ausgestaltet hat. Unter den heftigsten Anfeindungen seitens der Koreischiten, die für ihr Heiligthum in Mecca von der neuen Religion fürchteten, schloß er mit 73 seiner Getreuen aus Jathrib vom Stamme Chazradsch, deren er einige bei ihrer Pilgerfahrt gewonnen hatte, einen Bund auf dem Huldigungshügel Akaba; dann verließ er mit Abu Bekr die Stadt Mecca und folgte seinen vorangegangenen Anhängern nach der Stadt Jathrib, in der Folge al Medina, d. h. die Stadt (Mohammeds) genannt. Dieses Ereigniß, die Hedschra oder Flucht, bildet den Ausgangspunkt für die Zeitrechnung des Islam, deren Beginn auf den 16. Juli 622 n. Chr. angesetzt wurde. Die ersten zehn Jahre der Hedschra brachte Mohammed in Medina zu. Hier hatte er den Boden gefunden, auf dem seine Entschlüsse reifen und seine Pläne ausgeführt werden konnten. „Während Mecca bei seiner Staatsverfassung eine hohe Blüte erreicht hatte, so daß jede principielle Neuerung leicht als Verschlechterung des Bestehenden verschrieen werden konnte, hatte Jathrib, dessen Bevölkerung aus Juden und zwei sich widerstrebenden Araberstämmen bestand, mit seinen bisherigen Einrichtungen so üble Erfahrungen gemacht, daß fortgesetztes Predigen gegen das Alte wohl aufmerksame Hörer finden mußte.“ In Jathrib fand er sich daher auch vom ersten Tage an so sicher, daß er sogleich seine geistige Würde als Rasûl Allâh, Gesandter Gottes, und seine irdische Würde als Haupt des Bundes hervorkehrte (Grimme 50). Im Zusammenleben mit den Juden und den Christen fand er aber auch Gelegenheit, seine religiösen Ansichten zu klären und dem Islam eine Form zu geben, welche ihn den beiden monotheistischen Religionen ebenbürtig erscheinen ließ. Mit dem ihn auszeichnenden Scharfblick ging er sogleich an's Werk, so daß er in Medina die erste Moschee gründen und eine Art Liturgie anordnen konnte. Auch gesetzgeberische Anordnungen fallen in diese Zeit, besonders das im siebenten Jahre der Hedschra erlassene Verbot des Weingenusses. Zu den „Mohadschirun“ oder „Flüchtlinge“ genannten Anhängern aus Mecca und den „Ansar“, d. h. Helfern, nämlich seinen Anhängern aus Medina, fanden sich nun viele neue hinzu, „und nach kaum einem Jahre zählte er die Majorität der Stadtbewohner unter seine Anhänger; jetzt hätte er kein Araber sein müssen, um nicht die bitteren Gefühle gegen seine Vaterstadt in den Gedanken der Rache, des Krieges ausströmen zu lassen. Aber Prophet und Krieger,

wie reimte sich das zusammen?“ (Grimme 59.) In einem schlau angelegten Gewebe von Maßregeln wußte Mohammed die eigene Rache zu einem Kampf für Allah umzugestalten und so in dem ganz friedlich gesinnten Jathrib den Kriegsgedanken zuerst möglich zu machen, danach ständig zu erhalten. Als erstes Mittel hierzu diente ihm die Einsetzung der Kaaba zum Heiligthum des Islam, wobei ihm die vorhandenen Erinnerungen an Abraham, den Stammvater der Araber, in phantastischer Ausschmückung behilflich sein mußten. Die Fälschungen, welche er sich hierbei erlaubte, brachten ihn in Gegensatz zu den zahlreich in Arabien angesiedelten Juden, ein Gegensatz, der für dieselben verhängnißvoll werden sollte. Was ihnen bevorstand, kündigte er ihnen zuerst an, indem er die Kibla, d. h. die Gebetsrichtung, von Jerusalem nach Mecca verlegte (s. d. Art. Kaaba). Sein nächstes Ziel jedoch war die Demüthigung der Koreischiten; er begeisterte seine Anhänger zum „heiligen Kriege“, der sich allerdings von Raub- und Plünderungszügen wenig unterschied, allein dem Handel der Meccaner außerordentlichen Schaden verursachte. So kam es zu der „Schlacht“ von Badr, in der die Meccaner unterlagen (624). Durch diesen Erfolg fühlte sich Mohammed so gehoben, daß er nun unverweilt Raubzüge gegen die festen Burgen der Juden unternahm. Eine Belagerung von 15 Tagen brachte einen ganzen Stamm derselben in seine Gewalt, und er würde die 700 Gefangenen haben niedermachen lassen, wenn nicht die drohende Dazwischenkunft seines hervorragendsten Anhängers ihn zu bloßer Exilirung derselben genöthigt hätte. Indeß rüstete sich Mecca zur Rache in großem Maßstabe. Obwohl es keinem der Seinigen zu Jathrib entgehen konnte, daß das offene Medina dem geplanten Angriff nicht zu widerstehen vermochte, wollte doch Mohammed in blindem Vertrauen auf sein Glück den Krieg nicht verhüten, und so kam es zuerst zu einem Kampfe am Berge Ohod, der mit einer Niederlage Mohammeds endigte (625), dann (627) zu einer Belagerung Medina's, deren Gefahr er aber glücklich abzuwenden wußte. Siegesfroh rief er jetzt aus: „Von nun an bekriegen nicht sie mehr uns, sondern wir sie!“ Zuerst aber sollten die Juden nach seiner Angabe dafür gestraft werden, daß sie sich bei der Belagerung neutral gehalten hätten. Durch seine Schlauheit gelang es ihm, einen Stamm derselben zu umzingeln und gefangen nach Medina zu führen. Hier wurden über 600 Männer und Greise auf offenem Markt abgeschlachtet, Frauen und Kinder in die Sklaverei verkauft, die gesammte Habe des Stammes vertheilt, wobei der Prophet den Löwenantheil erhielt. Von nun an ruhte der Krieg gegen die Meccaner nicht mehr. Die Entscheidung brachten die Jahre 628—630, innerhalb welcher Mohammed mit denselben einen zehnjährigen Waffenstillstand schloß; dieß geschah bei einer Pilgerfahrt nach Mecca, welche er an der Spitze aller seiner Gläubigen anstellte. Eine größere Pilgerfahrt folgte im Anfang des Jahres 629. Im nächsten Jahre (630) benutzte er eine Fehde der Meccaner gegen einen ihm befreundeten Stamm, um die Koreischiten vollständig zu demüthigen. Mecca unterwarf sich und nahm den Islam an, worauf der Prophet in der Kaaba, dem alten Centralheiligthum, die Denkmäler des Sterndienstes zertrümmerte und den moslimischen Gottesdienst einrichtete. Diese Erfolge machten ihn so sicher, daß er nun an die Ausführung eines großen Planes dachte, der langsam in ihm gereift war. Dieser aber war, was auch die Tradition von weitergehenden Entschlüssen berichten mag, kein anderer als der vollständige Besitz Arabiens (Grimme 123). Ein siegreicher Feldzug gegen die Stämme südöstlich von Mecca entschied in Arabien für Mohammeds Sache, und nachdem die Einführung fester Abgaben von Seiten der Ueberwundenen statt der frühern Beutevertheilung dem Islam in Arabien den Bestand gesichert hatte, sollte eine großartige friedliche Wallfahrt nach Mecca im zehnten Jahre der Flucht (632) das Werk krönen. Es war die Abschiedspilgerfahrt, bei der Mohammed noch viele Anordnungen traf. Nach Medina zurückgekehrt, erkrankte er. Er verschlimmerte sein Uebel dadurch, daß er zur Nachtzeit fieberkrank auf den Gottesacker zu Medina ging, für die Todten betete, ihnen Glück zu ihrer Ruhe wünschte und sich selbst des nahen Todes freute. Trotz seiner Erschöpfung nahm er noch an dem öffentlichen Gebete theil und redete zum Volke. Als der Tod nahe war, sagte er: „Die Hölle flammt, die Empörung naht heran wie der letzte Theil einer dunklen Nacht; aber bei Gott, ihr dürft mir keine Schuld geben, ich habe nur erlaubt, was der Koran erlaubt, und nur verboten, was der Koran verbietet.“ Unter so düstern Gedanken starb er den 8. Juni 632 zu Medina, wo noch gegenwärtig sein Grab ist.

Ueber Mohammeds Natur und Charakter ist verschieden geurtheilt worden; eine ernste Geschichtsforschung kann nur ein höchst ungünstiges Bild von ihm entwerfen. Er war von einnehmendem Aeußern, und die Tradition rühmt bewundernd seine Sanftmuth und Milde; in der That aber war sein Auftreten und seine Handlungsweise überall von einer Berechnung eingegeben, welche den niedrigsten Leidenschaften und Absichten diente. Ob er von seiner Sendung selbst überzeugt gewesen, erscheint im Lichte der Geschichte sehr fraglich; sicher ist, daß seine Offenbarungen immer dann erfolgten, wenn er sie zu seinen Zwecken nöthig hatte, und daß manche derselben Abenteuer mit Frauen beschönigen mußten (Sure 66, 1—6; 24, 4—5; Weil [s. u.], Einl., 2. Aufl., 44). Im Anfang waren seine Bestrebungen nicht ohne idealen Anflug. „Was sich aber auf dem harten meccanischen Boden, unter beständiger Niederhaltung durch die Gegner, zu edler Bildung entfaltet hatte, verlor in Medina bei größter Freiheit zuerst seine Frische, dann seine edle Natur. Ehemals hatte Mohammed noch als Helfer der Armen für ihr Wohl, weiterhin als

Knecht Gottes für dessen Religion gearbeitet; in Medina mußte die Religion für sein Interesse arbeiten, denn der Knecht Gottes gestaltete sich mehr und mehr zu einem herrischen Tyrannen. Wohl erhob er immer noch den Anspruch, daß all sein Thun nur Gott und seiner Religion gelte; doch die historische Prüfung schlägt dieser Behauptung in's Gesicht und sieht darin die Phrase eines Egoisten. Die achtjährige Periode bis zu Mecca's Fall gründet sich im Wesentlichen auf den Gedanken der persönlichen Rache; aus ihm erwachsen zündende Ideen, der Staats- und Kriegsgedanke des Islams; doch erst als die Koreischiten geschwächt und gedemüthigt mit dem Propheten verhandelten und dieser seinen Willen und die Hoffnung der Gläubigen, die heiligen Stätten betreten zu dürfen, erfüllt sah, scheinen sie ihm als Gegner nicht mehr groß genug, und das höhere Ziel, Arabiens Besitz, taucht vor seinem Geiste auf; Ehrgeiz verschlingt das Rachegefühl" (Grimme 137). Charakteristisch ist auch, daß Mohammed in demselben Maße, als er seine ehrgeizigen Bestrebungen erfüllt sah, einer wilden Sinnlichkeit die Zügel schießen ließ. Nicht zufrieden damit, seine Gemeinde in der Laxheit gegen jede tiefere Moral zu erziehen, trachtete er auch sich selbst innerhalb dieser das größte Maß von Freiheiten zu ertheilen. Mit jedem Jahr gab der alternde Mann mehr seinen sinnlichen Trieben nach, und als sein Vorgehen auch bei seinen vertrautesten Anhängern Entrüstung erregte, mußte im Koran Gott selbst ihm einen Freibrief für seine zügellosen Gelüste ausstellen, der sich kaum wiedergeben läßt (Sure 33, 49 ff.), „ausnahmsweise ihm allein unter allen Gläubigen". Abu Bekrs Tochter Aischa, die er bald nach der Flucht in Medina heiratete, blieb zwar seine Lieblingsgattin; allein er gesellte ihr immer mehrere (10) hinzu, eine Anzahl Sklavinnen nicht zu rechnen (Weil a. a. O. 42). Hiermit erscheint nach alter Erfahrung zusammenhangend, daß seine Grausamkeit und sein Blutdurst in gleichem Maße, wie seine Erfolge, wuchs. Wie ihm überhaupt zur Erreichung seiner Zwecke jedes Mittel recht war, so sandte er auch zu jedem, der ihm unbequem ward, im Namen Gottes den Meuchelmörder, und die späteren Assassinen konnten sich mit Recht auf das Beispiel ihres Propheten berufen. In seinen Lebensbedürfnissen blieb Mohammed mit kluger Berechnung jedem Araber gleich; aber das von ihm eingeführte Beuterecht sicherte ihm den fünften Theil aller Kriegsergebnisse. Im Ganzen ist er kein großartiger, sondern nur ein furchtbarer, ein dämonischer Charakter, ein ewiges Muster von berechneter, zu religiösem Fanatismus umgebildeter, von Schlauheit getragener Selbstsucht. Anders stellen ihn natürlich die arabischen Biographien dar, in welchen die Tradition mehr oder minder ausgeschmückt erscheint. Die wichtigsten derselben liegen in folgenden Drucken vor: Das Leben Muhammeds nach Muhammad Ibn Ishâk bearbeitet von Abd-el Malik (Ibn Hischâm), herausgegeben von Wüstenfeld, 2 Bde., Göttingen 1858—1860, übersetzt von Weil, 2 Bde., Stuttgart 1864; Muhammed in Medina, das ist Vakidi's Kitab el Maghazi in verkürzter Wiedergabe, herausgegeben von Wellhausen, Berlin 1882. In der großen Leidener Ausgabe des Tabari behandeln Bd. III und ein großer Theil von Bd. IV der ersten Serie (ed. de Jong 1882—1889) das Leben Mohammeds; hieraus gibt Abulfeda einen kurzen Auszug, herausgegeben von Reiske unter dem Titel Abulfedae Annales moslemici, Havniae 1789 ad 1794, 5 voll. (Vgl. G. Weil, Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre, Stuttgart 1843; Derselbe, Historisch-kritische Einleitung in den Koran, Bielefeld 1844, 2. Aufl. 1878; W. Irving, History of Mahomet, London 1850, 2 vols., deutsch Leipzig 1850; W. Muir, The life of Mahomet, 4 vols., London 1858 to 1861, neue Aufl. in 1 vol. 1877; The same, Mahomet and Islam, London 1887; Sprenger, Das Leben und die Lehre des Mohammad, 3 Bde., Berlin 1861—1865; Nöldeke, Das Leben Muhammeds, Hannover 1863; Delaporte, Vie de Mahomet, Paris 1874; Krehl, Das Leben und die Lehre des Muhammed I, Leipzig 1884; H. Grimme, Mohammed, 1. Thl.: Das Leben. Münster i. W. 1892.) [Haneberg (Kaulen).]

Mohammedanismus, s. Islam.

Mohilew, lateinische Kirchenprovinz in Rußland, umfaßt sämmtliche römische Katholiken im eigentlichen Rußland, mit Ausnahme von Russisch-Polen, und besteht aus der Metropole Mohilew und den sechs Bisthümern Kamieniec, Luzk-Zytomir, Minsk, Samogitien, Tiraspol (Cherson) und Wilna. In der ersten Zeit, nachdem die Russen zum Christenthum bekehrt worden (s. d. Art. Russen), gab es im eigentlichen Rußland keine Katholiken. Auf Bitten der Großfürstin Olga (946—955) scheinen zwar zuerst deutsche Missionare zu den Russen gekommen zu sein; ebenso erschienen vor und nach ihrem Enkel Wladimir (981—1015) auch andere abendländische Missionare und predigten in Rußland (vgl. Pertz, Scriptt. III [Monum. V], 856; IV [VI], 578). Allein bei dem Verhältniß Rußlands zu Byzanz mußte die Bekehrung der Russen vorzugsweise Sache der griechischen Kirche werden, und diese zog nach ihrer Trennung von der lateinischen Kirche auch den russischen Clerus in feindselige Trennung und Entfernung von dem Papst und dem katholischen Abendlande hinein. Die Päpste, besonders Alexander III., Innocenz III. und seine nächsten Nachfolger, suchten öfter vergebens Verbindungen mit Rußland anzuknüpfen; auch gab es seit 1232 Dominicaner, welche zu Bischöfen von Kiew ernannt waren, aber nicht dahin kommen konnten (Le Quien, Oriens christ. III, Paris. 1740, 1126—1136). Im J. 1257 übertrug Alexander IV. dem Bischofe von Lesbos die Jurisdiction über die Lateiner in Rußland, und Johannes XXII. suchte durch Dominicaner und

mit Hilfe der Genueſen in Südrußland den lateiniſchen Ritus auszubreiten (Hergenröther, Handb. der allgem. Kirchengeſch. III, 333). Da die Ruſſen die benachbarten Katholiken ſchwer verfolgten und wie Heiden behandelten, brachte König Magnus von Schweden einen von Clemens VI. begünſtigten Kreuzzug gegen ſie zu Stande (Raynald. ad ann. 1351, n. 34); allein dieſer hatte keinen nachhaltigen Erfolg. Ein großes Hinderniß bildete der Haß der Ruſſen gegen die Polen. Erſt gegen Ende des 15. Jahrhunderts traten die ruſſiſchen Großfürſten mit Rom in nähere, meiſt politiſche Verbindung und unterhandelten mehrfach mit Alexander VI., Leo X., Hadrian VI. und Clemens VII. (vgl. Fiedler, Ein Verſuch der Vereinigung der ruſſiſchen mit der römiſchen Kirche, Wien 1862, abgedruckt aus Sitzungsber. der kaiſerl. Akademie der Wiſſenſch., phil.-hiſt. Klaſſe XL, 27—123). Als die Polen unter Julius III. Alles aufwandten, um die 1552 verſuchte Vereinigung zu hintertreiben, ſchrieb Iwan IV. im J. 1580 an Gregor XIII., infolge deſſen dieſer den Jeſuiten Anton Poſſevin (ſ. d. Art.) an ihn abordnete. Es kam zwar ein Religionsgeſpräch, aber keine wirkliche Vereinigung zu Stande; der Verkehr mit Rom wurde übrigens nicht ſofort abgebrochen. Nachdem jedoch Rußlands Macht immer größer geworden, war man von einer Union mehr als je entfernt, und dem franzöſiſchen Hofe wurde ſogar die Erbauung einer lateiniſchen Kirche in Moskau abgeſchlagen. Das von den übrigen katholiſchen in Moskau vertretenen Mächten unterſtützte Bittgeſuch erhielt die Antwort, zu Rom gebe es auch noch keine orthodoxe Kirche für die Ruſſen (Tolstoy, Le catholicisme romain en Russie I, 100, Par. 1863). Ein Geſandter meinte deßhalb, die Ruſſen verfolgten die katholiſche Religion mit angeborenem und mehr als vatinianiſchem Haſſe (Tanner, Legatio Polono-Lithuanica in Moscoviam, Norimb. 1689, 101). Dagegen wurden die Lutheraner und Calviniſten im ganzen Reiche vor den römiſchen Katholiken bevorzugt. Erſt ſeit 1684 konnten einige Jeſuiten, meiſt im Gefolge der deutſchen und italieniſchen Geſandten, in Moskau wirken, wo eine Zeitlang Sophia, die Schweſter der jungen Zaren Iwan und Peter, ſie begünſtigte. Später folgten auch zwölf Kapuziner unter einem zu Moskau reſidirenden Präfecten, ebenſo Franciscaner und Dominicaner. Kaum war Peter der Große Alleinherrſcher geworden, ſo vertrieb er die Jeſuiten (1689), rief ſie aber bald wieder zurück. Mittels Verfügung vom 2. September 1691 geſtattete er die Erbauung einer Kirche in Moskau, die heute noch beſteht. Im J. 1698 kam auch ein lateiniſcher Biſchof nach Moskau, und durch Ukas vom 31. October 1706 wurde endlich den Katholiken das Recht der freien Religionsübung verkündet (Theiner, Monuments hist. relatifs aux règnes d'Alexis etc., Rome 1859, 403). Für die eingewanderten lateiniſchen Katholiken in den Oſtſeeprovinzen, ſowie in Kaſan und am caſpiſchen Meere wirkten um 1720—1760 Kapuziner mit Stationen in Saratow, Kaſan, Aſtrachan, Etzlon, Niſchma und in der Ukraine; Dominicaner und Franciscaner in Moskau und St. Petersburg. Nicht minder erhielten auch die Jeſuiten wieder Zutritt und bekanntlich auch dann noch eine Zuflucht, als ihr Orden bereits aufgelöst war. Nur ſich Miſſionare zu nennen, verbot Katharina II. den katholiſchen Prieſtern, indem ſie ihnen jede Bekehrung, außer von Mohammedanern, unterſagte. Bloß für die geiſtlichen Bedürfniſſe der eingewanderten Katholiken ſollten ſie ſorgen; ihre Miſſionen waren und blieben deßwegen unbedeutend.

Im J. 1769 regelte dann Katharina II. die katholiſchen Kirchenangelegenheiten in Petersburg und Umgegend durch eine eigene Kirchenordnung, welche 1772 und 1773 erneuert und erweitert wurde. Die Pfarreien daſelbſt durften von ſechs Franciscanern verſehen werden, welche von Zeit zu Zeit auch nach Kronſtadt, Riga und Reval zur Haltung des Gottesdienſtes ſich begeben ſollten. Für die Vermögensverwaltung ſollten die Katholiken einen Vorſtand und einen Rath von acht Mitgliedern wählen. Bei der Kirche ſollte eine Schule zum Unterricht der katholiſchen Kinder, aber nur ſolcher, gegründet werden. Die Kirche, die Schule und alle dazu gehörigen Gebäude ſollten von allen öffentlichen Laſten frei ſein. Der Clerus ſolle ſich aller Propaganda enthalten und einen Ruſſen, ſelbſt wenn er es verlangen würde, nicht in die katholiſche Gemeinſchaft aufnehmen. Die Oberbehörde für alle Angelegenheiten zwiſchen den Parochianen und dem Clerus ſollte das Juſtizcollegium der Oſtſeeprovinzen bilden, jedoch unter der Bedingung, daß es ſich in keiner Weiſe in die Dogmen der römiſchen Kirche einmiſche (vgl. Siestrzencewicz, Statuta imperialia romanas ecclesias in Russia spectantia, Mohilew 1790). Dieſe Verordnung wurde auch auf die katholiſche Kirche in Moskau ausgedehnt. Ebenſo erhielten die in den erſten Jahren der Regierung Katharina's II. im Süden von Rußland gegründeten Colonien, in denen ſich auch katholiſche Deutſche angeſiedelt, im J. 1769 ein beſonderes Reglement (Tolstoy I, 172—175; J. Chr. Grot, Bemerkungen über die Religionsfreiheit der Ausländer im ruſſiſchen Reiche, Petersburg u. Leipzig 1797, II, 60—69). Bis dahin gab es für die in Rußland zerſtreut lebenden Katholiken noch kein eigenes Bisthum. Nachdem dann infolge der erſten Theilung Polens die weißruſſiſchen Provinzen dieſes Reiches und ſo 1 800 000 Katholiken an Rußland gekommen waren, beſchloß Katharina II., für ihre neuen lateiniſchen Unterthanen ein eigenes Bisthum zu gründen; denn damals galt die Maxime, daß keine Regierung in ihrem Gebiete die Jurisdiction von Biſchöfen dulden dürfe, welche ihren Sitz im Auslande hätten. Das neue Bisthum ſollte zugleich die bisher ſchon im ruſſiſchen Reiche beſtehenden Miſſionskirchen umfaſſen und den Namen „Bisthum Weißrußland“ führen (Ukas

vom 12./23. Mai 1774). Diesen Plan hatte sie übrigens schon am 14./25. December 1773 ausgesprochen. Aus eigener Machtvollkommenheit errichtete sie wirklich das Bisthum Weißrußland mit dem Sitze in Mohilew, bestimmte die Gerichtsbarkeit desselben und ernannte Stanislaus Siestrzencewicz-Bohuß zum Bischof. Dieser Prälat, von calvinischen Eltern aus Litauen abstammend, war zuerst Husarenofficier und wurde vom Bischof Massalki von Wilna bewogen, den katholischen Glauben anzunehmen. Sein großmüthiger Mäcen weihte ihn bald zum Priester, machte ihn zum Domherrn an seiner Cathedrale und zuletzt (1772) zu seinem Generalvicar und Weihbischof. Da der religions- und gewissenlose, dabei ehrgeizige und habsüchtige Siestrzencewicz, obschon geborener Pole, stets gegen sein Vaterland kämpfte und durch seine Intriguen die russischen Interessen beförderte, kam er in hohe Gunst bei der Kaiserin, die den heimlichen Calvinisten ausnützte, um die Bemühungen des heiligen Stuhles für die katholische Kirche der beiden Riten in Rußland zu vereiteln. Der heilige Stuhl wollte ihn deßhalb zuerst gar nicht als Bischof anerkennen; zuletzt delegirte er ihn nothgedrungen als apostolischen Vicar oder vielmehr als einfachen Visitator von Weißrußland. Im Jahre 1778 wurde er auch päpstlicher Delegat über sämmtliche exemte Mönchsorden jenes Gebietes. Sein Ehrgeiz ruhte aber nicht, bis er die volle Herrschaft erlangt hatte, und Katharina II. mußte schon am 31. December 1780 den Papst ersuchen, diesem Prälaten die erzbischöfliche Würde zu verleihen. Doch Pius VI., der das unwürdige und unkirchliche Benehmen desselben schon öfter hatte rügen müssen, weigerte sich, diesem Gesuche zu entsprechen. Nichtsdestoweniger erhob die Kaiserin durch Ukas vom 26. Januar 1782 den bischöflichen Stuhl von Weißrußland, der nunmehr den Namen Mohilew erhielt, zum Erzbisthum.

Diese Errichtung des Erzbisthums Mohilew erkannte der Papst erst durch die Bulle Onerosa pastoralis officii vom 15. April 1783 an, nachdem er durch seinen Nuntius am polnischen Hofe, Archetti, die ganze Angelegenheit in den gehörigen Rechtsformen hatte verhandeln lassen; zugleich behielt er sich die Gründung neuer Sprengel in diesem weiten, bis an die Grenzen von China reichenden Gebiete vor. Die bisherigen Missionspräfecten von Moskau, Petersburg und dem Chersones erhielten Stellen im Capitel des neuen Erzbischofs, und der Jesuit Johann Benislawski ward sein Coadjutor. Sonst war dem Papst nur selten eine Einwirkung auf die katholischen Kirchenangelegenheiten Rußlands möglich; der Wille der Kaiserin beherrschte Alles. Es war dieß um so leichter, weil Siestrzencewicz, der die Gunst der weltlichen Regierung zum einzigen Maßstab seines Handelns machte, ihr in die Hände arbeitete. Der Papst hatte zwar verfügt, daß er die ordentliche Jurisdiction nur über die lateinischen Katholiken des Erzbisthums, über die weiteren Katholiken im sonstigen Umfang des russischen Reiches dagegen nur eine delegirte Jurisdiction ausüben sollte. Allein er spielte den unumschränkten geistlichen Dictator, namentlich seit er Vorstand des sogen. römisch-katholischen Kirchencollegiums aller katholischen Kirchenangelegenheiten geworden, und suchte seiner Herrschaft selbst die griechisch-unirte Kirche zu unterwerfen, um sie gemeinschaftlich mit der lateinischen von Rom loszureißen und desto leichter zum Spielball der weltlichen Gewalt zu machen. Sein Ehrgeiz war noch nicht befriedigt, da er sich zum alleinigen Metropoliten der katholischen Kirche beider Riten aufgeworfen; er ließ sich in den öffentlichen Acten selbst einen geborenen Legaten a latere nennen und wollte durch Katharina II. und Paul I. sogar den Cardinalshut in Rom sich ertrotzen; allein Pius VI. und Pius VII. widersetzten sich standhaft seinen frechen Anmaßungen.

Mohilew blieb nicht lange das einzige katholische Bisthum in Rußland. Mit der zweiten und dritten Theilung Polens waren fünf lateinische Bisthümer an Rußland gekommen, nämlich Wilna, Luzk, Kiew (mit dem Sitz in Zytomir), Kamieniec und Livland. Mit Ausnahme des letztern hob Katharina II. alle auf, trotz ihrer in den Theilungstractaten feierlich gegebenen Gewährleistung der Religionsfreiheit für die Katholiken. Dafür errichtete sie die Bisthümer Pinsk und Latitschew an Orten, wo es gar keine Katholiken gab. Alle Bisthümer unterwarf sie der Jurisdiction des Erzbischofs von Mohilew. Kaiser Paul I. suchte die Ungerechtigkeit seiner Mutter gegen die katholische Kirche wieder gut zu machen und knüpfte gleich nach seiner Thronbesteigung Verhandlungen mit Rom an, um die Kirchenzustände seines Reiches geordnet zu sehen. Der Papst sandte den damaligen Nuntius in Polen, Laurentius Litta, an den kaiserlichen Hof, und auf seine Forderung wurden die unlängst aufgehobenen lateinischen Bisthümer Wilna, Kamieniec und Luzk sogleich wieder hergestellt, das Bisthum Livland (Livonia) unter dem Namen Samogitien erhalten, für Kiew dagegen, das unterdrückt blieb, die neue Diöcese Minsk fundirt. Zugleich wurde der alte Metropolitanverband, wonach die Sprengel Wilna, Samogitien und Luzk nach Gnesen, der von Kamieniec nach Lemberg gehört hatten, gelöst und alle fünf russischen Diöcesen der Metropole Mohilew unterworfen. So ward Mohilew wirklicher Metropolitansitz, von dem es bisher nur den Titel geführt hatte. Alle diese Anordnungen bestätigte Pius VI. durch die Bulle Maximis undique pressi vom 15. November 1798. Kaiser Paul I. erwies seine volle Gunst auch dem Malteserorden und erlangte von Pius VII. am 7. März 1801 die Wiederherstellung des Jesuitenordens (s. d. Art.). So wohlwollend übrigens der Kaiser gegen die Katholiken war, blieben doch auch unter ihm die Grundsätze des staatlichen Absolutismus in Kraft. Dieser Absolutismus hatte sich besonders in dem 1800 errichteten römisch-katholischen Kirchencollegium

verkörpert. Sieſtrzencewicz war es, der dem Kaiſer den Plan zur Errichtung dieſes allgemeinen kirchlichen Gerichtshofes, der alle wichtigeren kirchlichen Angelegenheiten der ſechs lateiniſchen Diöceſen und bald auch der drei griechiſch-unirten Diöceſen in höchſter und letzter Inſtanz entſcheiden ſollte, eingab. Paul I. unterſtellte dieß Collegium der Ueberwachung des Senats und machte den Geiſtlichen den Gehorſam gegen die kaiſerlichen Befehle in geiſtlichen wie in weltlichen Dingen zur Pflicht. Sein Nachfolger, der edle Kaiſer Alexander I., unter dem wohl mehr für die Katholiken in ſeinem Reiche geſchehen wäre, wenn nicht die Zeitverhältniſſe und Sieſtrzencewicz Alles verhindert hätten, gab dieſem Gerichtshof mit Hilfe des Metropoliten eine neue Geſtalt und beſtätigte dieß durch Ukas vom 13./24. November 1801. Danach hatte den Vorſitz dieſes Collegiums der jedesmalige Metropolit, der deßhalb den Titel eines geborenen Präſidenten des römiſch-katholiſchen Kirchencollegiums führte; durch Hinzufügung von vier Aſſeſſoren aus den Unirten wurde es im Jahre 1804 erweitert, ſo daß es auch die höchſte Inſtanz für die drei griechiſch-unirten Diöceſen (ſ. d. Art. Kiew) bildete. Die Biſchöfe, ſowie der neue apoſtoliſche Nuntius Thomas Arezzo, Erzbiſchof von Seleucia, ſuchten Sieſtrzencewicz auf alle mögliche Weiſe von der Monſtruoſität dieſes Gerichtshofes zu überzeugen und dahin zu bringen, daß er der Kirche die Freiheit und die ihr eigenthümliche Verfaſſung, welche er durch dieſes ſchmähliche Tribunal ganz vernichtete, belaſſe. Allein nichts vermochte ihn von ſeinem ſacrilegiſchen Hochmuth abzubringen; im Gegentheil ward auf ſein Anſtiften ſchon 1802 der Nuntius vom Hofe verwieſen, weil Sieſtrzencewicz keine genauen Berichte über ſein Treiben an den Papſt gelangen laſſen wollte; ja bald wurde jeder Verkehr mit dem römiſchen Stuhle auf das Strengſte verboten, was der nun ohne päpſtliche Controle fungirende Metropolit ſeinen Untergebenen wiederholt einſchärfte. Ueberhaupt ließ er nichts unverſucht, um mittels des genannten Gerichtshofes mehr und mehr ſeinen religiöſen Deſpotismus zu befeſtigen. Er wählte zu Mitgliedern des Collegiums nur Männer, die weder Gewiſſen, noch Religion, noch ſittlichen Lebenswandel beſaßen, und entfernte alle, welche nur ein wenig Intereſſe für die Kirche an den Tag legten. Unglaublich waren die Eingriffe, welche ſich dieſer Prälat in alle Zweige der Disciplin und Hierarchie der Kirche erlaubte. Den größten Unfug trieb er mit Eheſcheidungen, die er ohne Urſache und ohne Vollmacht, nur allein aus ſchmutziger Habſucht, für große Summen Geldes bewilligte. Leider fiel damals auch die letzte Stütze, welche die katholiſche Kirche in Rußland noch hatte, mit der Vertreibung der Jeſuiten. Weil einige vornehme Ruſſen convertirten, dann auch infolge der Umtriebe des ruſſiſchen Clerus und der Proteſtanten, wurden die Jeſuiten 1815 aus Petersburg und 1820 aus dem ganzen Reiche verwieſen.

Ganz traurig geſtaltete ſich dann das Loos, das nach dem Tode Alexanders über die katholiſche Kirche kam. Nachdem der elende Sieſtrzencewicz am 1. December 1826 zu Petersburg in einem Alter von 96 Jahren geſtorben, ließ man den Metropolitanſtuhl zwei Jahre lang erledigt und nur durch Matthias Paul Modzentewski, ſeit 1815 Titularbiſchof von Acco, adminiſtriren. Erſt am 23. Juni 1828 konnte der Biſchof von Luzk, Kaspar Caſimir Colonna Cieciszowski, als zweiter Metropolit ernannt werden (geſt. 1831). Unter ihm begann Nicolaus I. die Maßnahmen, welche auf den Sturz der katholiſchen Kirche im ganzen ruſſiſchen Reiche berechnet waren. Schon 1828 erſchien ein Ukas, gemäß welchem künftighin alle Kloſtercandidaten nur mit Erlaubniß des Cultusminiſters in einen Orden treten durften; dieſe Erlaubniß wurde aber nie ertheilt. In demſelben Jahre wurde weiter verordnet: alle, welche in die Clericalſeminarien eintreten wollten, müßten dem Adel angehören und den Adelsbrief vorlegen; ſie müßten ferner ihre Studien auf einer der Univerſitäten des Reiches, an denen lauter Schismatiker und ſchlechte Katholiken lehrten, vollendet, ihre Stellvertreter für den Militärdienſt geſtellt, die Erlaubniß des Miniſters erhalten und endlich 600 Francs zum Beſten des ſchismatiſchen Clerus in den Schatz der reſpectiven Provinz niedergelegt haben. Im J. 1829 befahl ein Ukas die Schließung aller Kloſternoviciate, und ein anderer ſchrieb die Anzahl der Seminariſten für jedes Bisthum vor. Zufolge des Reichstags in Warſchau 1830 wurden alle Eheſachen dem weltlichen Gerichtshofe unterworfen. Die unglücklichen Ereigniſſe des Jahres 1830 nöthigten die ruſſiſche Regierung, die kirchlichen Reformen einſtweilen einzuſtellen. Kaum war aber der polniſche Aufſtand bezwungen, ſo wurde der Krieg gegen die katholiſche Kirche in noch viel höherem Grade, beſonders in Ruſſiſch-Polen, fortgeſetzt. Papſt Gregor XVI. hatte zwar zweimal an die polniſchen Biſchöfe Mahnſchreiben erlaſſen, daß ſie bei Clerus und Volk auf Treue, Gehorſam und Friede gegen die geſetzmäßige Gewalt dringen und zur Wiederherſtellung der politiſchen Ordnung mitwirken ſollten. Obgleich man aber dem päpſtlichen Miniſterium unterm 12. April 1832 amtlich die Verſicherung mitgetheilt hatte, die Religion, welche der größte Theil des polniſchen Volkes bekenne, werde jederzeit die beſondere Sorge der ruſſiſchen Regierung ſein, zeigte ſich nur die beſondere Sorge, dieſe Religion thatſächlich zu vernichten; dem päpſtlichen Stuhle antwortete man auf ſeine Klag- und Beſchwerdeſchriften mit Täuſchungen, Abläugnungen, Verheißungen und Drohungen. Um nur einige der von 1832 an gegen die katholiſche Kirche in Rußland geführten Todesſtreiche namhaft zu machen, ſo wurden von den 300 Klöſtern der Metropole Mohilew, die damals noch beſtanden, 202 im J. 1832 aufgehoben und theils verkauft, theils den Schismatikern überlaſſen. Letzteres geſchah vorzüglich, wenn dieſe Klöſter al-

Wallfahrtsorte oder in anderer Weise berühmt waren. In demselben Jahre wurde die Veröffentlichung päpstlicher Bullen im ganzen Reiche verboten; ferner ward verlangt und durch mehrere Ukase bestätigt, daß alle Kinder aus gemischten Ehen, wenn einer der Eheleute der russischen Kirche angehört, in der russischen Religion getauft und erzogen werden sollten. Zugleich verlangte man, daß die katholischen Priester solche Ehen noch einsegnen sollten, während es ihnen strengstens verboten wurde, auch nur irgend einen Rath über diesen Gegenstand den Brautleuten zu geben. Durch andere Ukase wurden die gemischten Ehen soviel als möglich begünstigt, indem den Katholiken, die solche eingingen, Mitgiften ausgesetzt, und den Frauen, deren Männer exilirt oder zu anderen harten Strafen verurtheilt worden, erlaubt wurde, noch bei Lebzeiten ihrer Männer zu einer zweiten Ehe zu schreiten, wenn es eine gemischte war. Unter den nichtigsten Vorwänden wurden, wie den Unirten, so auch den lateinischen Katholiken, viele Kirchen und Pfarreien gewaltthätig entrissen und das Schisma aufgedrängt, ja selbst schismatische Bisthümer in ganz katholischen Gegenden errichtet; so in Warschau, Plozk und Wilna. Natürlich durften auch die Popenmissionen nicht fehlen, welche die Dorfbewohner mit ihren Ueberfällen heimsuchten und zum Uebertritt in die russische Kirche auf russische Manier einluden. Selbst der Beichtstuhl und der Tisch des Herrn sollte den Katholiken soviel als möglich verkürzt werden, indem durch einen Ukas vom Jahre 1836 den lateinischen Geistlichen verboten wurde, ihnen unbekannte Personen Beicht zu hören oder zur heiligen Communion zuzulassen. Noch im nämlichen Jahre befahl dann die Regierung den katholischen Priestern, überhaupt keine anderen Gläubigen als ihre Pfarrkinder Beicht zu hören, und diese müssen auch dann bei ihren Pfarrgeistlichen die Sacramente empfangen, wenn dieselben zum Schisma übergegangen sind. Um die Geistlichen zum Uebertritt zu locken, gestattete man ihnen beim Uebertritt zu heiraten; auch erlangten sie in diesem Falle Generalpardon für alle Verbrechen und sonstige Unthaten. Ebenso verheißt ein Ukas vom 2. Januar 1839 allen wegen grober Verbrechen verurtheilten Katholiken Befreiung, wenn sie zur russischen Kirche übergehen, und solche Menschen dürfen eine eigens hierfür geschlagene Denkmünze an blauem Bande tragen. Dagegen wurde es den katholischen Geistlichen sogar strenge verboten, frei zu predigen; nur die Ablesung einiger bestimmten Predigten oder die Haltung solcher, die vorher die Censur passirt, wurde gestattet. Auf diese Weise konnte es nicht anders sein, als daß eifrige katholische Seelsorger und Prälaten Unsägliches leiden mußten. Bekannt ist unter Vielen der hochgefeierte Joh. Marcellus Gutkowski, Bischof von Podlachien, der seit 1830 für die geheiligten Rechte der Kirche muthig kämpfte und deßhalb 1840 gewaltsam von seinem Sitze vertrieben und in ein Kloster verbannt wurde. Nur um noch größere Uebel abzuwenden, bewog ihn Gregor XVI. am 7. April 1841, auf sein Bisthum zu verzichten. Durch den Rücktritt dieses Bischofs, sowie dadurch, daß er den Präsidenten des römisch-katholischen Kirchencollegiums, Ignaz Ludwig Pawtowski, Titularbischof von Megara, ein Werkzeug der russischen Politik, am 1. März 1841 auf den bereits zehn Jahre lang erledigten Metropolitanstuhl Mohilew ernannte (dieser starb schon am 20. Juni 1842 in Petersburg), hatte der Papst gehofft, den Kaiser zu einer Beseitigung der Beschwerden der russischen und polnischen Katholiken geneigt zu machen; allein die Lage blieb wesentlich dieselbe. Ja am 25. December 1841 erschien ein Ukas: es sollen alle bebauten Grundstücke der Geistlichkeit in den westlichen Provinzen unter die Jurisdiction und Verwaltung des Ministeriums der Krongüter gestellt werden, mit Ausnahme der Güter des Weltcuratclerus, welcher nicht zur hohen Hierarchie oder zum wirklichen Stande der Capitel und anderer Institute gehöre. Mit Uebergehung vieler anderen gegen die katholische Kirche gerichteten Maßregeln, z. B. der weitern Aufhebung vieler Klöster, der Abschaffung des gregorianischen Kalenders, des strengen Verbots, päpstliche Rescripte und Bullen anzunehmen u. s. w., sei nur noch bemerkt, daß die Erziehung und der Unterricht des römisch-katholischen Clerus in den polnisch-russischen Provinzen geradezu den Untergang der katholischen Religion bezweckte, da die 1833 reformirte Universität Wilna, verbunden mit einer theologischen Facultät für den römisch-katholischen Clerus, jetzt nach Petersburg versetzt und in Verbindung mit einem Generalseminar zur reinen Staatsmaschine gemacht wurde.

In der Allocution vom 22. Juli 1842 legte Gregor XVI. der katholischen Welt die vielfachen, aber stets erfolglosen Bestrebungen des apostolischen Stuhles zur Rettung eines so wichtigen Theils der Kirche dar und beklagte es auf das Tiefste, daß man trügerischerweise den Katholiken des Czarenreiches glaubhaft zu machen suchte, der heilige Stuhl habe sie völlig aufgegeben und sie ganz ihrem Schicksale überlassen. An diese Allocution schloß sich die Veröffentlichung von 90 Documenten an (vgl. dieselben, aus dem Ital. von P. Gall Morel, Einsiedeln 1842). Als der Papst 1845 dem Kaiser Nicolaus I. bei dessen Besuch in Rom eine Beschwerdeschrift in 22 Paragraphen überreichte, wurden endlich Unterhandlungen eingeleitet, welche zu dem Concordat von 1847 führten (vgl. Acta Pii IX., I, 72. 102—133; Archiv f. kath. Kirchenrecht VI, 1861, 170 ff.; Nussi, Conventiones, Mogunt. 1870, 273—278. 381—384). In 31 Artikeln wurde für Rußland die Metropole Mohilew mit den Bisthümern Wilna, Samogitien, Minsk, Luzk, Kamieniec beibehalten und ein Bisthum Cherson errichtet mit Suffraganat in Saratow sammt Domcapitel und Seminar. Den Bischöfen wurde die Ausübung ihrer kirchlichen Rechte auch bezüglich des Unterrichts zugesichert und der Ge-

schäftskreis der Consistorien bestimmt. Auch die Metropole Warschau (s. d. Art.) mit ihren acht Suffraganbisthümern sollte fortbestehen. Erst am 3. Juli 1848 konnte Pius IX. die in Petersburg ratificirte Uebereinkunft der christlichen Welt verkündigen und die neue Circumscriptionsbulle erlassen. Auf den abermals seit sechs Jahren erledigten Metropolitanstuhl Mohilew präconisirte der Papst zugleich den Titularbischof von Milta, Casimir Dmochowski, und nachdem dieser schon am 2. Januar 1851 gestorben war, Ignaz Holowinski (1851—1855). Die Suffraganbisthümer wurden erst von 1850 an besetzt. Die übrigen Beschwerden des heiligen Vaters blieben dagegen unerledigt, und das Concordat war ein todter Buchstabe. Die ganze frühere Gesetzgebung hielt man aufrecht, ja noch im J. 1850 wurden abermals mehrere Klöster aufgehoben, viele Kirchen dem katholischen Cultus entzogen, pflichttreue Geistliche von ihren Stellen entfernt. Als der Metropolit 1852 ein Rundschreiben an die Decane über die bauliche Unterhaltung der Gotteshäuser mit Berufung auf das Concordat erließ, zog ihn das Ministerium zur Verantwortung und scheute sich nicht, zu erklären, durch das Concordat sei nicht das Geringste an dem Stande der Dinge verändert worden. Deßhalb ist es auch kein Wunder, wenn die päpstlichen Beschwerden von 1852 und 1853 ganz unberücksichtigt blieben. Trotzdem gab sich Rußland nicht bloß eine fromme und tolerante Miene, sondern sogar den Anschein, als ob die „Religionsfreiheit" im Oriente an ihm die kräftigste Stütze finde (Krimkrieg 1855). Pius IX., der am 9. April 1855 den neuen Kaiser Alexander II. um Wohlwollen und Schutz seiner katholischen Unterthanen gebeten, ließ am 30. Januar 1856 die Beschwerden des heiligen Stuhles wiederum zusammenstellen und erhielt durch den russischen Gesandten auch die beruhigendsten Zusicherungen. Allein Alexander II. hatte den Grundsatz ausgesprochen: „Nur keine Träumereien, meine Herren; alles, was mein Vater gethan hat, ist wohlgethan"; deßhalb konnte der zur Krönung desselben nach Moskau geschickte päpstliche Gesandte Flavio Chigi, Erzbischof von Myra, nichts Wesentliches erlangen. Man wollte eben durchaus keine Umgestaltung der russischen Gesetzgebung zulassen und nur auf die Besetzung einiger wenigen Bisthümer und den einstweiligen Fortbestand einiger Klöster eingehen. Auch das wurde erreicht, daß endlich nach neun Jahren im November 1856 das Concordat (vom Jahre 1847) im Warschauer Blatt veröffentlicht wurde, freilich nur verstümmelt und in Begleitung von Maßregeln, welche ihm ganz entgegen waren. Um dieselbe Zeit mußten sich die Bischöfe beklagen, daß die päpstlichen Schreiben, selbst die Jubiläumsverkündigung, ihnen nicht zugestellt, ihre Berichte an den Papst nicht befördert worden seien. Pius IX. wandte sich am 31. Januar 1859 abermals mit Beschwerden und Bitten an den Kaiser; er erhielt am 31. März wieder nur die allgemeine Versicherung der für das Wohl der römisch-katholischen Unterthanen gehegten Sorgfalt. Selbst das, was 1856 aus Furcht, der Pariser Congreß könnte sich in die Sache Polens einmischen, zugestanden ward, wurde nicht gehalten, und die Vorstellungen des Episcopats blieben erfolglos. Im Gegentheil wurde jetzt auch für Polen eine Commission der Culte und des Unterrichts errichtet, welche ganz in die Verfassung der Kirche eingriff. Zugleich begann eine wahre Verfolgung der polnischen Nationalität und des Katholicismus, und wie in Polen, wurde auch in Litauen durch General Murawiew ein wahrer Vernichtungskrieg gegen alles Katholische geführt.

Als Pius IX. im J. 1864 die schweren Leiden der Kirche in Polen wiederum beklagte, antwortete die Regierung mit Aufhebung der Klöster und Unterdrückung vieler den Katholiken theuren Heiligthümer, und ein Gesetz vom 25. December 1865 über die Organisation des römisch-katholischen Clerus zerstörte immer mehr die kirchliche Ordnung. Es wurden die Processionen außerhalb der Kirche und in priesterlosen Pfarreien die Aushilfe durch andere Geistliche verboten. Die Diöcese Kamieniec wurde am 5. Juni 1866 ganz unterdrückt, während der Metropolitanstuhl seit dem am 23. April 1863 erfolgten Tode des Wenceslaus Zylinski, der seit 1856 ein williges Werkzeug der Regierung gewesen, verwaist geblieben war. Es wurde zwar vom Metropolitancapitel am 11. Mai 1863 einstimmig der bisherige Generalvicar und Weihbischof Maximilian Staniewski zum Erzbischof gewählt, aber nicht bestätigt, so daß der Metropolitanstuhl wieder volle neun Jahre unbesetzt blieb. Die päpstliche Allocution vom 29. October 1866 beklagte scharf diese neuen schweren Rechtsverletzungen, und die Staatsschrift vom 15. November rechtfertigte die Klage durch Documente (vgl. Archiv für kath. K.-R. XVII, 266 ff. 383 ff.; XVIII, 74 ff. 114 ff. 238 ff. 286 ff. 321 ff.; Hist.-pol. Bl. LII, 553 ff.). Nachdem der Ukas vom 14. November 1866 allen Conventionen mit Rom die Verbindlichkeit abgesprochen, und der russische Geschäftsträger bald darnach im Vatican erklärt hatte, die katholische Kirche stehe im Bunde mit der Revolution (!), brach Pius IX. die Verbindung mit Rußland ab (vgl. Résumé hist. des actes de la cour de Rome, qui ont amené la rupture des rapports entre le S. Siège et le cabinet impérial et l'abrogation du concordat de 1847, d. d. 7 janv. 1867). Am 22. Mai 1867 wurde das Verhältniß der Katholiken zum heiligen Stuhle einseitig geregelt, die Diöcese Podlachien sammt Capitel und Seminar unterdrückt und die Gewaltthaten eines Nicolaus noch überboten. In seinem Schreiben vom 17. October 1867 machte der Papst auch diese Gewaltthaten der katholischen Welt kund (vgl. Archiv für kath. K.-R. XVIII, 445—448). Dieselben hatten aber ihr Ende noch nicht erreicht. Es wurden viele katholische Adelige verbannt und ihrer Güter beraubt, welche in die Hände von

Schismatikern kamen. Den katholischen Clerus suchte man immer mehr zu demoralisiren und auf den Aussterbeetat zu setzen. Die meisten, namentlich die officiell angestellten Pfarrer, die fast ausnahmslos ihre Studien im Petersburger Seminar gemacht, wurden hier vom russischen Geiste angesteckt. Die wenigen Diöcesan-Seminarien, die noch bestanden und in denen der Clerus halbwegs katholisch hätte erzogen werden können, durften keine Alumnen mehr aufnehmen. Als 1870 das einzige Seminar von Samogitien wieder eröffnet werden konnte, durften nur 20 Alumnen (für eine Diöcese von 700 Pfarreien!) aufgenommen werden. Ueberdieß zwang man den Clerus, beim Gottesdienst sich nur der russischen Sprache zu bedienen. Schon 1868 wurde in Wilna eine Commission eingesetzt, welche unter Beiziehung eines katholischen Geistlichen das Rituale, die Musterpredigten für die Geistlichen, die gebräuchlichsten Gebete und andere Erbauungsbücher in's Russische zu übersetzen hatte. Das einzige Bedenken, das bis dahin der allgemeinen Einführung der russischen Sprache beim katholischen Gottesdienste entgegenstand, daß nämlich der russischen Staatskirche daraus Nachtheile erwachsen könnten, wurde durch einen Ausspruch des „hl. Synod" definitiv beseitigt. Im April 1869 wurde dann befohlen, wenigstens in allen Städten beim Gottesdienste sich der russischen Sprache ausschließlich zu bedienen; nur auf dem Lande, wo weder das Volk noch die Geistlichkeit Russisch verstehen, wurde die sofortige Einführung der russischen Sprache bis auf Weiteres noch verschoben. Dagegen begann man sofort durch die Unterbeamten, Gensdarmen u. s. w. den Katholiken in den Kirchen und Schulen, sogar in den Häusern alle mit lateinischen Lettern gedruckten Bücher wegzunehmen. Die neuen Gebetbücher waren natürlich auf russische Art „verbessert", und ähnlich auch der Katechismus, in welchem z. B. die sieben leiblichen Werke der Barmherzigkeit auf sechs herabgesetzt waren; denn das sechste: „die Gefangenen trösten oder erlösen", darf im Reiche des Czaren nicht geübt und mußte deßhalb gestrichen werden. Um das polnische Abbeten des Rosenkranzes zu unterdrücken, hob man die Rosenkranzfabrik in Wilna auf, welche Hunderte von Arbeitern beschäftigte. Aus demselben Grunde wurden auch die Maiandachten, das vierzigstündige Gebet u. s. w. untersagt. Religiöse Vereine irgend welcher Art wurden nicht mehr geduldet, die Betheiligung an denselben strenge bestraft. In den Kirchen selbst, wo man schon längst weder Predigt noch katechetischen Unterricht duldete, gestattete man beim sonntäglichen Gottesdienste außer der heiligen Messe nur eine Lesung aus einem von der Regierung genehmigten Andachtsbuche. Religionsunterricht durfte nur mit jedesmaliger Bewilligung der Regierung und nur in solchen Schulen ertheilt werden, in welchen die Zahl der katholischen Schüler mindestens 20 beträgt. Dieß ist im Innern Rußlands selten der Fall, weßhalb diese Einschränkung dem völligen Verbot des katholischen Religionsunterrichts gleichkommt.

Allen diesen Anordnungen, die auf die völlige Losreißung der Katholiken von Rom abzielten, setzten diese beharrlichen Widerstand entgegen und ließen sich zu Hunderten und Tausenden sammt ihren Priestern lieber in Sibirien zu Tode martern, als daß sie ihrem Glauben untreu geworden wären (vgl. Rolfus, Kirchengeschichtliches in chronolog. Reihenfolge I, 239—244. 281; fortgesetzt von Sickinger III, 371 f. 518 f., Mainz 1879 bis 1882). Es lebten damals im eigentlichen Rußland, mit Ausschluß von Polen, etwa 1 200 000 Katholiken, für die überhaupt sehr schlecht gesorgt war, seitdem auch die kirchlichen Gebäude decimirt und dem Verfalle preisgegeben waren. Während es allüberall lutherische Kirchen, Synagogen, ja selbst tatarische Moscheen gibt, befinden sich für die Katholiken nur mehr an einigen 30 Orten Kirchen oder Kapellen. Infolge davon sind die katholischen Pfarrbezirke sehr ausgedehnt, besonders in Litauen, wo kaum einer auf jeden Kreis fällt. Die Pfarrer bereisten sonst gegen eine von der Regierung gezahlte Entschädigung die einzelnen Gemeinden; vom Jahre 1877 an wurde aber diese Ausgabe im Budget gestrichen, so daß nun bei der Armut der Gläubigen katholische Taufen, Trauungen und Begräbnisse fast zur Unmöglichkeit wurden. Das Traurigste war, daß damals fast alle Diöcesen von russischen Creaturen administrirt wurden. Die rechtmäßigen Bischöfe, denen verboten worden war, sich zum vaticanischen Concil zu begeben, waren entweder gestorben oder deportirt; im J. 1870 wurde der letzte Bischof, Borowski von Zytomir, nach Perm verbannt. Von den genannten Administratoren war Peter Zylinski von Wilna ein Hauptwerkzeug der Regierung zur Russificirung der katholischen Kirche. Auf sein Anstiften wurde durch Ukas vom 27. August 1869 die Diöcese Minsk aufgehoben; die dazu gehörigen Kirchen wurden mit dem Bisthum Wilna vereinigt, die renitenten Priester deportirt oder in den Gebäuden der aufgehobenen Klöster zu Wilna internirt, wo sie ein elendes Dasein fristeten. Von den 50 000 Katholiken, welche damals durch die verächtlichsten Mittel zum Uebertritt in die Staatskirche gebracht wurden, kamen die meisten auf die Diöcese Wilna. Im J. 1871 durften viele der verbannten Priester wieder in die Heimat zurückkehren, erhielten aber von der Regierung weder Reisegeld noch Hoffnung auf Wiederanstellung und mußten so das kümmerlichste Dasein führen. Im darauffolgenden Jahre lenkte die Regierung wieder etwas ein und knüpfte mit Rom eine Art Verhandlungen an. Auf den seit neun Jahren erledigten Metropolitanstuhl konnte am 23. Februar 1872 der Bischof von Kamieniec, Anton Fialkowski, promovirt werden; ebenso konnten wenigstens drei Bischofsstühle besetzt werden. Dem römisch-katholischen Collegium wurden einige odiöse Attribute genommen, welche ihm der Ukas vom Jahre 1868 gegeben, indem den Bischöfen

die Auctorität in ihren Sprengeln wieder zurückerstattet und ausgesprochen wurde, daß jenes Collegium in St. Petersburg nur die Administration der Kirchengüter haben solle. Daraufhin gestattete der heilige Vater, der bisher die Beschickung dieses Collegiums von Seiten der Bischöfe mit Censuren belegt hatte, daß sie je einen speciellen Administrator in dasselbe sendeten, namentlich nachdem noch weiter zugestanden worden, daß die Beziehungen der Bischöfe mit Rom keinerlei Beaufsichtigung von Seiten dieses Collegiums oder einer andern Behörde des Staates mehr unterliegen sollten. Daß jedoch die Regierung an die genannte Beschränkung und Zugeständnisse im Ernste nicht gedacht, sollte sich bald zeigen. Nach kaum einem halben Jahre erließ das römisch-katholische Collegium wie früher wieder Befehle an die Bischöfe in Cultsachen u. s. w. Allem nach hat man durch einige Concessionen von Rom eine Gegenconcession, nämlich die längst gewünschte Erlaubniß zur Einführung der russischen Sprache im katholischen Gottesdienst, mit der Zeit erlangen wollen.

Unter der ganzen Regierung Alexanders II. ging man einzig darauf aus, die katholische Kirche und mit ihr das so sehr verhaßte polnische Element durch eine unkirchliche Erziehung des Clerus, durch Hineinregieren der Staatsgewalt in die Diöcesanleitung, durch Confiscation der Cultusgebäude und durch offene Gewaltthaten vollständig zu vernichten. Alexander III., welcher nach der Ermordung seines Vaters (13. März 1881) den Thron bestiegen hatte, aber der Nihilisten wegen seine Krönung bis zum 27. Mai 1883 verschob, schien andere Wege betreten zu wollen. Auf seinen Wunsch sandte der Papst den Nuntius in Wien, Vanutelli, zur Kaiserkrönung nach Moskau. Schon vorher wurde für den am 11. Februar 1882 verstorbenen Metropoliten Fialkowski der Titularbischof von Helenopolis, Alexander Casimir von Dziewaltowo Gintowt, auf den Metropolitanstuhl erhoben (15. März 1883). Auch wurde schon am 23. December 1882 ein vertragsmäßiges Uebereinkommen von dem Cardinal-Staatssecretär und dem russischen Geschäftsträger Butinieff unterzeichnet, in welchem Rußland versprach, einen ständigen Vertreter in Rom zu halten, alle verbannten Bischöfe zu begnadigen, bei Besetzung der Pfarreien nur zu verlangen, daß ihm die auf die wichtigsten Pfarreien zu ernennenden Pfarrer präsentirt werden, die Wiedereröffnung der geschlossenen Seminarien zu gestatten und die Unirten der Diöcese Chelm nicht ferner zum Eintritt in die Staatskirche zu zwingen (vgl. Archiv f. kath. K.-R. LIII, 1885, 145—147). Trotz dieser Verständigung begann die Regierung bald wieder, die katholische Kirche zu bedrängen. So wurde 1884 dem Bischof Martin Kozlowski von Luzk-Zytomir die Hälfte seines Gehaltes gesperrt, weil er einen katholischen Pfarrer, der den schismatischen Metropoliten in seiner Kirche empfangen und eine Ansprache an ihn gehalten, nach dem kirchlichen Rechte maßregelte. Ein Pfarrer, der den unirten Ortseinwohnern die heiligen Sacramente gespendet, was schon längst streng verboten war, wurde nach Sibirien verbannt. Auch plante man die gänzliche Aufhebung des Bisthums Wilna, weil Bischof Karl Hryniewiczki von da im J. 1885 es gewagt, zwei sittenlose Domherren zu excommuniciren, welche der Gouverneur protegirte; der Bischof wurde deßhalb nach Jaroslaw in das Innere Rußlands verbannt. Ebenso wurden die beiden, in Uebereinstimmung mit den Gesinnungen des Bischofs vom Capitel nacheinander zu Diöcesanverwaltern gewählten Domherren Herasymowicz und Majewski verbannt, worauf der heilige Vater den Metropoliten Gintowt beauftragte, den Prälaten Zdanowicz in Wilna provisorisch zum apostolischen Administrator der Diöcese zu ernennen. In demselben Jahre wurde auch die Congregation der barmherzigen Schwestern an vier Orten aufgelöst und aus sämmtlichen Spitälern des Reiches entfernt. So bleibt sich Rußland immer gleich: es versteht sich von Zeit zu Zeit zu Scheinconcessionen an die katholische Kirche, sei es, daß die politische Lage es dazu zwingt, oder sei es in der Hoffnung auf erwünschte Gegenconcessionen von Seiten Roms, wonach dann die alten Gewaltthaten in Scene gesetzt werden. Wann werden diese ihr Ende finden? Gebe Gott, daß das Blut so vieler Tausende von Glaubensmartyrern nicht umsonst geflossen, und daß die so schwer verfolgten Katholiken Rußlands auch endlich einmal Tage des Friedens schauen! (Vgl. außer den bereits angeführten Werken noch: Theiner, Die neuesten Zustände der kath. Kirche beider Ritus in Polen und Rußland, Augsburg 1841; Rußland unter Alexander II., Leipzig 1860; Lescoeur, L'église cath. en Pologne, Paris 1860; Montalembert, L'insurrection polonaise, Par. 1863; (Die officiöse Schrift:) Fictions et réalités polonaises, St-Pétersbourg 1864; Mejer, Propaganda I, 455 ff., Göttingen u. Leipz. 1852; Moroni, Dizion. XLVI, 7—23.) [Neher.]

Molanus, Gerhard Walther, geb. 1633, gest. 1722, einer der hervorragendsten Theologen aus der Schule des Calixtus, hat eine weitergehende Bedeutung vornehmlich durch seine Betheiligung an den Reunionsbestrebungen der damaligen Zeit erlangt. Nachdem Molanus 15 Jahre Theologie (zuerst auch Mathematik) an der Universität Rinteln vorgetragen, berief ihn der Herzog Johann Friedrich im J. 1674 als Director des Consistoriums nach Hannover. Mit dieser bedeutenden Stellung, welche Molanus einen bestimmenden Einfluß auf das gesammte Kirchenwesen des Landes verlieh, verband er seit dem Jahre 1677 auch die Würde eines Abtes im Cistercienserkloster Loccum; in den Schriften jener Zeit wird Molanus meist einfach der Abt von Loccum genannt. Molanus war eine irenische Natur, ohne ingenium schismaticum, wie er selbst sagt. Als Abt der säcularisirten Abtei nahm er nach und nach eine der katholischen Kirche freundliche Stellung ein: er betete das Cistercienserbrevier und hielt kraft eines

Schismatikern kamen. Den
suchte man immer mehr zu d
den Aussterbeetat zu setzen.
lich die officiell angestellten
nahmslos ihre Studien in
nar gemacht, wurden hie
angesteckt. Die wenigen D
noch bestanden und in de
katholisch hätte erzogen
keine Alumnen mehr auf
einzige Seminar von S
werden konnte, durften
Diöcese von 700 Pfarre
Ueberdieß zwang man
dienst sich nur der russ
Schon 1868 wurde
eingesetzt, welche unt
schen Geistlichen das
für die Geistlichen, d
andere Erbauungsbi
setzen hatte. Das ei
der allgemeinen Ein
beim katholischen G
nämlich der russisc
theile erwachsen kö
spruch des „hl. €
April 1869 wurd
allen Städten be
schen Sprache an
dem Lande, wo
keit Russisch vers
rung der russisc
verschoben. De
Unterbeamten,
liken in den
Häusern alle
Bücher wegz
waren natürl
ähnlich auch
die sieben le
sechs herabg
fangenen tr
Czaren nic
werden. I
kranzes zu
fabrik in
beitern be
den auch
Gebet u.
welcher
theiligu
Kirchen
noch kat
beim se
Messe
rung g
richt d
Regie
werde
mind
lands

durch Kaiser Leopold I. Spi-
ierlicher Vollmacht eine neue Reise
mentantische Deutschland an und fand
großes Entgegenkommen, nament-
in Hannover. Mit Genehmigung
Ernst August und unter dem Bei-
bniz verfaßte Molanus jetzt eine neue
die kirchliche Reunion, welche von dem
usgeht, daß niemand, auch wenn er
thum befinde, für einen Ketzer gehalten
nürfe, so lange er bereit sei, seine Ansichten
Urtheile der katholischen Kirche zu unter-
und so lange er an der Ueberzeugung fest-
daß die Kirche den Beistand des heiligen
habe. Zur wirklichen Herbeiführung der
verlangt Molanus einige Zugeständnisse,
nämlich den Laienkelch und die Priesterehe. Be-
züglich des Primats spricht er die Bereitwilligkeit
denselben anzuerkennen in Betreff der Ord-
nung, der Würde und der Leitung der gesammten
allgemeinen Kirche. Ueber die streitigen Lehren solle
von Neuem friedlich verhandelt werden. Die nicht
mehr oder nur scheinbar streitigen Lehren werden
drei Decaden zusammengestellt; hier sagt Mo-
lanus unter Anderem: „Die Controverse über das
Opfer in der Messe ist nicht eine sachliche, sondern
besteht lediglich in Worten"; „Die gemäßigten Pro-
testanten werden mit Freuden die Herstellung der
Elevation der Hostie und des geweiheten Kelches
erblicken"; „Die Controverse über den formalen
Grund der Rechtfertigung, oder über die Frage,
worin eigentlich die Rechtfertigung des Sünders vor
Gott bestehe, hat im Anfange gegolten für eine der
wichtigsten; nun aber, da man einander besser ver-
steht, wird anerkannt, daß sie nur eine verbale ist"
(Klopp, Fall des Hauses Stuart VI, 230 f.). Durch
Vermittlung der Prinzessin Sophie von Hannover
und ihrer Schwester, der Abtissin Madame de Mau-
buisson, wurde Bossuet von diesen Verhandlungen
in Kenntniß gesetzt. Hieraus entwickelte sich dann die
berühmte Correspondenz der beiden umfassendsten
Geister jener Zeit über die Reunionsfrage; der viel-
besprochene Briefwechsel zwischen Bossuet und Leib-
niz wurde erst in unserer Zeit vollständig von Klopp
im VII. Bande seiner Leibniz-Ausgabe publicirt.
Für Bossuet verfaßte Molanus eine neue Schrift:
Cogitationes privatae de methodo reunionis
ecclesiae Protestantium cum ecclesia Ro-
mano-Catholica, welche einstweilen geheim ge-
halten werden sollte, und in welcher Spinola's Be-
mühungen nicht erwähnt wurden. Diese Privat-
gedanken wurden von Bossuet beantwortet, worauf
Molanus mit einer neuen Arbeit hervortrat: Ex-
plicatio ulterior methodi reunionis ecclesia-
sticae; hier werden im Gegensatze zu den „Pri-
vatgedanken" die siebenmonatlichen Verhandlungen
mit einem angesehenen Bischofe der römisch-katho-
lischen Kirche nachdrücklich hervorgehoben. Das
weitere Verhalten Bossuets in der Reunions-
frage ist von Klopp sehr ungünstig beurtheilt wor-
den (vgl. Hist.-polit. Bl. LXXIII, 700), jedoch

das letzte Wort in dieser Frage noch nicht gesprochen sein (vgl. oben VII, 1670). Weitere Verhandlungen zwischen Bossuet und Molanus fanden nicht mehr statt. Dagegen verhandelte Spinola's Nachfolger, Franz Anton Graf von Buchaim, noch länger mit Molanus; 1698 kam Buchaim nach Hannover, und am 27. August desselben Jahres unterzeichneten Molanus und Leibniz in der Abtei Loccum mit Zustimmung des Kurfürsten Georg Ludwig eine Reihe von Sätzen, welche der katholischen Kirche näher traten als selbst der Augsburger Confession (Klopp, Correspondenz von Leibniz mit der Prinzessin Sophie II, S. XIX [Werke v. Leibniz, 1. Reihe, VIII. Bd., Hannover 1873]). Es konnte übrigens nicht ausbleiben, daß Molanus wegen seiner Reunionsverhandlungen von vielen seiner Glaubensgenossen mit mißtrauischen Augen betrachtet und geradezu als heimlicher Katholik bezeichnet wurde. Hiergegen schrieb Molanus eine Vertheidigungsschrift: Nugae venales sive refutatio calumniae vel nugarum potius cujusdam nugivenduli de adacta ad romanam ecclesiam apostasia Gerardi abbatis Luccensis. Daß Molanus bis an sein Ende in seinem Herzen den Gedanken der Reunion pflegte, zeigt sein Testament, in welchem er mit Genugthuung auf seine irenischen Bestrebungen zurückblickt; schon 20 Controversen, sagt er hier, darin ein Theil den andern bisher verketzert, habe er durch göttliche Hilfe conciliirt; er traue sich zu, wenigstens noch 20 andere auf diese Art zu vergleichen. Ein schönes Portrait des Molanus bewahrt das Welfen-Museum zu Hannover. Neben den hier in erster Linie in Betracht kommenden Publicationen von Klopp vgl. noch von sonstiger Literatur: (Prechtl,) Friedensbenehmen zwischen Bossuet, Leibniz und Molan für die Wiedervereinigung der Katholiken und Protestanten, Sulzbach 1815; Haffner im Katholik 1864, I, 513 ff. 641 f., und die im Artikel über Leibniz verzeichneten Biographien dieses Philosophen. [Pastor.]

Molanus (Vermeulen), Johannes, Theolog und Professor an der Universität zu Löwen, wurde im J. 1533 zu Lille geboren. Da seine Eltern sich nur zeitweilig dort aufhielten, ihren Wohnsitz aber zu Löwen hatten, so pflegte er später Löwen als seine Vaterstadt zu betrachten und sich Molanus Lovaniensis zu nennen. Zu Löwen machte er auch alle seine Studien, zuerst die humanistischen, dann die Studien in der aristotelischen Philosophie, in der er 1558 den Doctorgrad erlangte. Darauf widmete er sich dem Studium der Theologie, beschäftigte sich aber ganz besonders mit der Kirchengeschichte und der christlichen Alterthumskunde und durchforschte mit Eifer die Bibliotheken, um ihre Schätze verwenden zu können. Im J. 1568 gab er Usuardi Martyrologium mit Anmerkungen und einer Abhandlung De Martyrologiis heraus und erwarb sich hierdurch einen nicht geringen Ruf. Er erlangte dann 1570 zu Löwen den Doctorgrad in der Theologie und wirkte seitdem als Professor derselben an der Universität. Auch wurde er päpstlicher und königlicher Censor librorum, erhielt ein Canonicat an der Collegiatkirche von St. Peter und ward zum ersten Rector des von Philipp II. 1579 gestifteten Seminarium regium theologorum ernannt, an dem besonders solche Theologen sich ausbildeten, welche sich der Seelsorge zu widmen gedachten. Inzwischen veröffentlichte er eine Reihe werthvoller Schriften, bis ihn im Alter von 52 Jahren am 18. September 1585 ein zu früher Tod dahinraffte. Der Cardinal Baronius setzte ihm in seiner Vorrede zum Martyrologium Romanum (c. 9) ein ehrenvolles Denkmal in den Worten: Tanti viri de Ecclesia Dei et veritate catholica optime meriti nec brevem schedulam deperire aequanimiter patior: cui (dicam ingenue) isthaec omnia hac ex parte accepta fero, quod in densissimam silvam primus ipse ingressus, mihi aliisque aditum patefecit: quo etiam nomine cum ego, tum eruditi omnes plurimum nos ei debere lubenter agnoscimus et confitemur. Seine hauptsächlichsten Schriften sind außer dem schon genannten Usuardi Martyrologium: De picturis et imaginibus sacris (1570), ein Werk, das vielfach unter dem etwas geänderten Titel Historia ss. imaginum et picturarum pro vero earum usu contra abusus LL. IV wieder aufgelegt wurde und seinen Werth bis auf unsere Zeit behauptet hat; Indiculus alphabeticus et Chronicon Sanctorum Belgii; Natales Sanctorum Belgii, Antverp. 1575; Diarium ecclesiasticum de medicis sanctis, Lovan. 1595; Militia sacra Ducum ac Principum Brabantiae, 1592; De canonicis libri III, Colon. 1587. Lovan. 1670 etc.; De fide haereticis servanda libri III, 1585; Orationes III de Agnis Dei, de Decimis dandis et de Decimis recipiendis, Colon. 1587; Theologiae practicae Compendium per conclusiones, Tractatus V, Colon. 1585 et 1590. Auch war er Surius bei Herausgabe seiner Vitae Sanctorum behilflich und leitete nach dem Tode des Löwener Professors Gozäus die von den Löwener Theologen veranstaltete Ausgabe des hl. Augustinus, welche in 10 Foliobänden 1577 zu Antwerpen erschien. (Vgl. Valerius Andreas, Fasti Academici, Lovan. 1635 et al.; Foppens, Bibliotheca Belgica II, Bruxellis 1739, 694 sq.; Hurter, Nomencl. liter. I, 203 sq.) [B. Jungmann.]

Molay, Jacob von, s. Templer.

Molcho, Salomo, ein kabbalistisch-messianischer Schwärmer Portugals aus dem Anfang des 16. Jahrhunderts, ist vorzugsweise durch sein Verhältniß zu dem Betrüger David Rubeni (s. d. Art.) bekannt geworden. Von jüdischer Abkunft, aber im christlichen Glauben erzogen, trat er, durch Davids Auftreten geblendet, zum Judenthum zurück, bereiste (um 1526) unter dem Eindrucke lebhafter Visionen lehrend und lernend die Türkei, Palästina, Italien und fachte bei seinen Stammes- und Glaubensgenossen überall Aufregung und mes-

J. 1555 in Mexico und bildet die Grundlage aller
lexikalischen Bearbeitungen, welche seit dieser Zeit
das Aztekische gefunden hat. Im J. 1880 besorgte
Jul. Platzmann eine facsimilirte Neuausgabe des
Werkes Vocabulario de la lengua mexicana,
compuesto por el P. Fr. Alonso de Molina.
Publicado de nuevo por Julio Platzmann.
Edicion facsimilaria (Leipzig, Teubner), 2 vols.
Die grammatische Schrift des P. Alonso Arte
de la lengua mexicana y castellana erschien
zuerst in 8° im J. 1571 zu Mexico und fünf
Jahre später in einer zweiten, reicher ausgestat-
teten und vielfach verbesserten Auflage. Von den
beiden Katechismen, welche der Missionar veröffent-
lichte, Catecismo mayor y menor, fällt die erste
Ausgabe in das Jahr 1546 und dürfte wohl Mo-
lina's erste Publication, ja vielleicht das älteste be-
kannte Buch sein, das in Amerika gedruckt wurde.
Zahlreiche Auflagen des größern Katechismus folg-
ten sich seit dem Jahre 1578 bis 1601. Auch die
beiden Confesarios, mayor y menor, eine An-
leitung zum würdigen Empfange des heiligen Buß-
sacraments, wurden mehrere Male, zuerst 1565,
gedruckt. Nic. Antonio führt noch folgende Schriften
Molina's auf, alle in mexicanischer Sprache, ohne
sie, wie Wadding, der sich durch den Beinamen
„Escalona" täuschen ließ, an zwei verschiedene Ver-
fasser zu vertheilen: Sermones; Vida de S. Fran-
cisco; Oraciones para los Indios; Tratado de
los sacramentos; Aparejo para comulgar.
„Man muß es auf's Tiefste bedauern," bemerkt der
Jesuit Dahlmann, „daß die Uebersetzung der Evan-
gelien, welche Alonso ausgearbeitet hat, nicht dem
Drucke übergeben werden konnte." Wohl kein Or-
den hat sich um die Kenntniß der mexicanischen
Sprachen so hohe Verdienste erworben, wie die
Söhne des hl. Franciscus (vgl. Marcellino da
Civezza O. M., Saggio di bibliografia geo-
grafica, storica, etnografica Sanfrancescana.
Prato 1879, und unter diesen namentlich P. Alonso
de Molina (Wadding, Script. Ord. Min. 13 sq.;
Nic. Antonio, Bibl. hisp. nova I, 37; P. Dahl-
mann, Die Sprachkunde und die Missionen, Frei-
burg, Herder, 1891, 90 ff.).

2. Anton de Molina, ein heiligmäßiger Karthäusermönch und sehr geschätzter ascetischer Schriftsteller, geboren zu Villanueva de los Infantes in Castilien, trat zuerst in den Augustinerorden, lehrte in demselben Theologie und wurde mit dem Amte eines Obern betraut. Allein das Verlangen nach einem noch einsamern und strengern Leben führte den frommen Ordensmann zu den Kar-thäusern nach Miraflores, wo er als Muster eines wahren Religiosen lebte und am 21. September 1612 (nach Anderen 1619) im Rufe der Heilig-keit starb. Molina hat mehrere vortreffliche as-cetische Schriften verfaßt, die ihm in fast allen europäischen Ländern eine seltene Popularität ver-schafften. Sein Buch Instruccion de sacerdotes, en que se les da doctrina muy importante para conocer la alteza del sagrado oficio

sacerdotal y para exercitarle debidamente, erhielt faſt zahlloſe Auflagen und mehrere Ueberſetzungen und Auszüge. Zum Beweiſe, wie hoch dieſes Buch ſeinerzeit geſchätzt wurde, berichtet Nic. Antonio, Biſchof Vigil Quignonio von Valladolid habe in einem Erlaſſe an ſeinen Diöceſanclerus verordnet, in jeder Kirche ſolle fortan da, wo die prieſterlichen Gewänder aufbewahrt werden, ein Exemplar desſelben, an Kettchen befeſtigt, für alle Prieſter ſichtbar und zugänglich aufgelegt, und keinem ſollen die heiligen Gewänder gereicht werden, der nicht ſechs Monate nach dem biſchöflichen Erlaſſe das ganze Buch vom Anfang bis zum Ende durchgeleſen habe. Der belgiſche Dominicaner P. Nic. Janſſen Boy überſetzte dasſelbe nach der ſiebenten Originalausgabe in's Lateiniſche unter dem Titel Instructio sacerdotum ex SS. Patribus et ecclesiae Doctoribus concinnata — Opus aureum, Antverp. 1618. 1644; Colon. 1626, 1711, 1712; Aug. Taur. 1865. Vierzehn Conſiderationen ſind aus dieſer Instructio ausgehoben und mit einigen Meditationen Ludwigs de Ponte zu einer kleinen Sammlung frommer Betrachtungen vor und nach der heiligen Meſſe unter dem Titel Thymiama sacerdotale, Aug. Vind. 1618, von Aichinger herausgegeben. Von dem Janſeniſtenführer Arnauld in der Schrift De la fréquente Communion (1642) auf's Heftigſte angegriffen und geſchmäht, wurde Molina von Petavius ebenſo entſchieden vertheidigt und in Schutz genommen (Theol. dogm., De poenitentia III, 6, 1 et 2). Während Arnauld darthun will, keiner dürfe zum heiligen Mahle hinzutreten, den nicht die Gnade mit unwiderſtehlicher Gewalt ziehe, keiner, der nicht durch vollſtändige Buße jeden Gedanken an das Irdiſche abgeſtreift habe, kommt Molina mit den Vätern und hervorragenden Geiſteslehrern zu dem Urtheile: es ſei zur täglichen Communion, zu welcher ſtets die Erlaubniß des Beichtvaters einzuholen ſei, nicht nothwendig, daß einer ein Heiliger oder bereits in der Gnade befeſtigt ſei (persona canonizada ni confirmada en gracia); die nothwendige und hinreichende Vorbereitung ſei das Freiſein von ſchweren Sünden. Dieſe Vorbereitung reiche aus, um das Sacrament nicht unwürdig (inculpablemente) zu empfangen; je beſſer übrigens die Dispoſition, deſto fruchtbringender ſei der Empfang (á la disposicion es mayor o menor el fruto). — Ferner veröffentlichte Molina Exercicios espirituales para personas ocupadas deseosas de su salvacion, Burgos 1613; ebenſo Exercicios espirituales de las excelencias, provecho y necesidad de la oracion mental reducidos á doctrina y meditaciones, sacados de los s. Padres y Doctores de la Iglesia, Burgos 1615 u. ö. Nic. Antonio ſah von ihm auch noch unedirte, ſehr ausführliche Briefe aus dem Jahre 1602 an den Beichtvater des Königs Philipp III., De eximendis ab omni vectigalium genere viris possessionibusque Deo sacris (Nic. Ant. Bibl. hisp. nova I, 145; Jöcher-Roermund IV, 1922; Hurter, Nomencl. I, 424; Rosenthal, Biblioth. Carthus. s. v. Molina).

3. Ludwig de Molina, berühmter Theolog (celeberrimus scholasticus — Genér, Theol. dogm.-scholastica I, 167) und erſter Commentator des hl. Thomas aus dem Jeſuitenorden, wurde im J. 1535 in der ſpaniſchen Stadt Cuenca in Neucaſtilien von vornehmen Eltern geboren und trat mit 18 Jahren — am 10. Auguſt 1553 — zu Alcala in die Geſellſchaft Jeſu. Nach beendetem Noviziat wurde er zum Studium der Philoſophie und Theologie an das berühmte Colleg von Coimbra in Portugal geſendet und erwarb ſich ſo gründliche und umfaſſende Kenntniſſe, daß er ſelbſt bald im Lehramte verwendet wurde, zuerſt als Lehrer der Philoſophie zu Coimbra, ſodann als Profeſſor der Theologie an der blühenden Univerſität zu Evora, an welcher er 20 Jahre hindurch unter großem Zudrange wißbegieriger Jünglinge den hl. Thomas commentirte. Im letzten Jahrzehnte ſeines Lebens zog ſich Molina vom Lehramte in ſeine Heimat zurück und widmete ſich ausſchließlich literariſchen Arbeiten, indem er die Früchte ſeiner vieljährigen Studien ſammelte und veröffentlichte. Noch einmal auf den Lehrſtuhl an die eben zu Madrid gegründete Schule für Moraltheologie gerufen, ſtarb er ſchon nach kaum einem halben Jahre ſeines Aufenthaltes daſelbſt, am 12. October 1600 — an demſelben Tage, an welchem die Cenſoren der Congregatio de auxiliis zu Rom das Ergebniß der zweiten Cenſur ſeiner Concordia dem Papſte unterbreiteten. Molina's Tod wurde allgemein tief betrauert; denn bei allen, die ihn kannten, ſtand er wegen ſeiner Wiſſenſchaft und Tugend in hoher Achtung. Zwei Tugenden heben die Biographen ſeines Ordens an ihm beſonders hervor: ſeine Liebe zur Armut und ſeine tiefe Demuth. Obwohl er nämlich 65 Jahre alt geworden und durch unabläſſiges Studium faſt aufgerieben war, ſo geſtattete er ſich doch niemals eine Ausnahme weder in der gewöhnlichen gemeinſamen Nahrung noch in der Kleidung. In ſeiner Zelle hatte er außer einem Bilde und den nöthigen Büchern nichts Anderes als der geringſte Ordensbruder. Im Gehorſam und in der Unterwürfigkeit gegen die Oberen wurde er von keinem Novizen übertroffen. Als man ihn auf ſeinem Sterbebette fragte, was mit den von ihm verfaßten wiſſenſchaftlichen Werken geſchehen ſolle, antwortete er, als wenn die Sache ihn gar nicht berührte: „Die Geſellſchaft thue damit, was ſie will.“ Und doch iſt es im Hinblicke auf ſeine hinterlaſſenen literariſchen Werke ſchwer zu ſagen, ob Molina größer war als Theolog oder als Juriſt; denn auf beiden Gebieten hat er Vorzügliches geleiſtet. Er liebte es, neue Bahnen zu brechen oder auf den alten neue Pfade zu ſuchen. Hierfür zeugt ſeine erſte, durch 30jährige Studien vorbereitete Publication, welche unter dem Patronat des öſterreichiſchen Prinzen und Bruders Kaiſer Rudolfs II., des Cardinals Albert, Groß-

inquisitors in Portugal, erschien: Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione etc., Olyssipone 1588 (gedruckt, aber erst 1589 ausgegeben; vgl. d. Art. Congregatio de auxiliis III, 897) — ein Commentar zu einigen Artikeln der Prima des hl. Thomas, namentlich zu a. 13 der q. 14, zu a. 16 der q. 19 und zu q. 22 und 23, das erste scholastische Werk der Gesellschaft Jesu, welches, wie kaum je ein anderes theologisches Werk, Ursache so vieler bis heute noch nicht ausgeglichenen Discordien wurde. Noch ehe die Concordia erschienen war, hatte ihr Verfasser sie gegen Angriffe zu vertheidigen, welche deren Ausgabe zu verhindern suchten. Er that es in einem zugleich mit der Concordia veröffentlichten Nachtrage: Appendix ad Concordiam continens responsiones ad tres objectiones, atque satisfactiones ad 17 animadversiones, Olyssipone 1589, p. 44. Als der Kampf gegen die „neue" Lehre der Concordia, insbesonders seitens des Dominicaners Bañez und seines eigenen Ordensgenossen Henriquez (s. die beiden Artt. und den Art. Congr. de auxiliis), immer heftiger wurde, veranstaltete Molina eine zweite, um mehrere Abhandlungen erweiterte Ausgabe (Liberi arbitrii cum gratiae donis etc. concordia, altera sui parte auctior, Antverpiae 1595, zuerst ohne den, dann mit dem Appendix, und wiederum Antverp. 1609 et 1715, zuletzt in Paris bei Lethielleux 1876), in welcher er seine Lehre näher erklärte und gegen die Angriffe und mannigfachen Mißdeutungen seiner Gegner in Schutz nahm. Den Vorwurf des Dominicaners P. Hyac. Serry (Hist. Congr. de auxiliis, Antv. 1709, lib. I, cap. 13, col. 70), Molina habe in dieser zweiten Antwerpener Ausgabe „vieles ausgemerzt, was er in der ersten Lissaboner contra communem theologorum doctrinam behauptet", suchte der Jesuit P. Liv. de Meyer durch eine genaue Vergleichung beider Ausgaben als ungerechtfertigt zu erweisen (Hist. Controv. de auxil., Antverp. 1705, lib. II, cap. 5, p. 100 sqq.; Serry's Replik l. c. l. V, s. 3, cap. 2). Inzwischen hatte Molina einen bereits in den Jahren 1570—1573 während seiner Lehrthätigkeit zu Evora ausgearbeiteten (vgl. das Vorwort des Verf.) Commentar zum ganzen ersten Theile der Summa des englischen Lehrers veröffentlicht und in demselben fast sämmtliche Disputationen der Concordia an den betreffenden Stellen sowie in einem Anhang beigefügt: Commentaria in primam partem D. Thomae, in duos tomos divisa, quorum alter 26 quaestionum priorum expositionem continet, alter una cum reliquarum quaestionum explicatione tractatum de opere sex dierum complectitur, Conchae 1592. Auch dieser Commentar sammt der Concordia erschien rasch nach einander in verschiedenen Ländern neu aufgelegt. Im Vorworte hatte Molina u. A. bereits die Veröffentlichung eines neuen größern Werkes verheißen, welches in sechs Tractaten die gesammte Lehre de justitia et jure umfassen sollte; hievon sind nur fünf Abhandlungen, freilich sehr umfangreiche, seit 1593 zu Cuenca erschienen. Erst sieben Jahre später haben die Väter des Jesuitencollegs zu Madrid aus seinen gesammelten Manuscripten den zweiten Theil des dritten Bandes nebst den weiteren Bänden veröffentlicht. Eine Gesammtausgabe aller Tractate (De justitia et jure opera omnia) erschien zuerst 1614 zu Venedig in 7 Foliobänden, zuletzt mit Bildniß, Bio- und Bibliographie Molina's zu Köln 1733 (5 tom. in 2 fol.). Molina's Werk ist für die Moral- und Rechtswissenschaft von hervorragender Bedeutung und steht bei Theologen und Juristen in hoher Achtung; denn es enthält nicht bloß eine eingehende Theorie des Rechts überhaupt, sondern auch die Lehre über das Rechtsverhältniß von Kirche und Staat, des Papstes zu den Fürsten u. s. w.; auch für die Volkswirthschaft ist das Werk von Werth wegen seiner Theorie über das Wechselrecht u. dgl. und wegen der ausführlichen Schilderung der damaligen wirthschaftlichen Zustände (vgl. Endemann, Studien in der romanisch-canonistischen Wirthschafts- und Rechtslehre I, 49. 170, Berlin 1876, bei Schulte, Gesch. der Quellen und Literatur des canon. Rechts III, 1, 731, Stuttg. 1880). Gleichwohl glaubte die berüchtigte, von dem Benedictiner Clemencet u. A. redigirte und von dem Pariser Parlamente 1762 veröffentlichte Anklageschrift Extraits des assertions pernicieuses et dangereuses en tout genre que les soi-disants Jésuites ont dans tous les temps soutenues, welche trotz der sofort von den französischen Jesuiten in drei Quartbänden gegebenen Réponse (1763, ohne Druckort) das Todesurtheil der Gesellschaft Jesu werden sollte, auch in dem Werke Molina's mehrere Sätze einer laxen Moral, wie betreffs der compensatio occulta u. s. w., zu finden (Döllinger, Moralstreitigkeiten I, 337 f.). — Jöcher (Allgem. Gelehrtenlexikon III, 590) führt von dem Jesuiten L. Molina noch an: De Hispanorum primogeniorum (= Majorate) origine et natura libri 4, Compluti 1573, 2 tom. fol.; Colon. 1588 und Lugdun. 1613 u. 1657 mit Zusätzen von B. G. de la Mothe; allein hier liegt offenbar eine Verwechslung vor mit dem gleichnamigen und gleichzeitigen spanischen Juristen Ludwig de Molina, von Ursaon in Andalusien gebürtig (Ribadeneira-Alegambe, Bibliotheca scriptt. S. J., Antverp. 1643, 314; L. Molinae vitae morumque brevis adumbratio atque operum catalogus, in der Kölner Gesammtausgabe seiner Tractate De justitia et jure; Backer, Bibl. des écrivains de la Comp. de Jésus II, Liége 1854, 421—423; Hurter, Nomencl. I, 109 sq.).

Molina hat in seiner Erklärung zur Summa des hl. Thomas sich die Aufgabe gestellt, insbesondere das alte theologische Problem über die Vereinbarung von menschlicher Freiheit und göttlicher Gnade im Heilswerke einer neuen gründ-

lichen Untersuchung zu unterziehen, und hat das Ergebniß derselben in dem Separatwerke Concordia etc. zusammengestellt (Conc. Ad lect.). Man kann demnach dieses vielumstrittene Buch bezeichnen als den planmäßig durchgeführten Versuch einer Apologie der Glaubenslehre, insbesondere des Tridentinums Sess. VI, cap. 5, c. 4, über die menschliche Freiheit unter dem Einflusse der Gnade, des göttlichen Vorherwissens und der göttlichen Vorherbestimmung. Obwohl Molina selbst seine dießbezügliche Lehre inhaltlich aus den Vätern und Theologen der Vorzeit geschöpft haben will, und obwohl der Gesammtorden der Gesellschaft Jesu dieselbe der Substanz nach zu der seinigen machte, so wurde sie doch geschichtlich nur mit seinem Namen verbunden und als „Molinismus" bezeichnet. Wie sein Widerpart, der „Thomismus", so hat auch der „Molinismus" im Verlaufe der Controverse eine genauere Entwicklung und einzelne Wandlungen erfahren. Wir betrachten Molina's Lehrsystem zuerst in seiner ursprünglichen Gestalt, sodann in seiner geschichtlichen Entwicklung.

I. Der Molinismus Molina's. Den reformatorischen Irrthümern gegenüber suchte die Concordia die Willensfreiheit des Menschen möglichst wirksam zur Geltung zu bringen. Faßt man, so erklärt Molina, „Freiheit" im Gegensatze zur Nothwendigkeit, so ist freithätig dasjenige Wesen, welches, alle Bedingungen zum Handeln vorausgesetzt, handeln und nicht handeln, oder so das Eine thun kann, daß es auch dessen Gegentheil thun könnte. Das Vermögen, mit welchem der Handelnde in solcher Weise thätig sein kann, wird frei genannt; insofern aber die Freiheit, welche formell im Willen ruht, ein Urtheil des Verstandes voraussetzt, heißt sie liberum arbitrium. Gegensatz von dem frei wirkenden Princip (agens liberum) ist das natürlich thätige Wesen (agens naturale), in dessen Macht es nicht liegt, thätig zu sein oder nicht, sondern das unter den gegebenen Bedingungen stets nothwendig wirkt und dann in der Weise Eines thut, daß es nicht auch dessen Gegentheil thun kann (Concordia etc. in q. 14, a. 13, d. 2, ed. nov. Par. 10 sqq.). Nun kann der Mensch und seine Freiheit in einem vierfachen Zustande betrachtet werden: 1. im Stande der reinen Natur, d. i. nur mit seinen natürlichen Vermögen ausgerüstet, ohne Sünde, aber auch ohne Gnade oder andere übernatürliche Hilfe — ein Zustand, der zwar möglich, aber niemals wirklich war noch je sein wird; 2. im Stande der Unschuld, mit allen übernatürlichen Gnaden sammt den Gaben der justitia originalis — der wirkliche Zustand des ersten Menschen vor der Sünde; 3. im Stande der Sünde vor Wiedererlangung der Heiligungsgnade — der Zustand der gefallenen Natur; 4. im Stande der wiedererlangten Heiligungsgnade — der Zustand der Rechtfertigung. In jedem dieser Zustände ist der Mensch frei, also frei nicht bloß in Bezug auf seine natürlichen Thätigkeiten, sittlich gute und böse oder indifferente, sondern auch frei in Bezug auf alle übernatürlichen Handlungen, d. i. solche, welche nur mit göttlicher Hilfe oder Gnade vollbracht werden können, weil sie ein übernatürliches Ziel verfolgen. Und zwar ist der Mensch in Bezug auf diese Handlungen so frei, daß es in seiner Macht steht, mit der Gnade zu wirken oder nicht, oder einen gegentheiligen Act zu vollziehen. Daher hangen alle übernatürlichen Acte, sei es vor oder nach der Rechtfertigung (actus supernat. dispositivi vel meritorii), in ihrem Sein sowohl von der göttlichen Gnade als vom freien Willen ab (Conc. disp. 3, edit. cit. p. 19).

Wie faßt nun aber Molina den Begriff des Uebernatürlichen und des übernatürlichen Actes, und welchen Antheil hat nach ihm daran die göttliche Gnade und welchen der menschliche Wille? Das Uebernatürliche im strengen und eigentlichen Sinne, lehrt Molina, übersteigt jede geschöpfliche Natur und Kraft. Unsere Handlungen sind deßhalb übernatürlich und wesentlich verschieden von den natürlichen, weil sie in besonderer Weise Gott zur Wirkursache haben (l. c. in q. 14, a. 13, d. 33, p. 191). Während der Wille zur freien natürlichen Handlung nur des allgemeinen göttlichen Concurses (concursus generalis) bedarf, beruht der freie übernatürliche Act auf dem Zusammenwirken dreier Factoren, welche als Theilursachen zu einer einzigen Ursache (tres partes unius integrae causae) sich verbinden und als solche den Act bewirken, und zwar so, daß derselbe ganz von jeder dieser Ursachen, aber von keiner als von der ganzen Ursache ist (in q. 14, a. 13, d. 37 Conc., ed. cit. p. 209). Die erste und vorzüglichste Ursache ist Gott, welcher durch seinen Gnadeneinfluß wirkt; die zweite, minder vorzügliche Ursache ist der freie Wille des Menschen, der, getragen von der dritten Ursache, dem allgemeinen concursus, unter dem Einflusse der zuvorkommenden und unterstützenden Gnade übernatürlich frei handelt (in q. 23, a. 4 et 5, d. 1, m. 10, p. 502; vgl. in q. 14, a. 13, d. 28, p. 171; ib. d. 37, p. 209 sq.). Daß der Act ein freier ist, hat er von dem Einflusse des menschlichen Willens; daß er übernatürlich ist, hat er von dem Einflusse der göttlichen Gnade (Conc. ed. cit. p. 209 sq. 215. 463. 471 et passim). Daraus folgt aber nicht, daß in dem Acte selbst ein reeller Unterschied zwischen Natürlichem und Uebernatürlichem bestehe, sondern der ganze Act ist übernatürlich, mag derselbe nun in seiner Vollendung als Terminus oder im Werden, gewissermaßen im Ausgehen aus dem Vermögen, als Einfluß des Willens betrachtet werden (in q. 14, a. 13, d. 12. Conc. ed. cit. p. 58 sq.; ib. d. 38, p. 215; d. 40, p. 229 sq.; in q. 23, a. 4 et 5, d. 1, m. 6, p. 461 et al.). Molina erklärt an diesen und anderen Stellen wiederholt, daß, so oft er vom Einfluß des Willens rede, er hierbei die Gnade voraussetze, welche den Willen zu einem solchen Influxe anrege und befähige und ihm das übernatürliche Gepräge verleihe. Er nimmt nämlich einen doppelten Einfluß der Gnade auf die Vollziehung

des Actes an: einen mittelbaren, welcher direct auf das Vermögen geht, dieses innerlich zum Acte befähigend und anregend; und einen unmittelbaren, welcher zugleich mit dem Willen auf den Act selbst einfließt. Der von der Gnade erhobene, gestärkte, bewegte, aber unter diesem Einflusse frei bleibende Wille wirkt das übernatürliche Werk (in q. 14, a. 13, d. 40, l. c. p. 126; vgl. in q. 23, a. 4 et 5, d. 1, m. 7, p. 472). Wenn also Molina so oft wiederholt, „der übernatürliche Act werde frei genannt, insofern er vom Willen innata sua libertate vollzogen", und „er sei übernatürlich, weil er von Gott gewirkt worden", so will er mit jener Ausdrucksweise nicht läugnen, daß die menschliche Freiheit und deren Bethätigung im übernatürlichen Acte auch Gott zur Ursache habe, und mit letzterer nicht behaupten, daß die Gnade bloß auf den Act, nicht auch auf das Vermögen wirke; findet er ja doch den Unterschied des allgemeinen göttlichen Concurses und der zuvorkommenden Gnade gerade darin, daß jener unmittelbar nur auf den Act, diese aber zuerst auf die Seelenvermögen wirkt, jener daher dem Einfluß des Willens auf den Act in keiner Weise, weder zeitlich noch logisch vorangeht, wohl aber diese (l. c. d. 41, p. 239; vgl. über den Begriff des „concursus generalis" Conc., ed. cit. in q. 14, a. 13, d. 26 et ib. d. 32 etc.).

Sonach behauptet auch Molina, wie alle katholischen Theologen, daß die Seele und ihre Vermögen in ihrem innersten Sein durch die zuvorkommende Gnade über sich selbst erhoben, angeregt und bewegt wird, um etwas hervorzubringen, was sie aus eigener Kraft niemals wirken kann (evehendo naturam ad effectum, quem sola von potest producere; vgl. in q. 14, a. 13, d. 45, p. 254 sqq.). Die Wege scheiden sich erst bei der Frage, wie der übernatürlich befähigte und angeregte Wille aus dem Vermögen (actus primus) in den wirklichen Act (actus secundus) übergehe, oder wie der als Potenz noch unbestimmte Wille ein actuell bestimmter werde. Die „Thomisten" antworten: „durch Gott", welcher durch eine neue, der freien Selbstbewegung des Willens der Natur nach vorangehende Bewegung (praemotio = praedeterminatio = gratia ex se efficax) den übernatürlichen Act nicht bloß ermöglicht, sondern (als causa principalis) auch unfehlbar zwar, aber dennoch frei bewirkt; Molina aber behauptet: „durch den freien Willen", welcher, weit entfernt, von einer neuen andern göttlichen Bewegung bestimmt zu werden, vielmehr selbst die Gnade bestimmt, indem er mit ihr als Comprincip wirkend den Heilsact hervorbringt und so die gratia praeveniens und excitans in actu primo zur gratia cooperans und efficax in actu secundo macht (in q. 14, a. 13, d. 40, p. 232. 238; in q. 23, a. 4 et 5, d. 1, m. 6, p. 458 sq.), nicht als ob der Wille der Gnade irgend eine Kraft verliehe, sondern insofern der Erfolg und das Ziel der Gnadenwirksamkeit, die Heilsthat, von der Mitwirkung des freien Willens bedingt ist (l. c. p. 462 und Append. resp. ad obj. 3, p. 595). Der durch die zuvorkommende Gnade übernatürlich zum Handeln befähigte Wille bedarf keiner weitern Hilfe anderer Art mehr, um in den Act überzugehen (in q. 14, a. 13, d. 37, p. 209; d. 39, p. 223); es genügt, daß die bisherige Gnadenhilfe fortdauere, damit Gnade und freier Wille zusammen (concursu simultaneo) als partielle Ursachen den übernatürlichen Act hervorbringen (ib. d. 40, p. 239 sq.). So wirken zwei, welche an einem Seile ein Schiff ziehen, zu Einer Wirkung, zur Fortbewegung des Schiffes, zusammen, und es gehört die ganze Wirkung jedwedem an, aber dem Einen wie dem Andern nur als Theilursache — mit dem Unterschiede jedoch, daß bei dem Heilsacte Gott die vorangehende (gratia praeveniens = influxus praevius) und vorzüglichere Ursache ist, weil durch sie erst der Wille zum übernatürlichen Handeln angeregt und befähigt wird (in q. 14, a. 13, d. 13, p. 59; d. 26, p. 158; in q. 23, a. 4 et 5, d. 1, m. 6, p. 461).

Nach Molina liegt also in der Gnade selbst kein bestimmendes Moment, welches die Zustimmung des Willens hervorruft. Zuvorkommende und mitwirkende oder unterstützende, hinreichende und wirksame Gnade sind an sich selbst, objectiv real, nicht unterschieden: numerisch eine und dieselbe Gnade ist zuvorkommend, insofern sie den Willen zum Handeln tüchtig macht und anregt; mitwirkend, insofern sie zugleich mit dem Willen durch einen nachfolgenden begleitenden und helfenden Einfluß den Act bewirkt (in q. 14, a. 13, d. 39, p. 223; ib. d. 40, p. 227; d. 42, p. 242 et passim), und wirksam, wofern der freie Wille ihr zustimmt, oder bloß hinreichend, wofern er nicht zustimmt (in q. 14, a. 13, d. 40, p. 230 sq.; in q. 23, a. 4 et 5, d. 1, m. 6, p. 458 sq.; Append. resp. ad obj. 3, p. 593 sq.). Zwar ist auch die hinreichende Gnade (gratia sufficiens) eine innerlich wirksame, insofern sie physisch und moralisch auf Erkenntniß und Willen einwirkt (actio vitalis, p. 256 sq.), ihre Kraft erhöht und zum Guten anregt; aber sie ist nicht von gutem Entschlusse (actio libera) begleitet, sie bleibt ohne Erfolg wegen Nichtzustimmung des Willens. Ist diese vorhanden, dann wird die Gnade wirksam im engern Sinne. Daher die spätere molinistische Formel: Eine und dieselbe Gnade ist efficax ex oder in se — ab intrinseco in actu primo, sofern sie dem Willen das volle Vermögen zum übernatürlichen Handeln verleiht, und efficax, nicht ex se, sondern ab extrinseco sc. ex consensu sive cooperatione voluntatis, sofern der freie Entschluß hinzutritt. Die Differenzirung kommt also nicht von Innen, aus dem Wesen der Gnade, nicht von Gott, sondern von Außen, durch die Zustimmung des Menschen. Hierdurch ist allerdings die menschliche Freiheit völlig gewahrt: die Gnade lockt den Willen an, aber sie bestimmt ihn nicht; sie determinirt nicht den Act, sondern nur die Spe-

cies des Actes — seine Uebernatürlichkeit (in q. 23, a. 4 et 5, d. 1, m. 7, p. 472; m. 10, p. 503). Daß bei ganz gleichen zuvorkommenden oder sogar mit geringeren Gnaden der Eine sich bekehrt, der Andere nicht, hängt lediglich von ihrem Willen ab (in q. 23, a. 4 et 5, d. 1, m. 10, p. 505; ib. d. 4, p. 565; vgl. in q. 14, a. 13, d. 12, p. 51 sq.; d. 40, p. 237). Die Ansicht, daß die Gnade ihren Erfolg einzig aus sich habe, daß sie eine von unserer Freiheit unabhängige Determinirung unseres Willens sei, ohne welche der Act nicht geschehen und mit welcher der Act nicht unterbleiben könne, hebt — so erklärt Molina wiederholt — die menschliche Freiheit auf und widerspricht der klaren Lehre des Tridentinums (in q. 14, a. 13, d. 40, p. 233; in q. 23, a. 4 et 5, d. 1, m. 6, p. 459 et al.). Dagegen bemerken die Vertheidiger jener Ansicht, daß durch die molinistische Hervorhebung der menschlichen Freiheit die unfehlbare Wirksamkeit der Gnade und die absolute Herrschaft Gottes über das Geschöpf, wie die heilige Schrift und der hl. Augustin sie lehrt, nicht zu ihrem Rechte kommen. Denn wenn der Mensch durch seinen freien Willen die bloß hinreichende Gnade zu einer wirksamen mache und durch seine Zustimmung die Entscheidung für das Gute gebe, dann könne er sich mit Recht des guten Wirkens und des Vollbringens rühmen, entgegen den Worten des Apostels: „Wer unterscheidet dich? Was hast du, das du nicht empfangen hättest?“ u. s. w. (1 Cor. 4, 7). „Denn Gott ist es, der in euch sowohl das Wollen als das Vollbringen wirkt nach seinem Wohlgefallen“ (Phil. 2, 13; vgl. Eph. 2, 10). In Beantwortung dieser und ähnlicher Einwendungen gab Molina nähere Erklärungen zu seiner Lehre: sie führen in den Mittelpunkt seines Systems, zur Lehre von der scientia media.

Sämmtliche Theologen lehren auf Grund der göttlichen Offenbarung, daß Gott vermöge seiner Allwissenheit das Mitwirken oder Nichtwirken des Menschen mit der Gnade ewig vorausgesehen und das eine wie das andere Verhalten in seinem ewigen Weltplane entsprechend geordnet hat. Wie erklärt es sich aber, daß Gott, welcher die wirksame (mitwirkende) Gnade verleiht, unfehlbar ihren Zusammenhang mit dem guten Werke erkennt, noch bevor er den Act selbst sieht? Hier beginnt die Controverse. Die Thomisten antworten: Gott erkennt Alles in sich selbst, in seiner Wesenheit, auch alle (unbedingt oder bedingt) freien Acte seiner Geschöpfe, und zwar diese, insofern sein Wesen zugleich auch Wille und als solcher deren erste Ursache ist; mit anderen Worten: Gott erkennt die freien Handlungen seiner Geschöpfe in seinen ewigen Vorausbestimmungen oder Willensbeschlüssen, zu deren Vollziehung in der Zeit eben die physischen Prädeterminationen oder aus sich wirksamen Gnaden als unfehlbare Mittel dienen. Die freie Selbstbestimmung des geschaffenen Willens hängt in letzter Instanz ab von einem freien (positiven oder zulassenden) Decrete des göttlichen Willens, das in seiner Ausführung unfehlbar wirksam ist. Der freie Wille des Geschöpfes wird mit unfehlbarer Sicherheit, jedoch nicht nothwendig, sondern vollkommen frei die Acte ausführen, welche Gott von ihm ausgeführt und zwar frei ausgeführt haben will. Nun erkennt Gott in sich selbst, daß er diese oder jene freien Acte der freien Geschöpfe will; also erkennt er in sich selbst, in seinem Willen die freien Acte der Geschöpfe. Molina aber, der die physischen (natürlichen und übernatürlichen) Prämotionen verwirft, läugnet auch die ewigen Prädeterminationen und läugnet daher auch, daß Gott die freien geschöpflichen Acte in den Beschlüssen, so zu prädeterminiren oder nicht zu prädeterminiren, voraussehe, sowie daß die Prädestination durch solche Beschlüsse geschehe (in q. 14, a. 13, d. 50, p. 297 sqq.; d. 53, p. 334 sq.; und in q. 23, a. 4 et 5, d. 1, m. 6 et 7, p. 455 ad 477). Er hat sich selbst folgende Theorie zurechtgelegt: Gott erkennt alle bloß möglichen Dinge, lediglich insofern sie möglich sind (scientia simplicis intelligentiae sive naturalis), und sieht alles Wirkliche nach allen seinen Beziehungen, also auch alle wirklich zukünftigen freien Handlungen voraus (scientia visionis sive libera). Er erkennt aber auch vor jedem Decrete seines Willens durch eine Supercomprehension des geschöpflichen Willens die bedingt zukünftigen freien Handlungen, das nämlich, was jegliches freie Geschöpf unter ganz bestimmten Umständen thun oder nicht thun würde, wenn diese je sich verwirklichen würden. Diese Erkenntniß nennt Molina scientia media, zunächst wegen ihres Gegenstandes, denn dieser seien nicht rein mögliche, aber auch nicht wirkliche Dinge, sondern solche, welche unter Voraussetzung gewisser Bedingungen in Existenz treten würden; ihr Gegenstand participire daher an dem Gegenstande der beiden anderen Erkenntnisse, ohne mit ihnen identisch zu sein. Deßhalb heiße sie als die Erkenntniß des Bedingt-Zukünftigen mit Recht scientia media (in q. 14, a. 13, d. 52, p. 317; vgl. ib. d. 53, m. 1, p. 337). Sie kann aber auch so genannt werden wegen ihres Zweckes, weil sie nämlich nach Molina eine vermittelnde Erkenntniß, die einzige Brücke ist, mittels welcher Gott von der Erkenntniß des rein Möglichen zur Erkenntniß der wirklichen freien Handlungen gelangt. Nehmen wir Gott diese Erkenntniß, dann weiß er nicht mehr sicher, was dieses oder jenes freie Geschöpf unter bestimmten Umständen oder Verhältnissen und Gnadenerweisungen thun oder lassen werde (in q. 14, a. 13, d. 50 et 53, m. 1 et 2). Die scientia media (ohne prädeterminirende Decrete) bildet sonach den Angelpunkt des molinistischen Systems: den Rettungsanker für die menschliche Freiheit einer- und für das unfehlbare göttliche Vorherwissen des Frei-Zukünftigen andererseits. Mit ihr steht oder fällt der Molinismus; sie blieb daher auch trotz aller äußeren Anfechtungen und inneren Differenzen das stets festgehaltene Panier der Gnadenlehre der Gesellschaft Jesu.

innern Kraft, sondern von Außen, von der scientia media, d. h. von der göttlichen Voraussicht der bedingt-zukünftigen Freiheitsbethätigung komme; in anderen secundären und außerwesentlichen Punkten gestattete sie ihren Theologen volle Meinungsfreiheit. Einer dieser Divergenzpunkte betrifft die Ordnung der ewigen Decrete Gottes bezüglich der Auserwählung. Während nämlich alle Theologen der Gesellschaft einig waren bezüglich der entwickelten Gnadenwirksamkeit (vgl. Ripalda, De ente supernaturali d. 113, s. 5, n. 24—27), theilten sie sich in ihren Ansichten hinsichtlich der Prädestination zur Glorie und der Prädefinition der guten Werke. Die Einen, mit Lessius an der Spitze (De praedest. et reprob. s. 2 sqq.), dem Vasquez, Valentia u. A. folgen, vertheidigen eine praedestinatio ad gloriam post praevisa merita; Bellarmin (De grat. et lib. arb. II, 15), Suarez (De div. praedest. et reprob. l. I, cap. 8, ed. Vivès I, 260 sqq.), Ruiz, Ramirez u. A. lehren eine praed. ante praevisa merita, lassen aber dieser die scientia media vorausgehen. Während dem „thomistischen" Systeme die Läugnung der praed. post praevisa merita eigenthümlich ist, wird das molinistische von dieser Frage nicht berührt: es verträgt sich mit beiden Ansichten. Für Lessius ist in Bezug auf Gnade und Belohnung die wirkliche, für Suarez die intentionelle Ordnung maßgebend — und Beide sind entschiedene Vertheidiger Molina's.

An diese erste Meinungsverschiedenheit bezüglich der Prädestination schließt sich eine zweite über die Prädefinition der guten Werke. Mit Prädefinition im Unterschiede von Prädestination, welche unmittelbar oder mittelbar auf die ewige Glorie abzielt, bezeichnen die Theologen „den Willensbeschluß, mit welchem Gott vor Voraussicht der wirklichen Selbstentscheidung des freien Geschöpfes von Ewigkeit positiv, absolut und wirksam beschließt, daß es in der Zeit einen bestimmten guten Act vollziehe". Der Begriff der Prädefinition schließt mithin zwei Momente in sich: den Willen, daß ein bestimmter Act geschehe, und die Verleihung der Gnade, mit der er sicher geschehen wird. Hiernach unterscheiden die Theologen eine zweifache Prädefinition: eine virtuelle, durch welche direct und unmittelbar die Verleihung der Gnade und die Vollbringung des Actes nur mittelbar gewollt wird; und eine formelle, welche direct und unmittelbar auf den Act selbst geht. Während nun Molina (Conc. App. resp. ad obj. 2, p. 583. 587) und mit ihm Gregor von Valentia (I, d. 1, q. 22, p. 3; q. 23, p. 4), Vasquez (I, d. 89, cap. 10; d. 99, cap. 3 et 7) u. A. eine bloß virtuelle Prädefinition annehmen, vertheidigen Suarez (Opusc. De concursu et effic. auxilio Dei l. IX, cap. 17, ed. Vivès XI, 249 sqq.) und ihm folgend Tanner (Theol. schol. I, d. 2), Silv. Maurus, Viva u. A. eine formelle (vgl. Franzelin, De Deo thes. 43, ed. 2, p. 449 sq.).

Eine bedeutsamere Differenz mit der Lehre Molina's hat man insbesondere seit dem vorigen Jah

Vor jedem freien Willensbeschlusse erkennt Gott von Ewigkeit her „aus der Höhe seiner natürlichen, Alles überragenden und jeden freien Willen vollkommen durchdringenden Erkenntniß", was jegliches freie Wesen in jeder möglichen Ordnung unter diesen oder jenen Umständen oder Gnadenspenden vermöge der ihm angebornen Freiheit thun würde, wenn er es in diese Ordnung u. s. w. setzen würde (ib. d. 49, p. 290; d. 50. 51. 52). Auf Grund dieser unfehlbaren Erkenntniß des Bedingt-Zukünftigen (scientia media) faßt dann Gott den Schöpfungsentschluß, d. h. den Entschluß, von den vielen möglichen Welt- und Gnadenordnungen gerade diese bestimmte in's Dasein zu setzen, in welcher gemäß seiner untrüglichen Voraussicht diese freien Wesen, Engel und Menschen, mit seiner Gnade wirkend ihr Heil erlangen, jene sie abweisend zu Grunde gehen (in q. 23, a. 4 et 5, insbesondere d. 1, m. 8, p. 483 et 488: eine großartige Aufrollung des göttlichen Weltplans nach den Principien Molina's). Hierdurch geht dann die scientia media über in die scientia visionis, d. h. in die Erkenntniß der Welt als wirklichen. Die Unfehlbarkeit der Gnadenwirkung ruht hiernach nicht, wie nach den Thomisten, auf der göttlichen Allmacht und Causalität, sondern auf dem unfehlbaren Vorherwissen unserer Zustimmung und dem freien Wollen Gottes, welcher mittels der scientia media den Erfolg der Gnade bei diesen und jenen unfehlbar vorhergesehen und sodann aus freiem Wohlgefallen für diese und jene solche Gnaden bestimmt hat, welche bei ihnen den vorhergesehenen Erfolg haben, d. h. wirksam sind.

Die scientia media bot Molina auch das Mittel, um die Unabänderlichkeit der Prädestination und Reprobation mit der menschlichen Freiheit und dem göttlichen Vorherwissen zu vereinbaren. Die Prädestination zur Gnade und Glorie geschieht vor aller Voraussicht der Verdienste, indem Gott aus wärmster und freiester Barmherzigkeit beschließt, gewissen freien Wesen solche Gnaden zu spenden, mit denen sie, wie er kraft der scientia media vorausgesehen, mitwirken und so selig werden, während er Anderen nicht solche wirksame, sondern bloß hinreichende Gnaden verleiht (in q. 23, a. 4 et 5, d. 1, m. 4, p. 450; m. 6, p. 465. 467; ib. m. ult. p. 549; d. 3, p. 560; vgl. in q. 14, a. 13, d. 12). Die vorhergesehene bedingt-zukünftige Mitwirkung des freien Geschöpfes ist nur Voraussetzung und Mittel für die Prädestination, nicht aber deren Ursache. Die Anwendung, welche die Semipelagianer von der scientia media machten, daß die vorhergesehene bedingt-künftige Mitwirkung des Menschen die Verdienstursache sei, derentwegen Gott zum ewigen Leben prädestinirt, verwirft Molina auf das Entschiedenste (in q. 23, a. 4 et 5, d. 1, m. 5, p. 453 sqq.). Die Prädestination hat gar keine Ursache auf Seite des Prädestinirten, sondern ihren alleinigen Grund in dem göttlichen Erkennen und Wollen (ib. m. 11, p. 508 sqq.). Denn was ist die Prädestination? Molina definirt: Ratio ordinis ac mediorum, quibus Deus per scientiam naturalem (= simplicis intelligentiae) et mediam inter liberam (= visionis) et mere naturalem praevidit creaturam aliquam mente praeditam perventuram in vitam aeternam, cum proposito determinationeve divinae voluntatis ex parte sua id executioni mandandi, est praedestinatio talis creaturae (ib. p. 505). Dieser Beschluß ist der Erweis einer besondern Vorliebe für die Prädestinirten, selbst dann, wenn ein Reprobirter mehrere und größere Gnaden empfangen hätte als ein Prädestinirter, wie z. B. ohne Zweifel der gefallene Lucifer an sich größere Gnaden empfing als der geringste treu gebliebene Engel, und der Verräther Judas mehr als der reuige Schächer (ib. d. 3, p. 558 sqq.). Die Reprobation umfaßt einen dreifachen Willensact Gottes, deren jeder einen besondern Erkenntnißact zur Voraussetzung hat: 1. den Beschluß, die Sünde seitens der Nichtprädestinirten zuzulassen, d. h. nicht zu verhindern; 2. sie in der Verhärtung bis an das Lebensende zu belassen oder ihnen wirksame Gnade der Bekehrung nicht zu ertheilen; 3. endlich sie positiv zu verwerfen oder der ewigen Verdammung anheimzugeben. Die beiden ersten Decrete ruhen auf der Voraussicht des bedingt-zukünftigen Mangels der freien Zustimmung zur Gnade seitens der Reprobirten (scientia media); das dritte — die eigentliche Reprobation — auf der Voraussicht der wirklich-zukünftigen Sündenschuld als der causa demeritoria und ist demnach eine reprobatio propter praevisa demerita. Somit bietet die Vereinbarung der menschlichen Freiheit mit der ewigen Reprobation keine größere Schwierigkeit als die Verbindung derselben Freiheit mit dem ewigen Vorherwissen Gottes (in q. 23, a. 4 et 5, d. 4, p. 561 sqq.).

Dieß sind die Grundzüge des viel angefochtenen Systems der Harmonie zwischen Gnade und Freiheit, wie sie Molina in seiner Concordia gezeichnet hat. Zwar ist der Kern desselben, die scientia media, weder an sich noch auch in ihrer Anwendung auf das fragliche Problem etwas Neues. Molina hatte die Grundlagen seiner Theorie bereits etwa 30 Jahre vorher aus den Schulvorträgen und Privatunterredungen seines großen Lehrers Fonseca empfangen (Fonseca, Comm. in Metaph. Arist. l. VI, cap. 2, q. 4, sect. 8 init., ed. Colon. 1615, III, 119 sq.; vgl. hierzu die Andeutungen Molina's selbst Conc., in q. 14, a. 13, d. 53, m. 2, p. 353 sq.), während hinwiederum dieser zu der von ihm zuerst formell fixirten Ausscheidung einer dritten Art göttlicher Erkenntniß vermuthlich durch die 1556 in Paris erschienene Schrift De praedestinatione des italienischen Theologen Camerarius angeregt wurde (vgl. Stimmen aus Maria-Laach XVIII, 239 f.). Molina aber gab dieser epochemachenden Unterscheidung den nunmehr traditionell gewordenen Namen scientia media (Fonseca hatte sie scientia mixta genannt)

und baute auf sie ein förmliches System der Harmonie von Freiheit und Gnade, Providenz und Prädestination, das er wissenschaftlich allseitig zu begründen und gegen alle Einwürfe zu vertheidigen suchte, wie dieß auf solchem Fundamente und in dieser Ausführlichkeit noch kein Theologe vor ihm unternommen hatte. In diesem Sinne konnte er daher auch in Wahrheit einer gewissen Originalität sich rühmen: haec nostra ratio conciliandi libertatem arbitrii cum divina praedestinatione a nemine, quem viderim, hucusque tradita (in q. 23, a. 4 et 5, d. 1, m. ult. in fin., p. 550; vgl. in q. 14, a. 13, d. 53, m. 2, p. 354). Die Häresien bezüglich der Gnade wären, wie er meinte, wohl niemals entstanden oder bald wieder erloschen, und Streitigkeiten unter den katholischen Theologen mit Leichtigkeit beigelegt worden, wenn die von ihm entwickelten Grundsätze immer mit dieser Deutlichkeit und Ausführlichkeit wären ausgesprochen worden (ib. p. 548). Wie sehr Molina hierin sich täuschte, bewies schon seine und noch mehr die nächstfolgende Zeit; denn der Bajanismus wurde durch die molinistische Theorie des Lessius nicht sofort erstickt und das Entstehen des Jansenismus nicht verhindert; die Streitigkeiten unter den katholischen Theologen aber begannen von da ab erst recht. Daran war jedoch nicht bloß Molina's Lehre, sondern zum Theile wenigstens auch seine Ausdrucks- und Schreibweise schuld. Als erstem Jesuitentheologen, der ausführlich über eines der schwierigsten theologischen Probleme schrieb (res una e difficillimis in toto theologiae campo — Conc. Ad lect.), gelang es ihm nicht immer, den richtigen, scharfen und klaren Ausdruck zu finden, welcher ihn vor Mißverständnissen bewahrt hätte. Auf die Darstellung verwendete er wenig Sorgfalt; sein Stil ist breit mit unzähligen Wiederholungen, die Sätze lang und vielverschlungen. Sein Ordensgenosse P. Schneemann hat Recht, wenn er bemerkt: „Es kostet wirklich große Mühe, sich bei Lesung des Werkes (der Concordia nämlich) bis zum Ende hindurchzuwinden" (Weitere Entwicklung der thomistisch-molinistischen Controverse S. 29). Molina selbst hat diese Mängel gefühlt und sie wiederholt mit dem Bestreben, in einer so schwierigen und heiklen Materie sich möglichst deutlich zu erklären, entschuldigt (in q. 23, a. 4 et 5, d. 1, m. ult. in fine, p. 550 u. a. O.).

II. Der Molinismus in seiner geschichtlichen Entwicklung. Die Gesellschaft Jesu sah in der Formulirung Molina's die Grundgedanken ihrer Gnadenlehre wiedergegeben, verkannte aber vom Anfange an nicht, daß dieselbe in einzelnen Punkten einer genauern Fassung, weitern Entwicklung und Vervollkommnung fähig und bedürftig sei. Sie trat daher niemals für die gesammte Concordia Molina's ein, hielt aber stets fest an dem, was sie in derselben als den ursprünglichen, traditionellen Kern ihrer Gnadenlehre betrachtete, nämlich: daß die Unfehlbarkeit der wirksamen Gnade nicht aus ihrer eigenen Natur und innern Kraft, sondern von Außen, von der scientia media, d. h. von der göttlichen Voraussicht der bedingt-zukünftigen Freiheitsbethätigung komme; in anderen secundären und außerwesentlichen Punkten gestattete sie ihren Theologen volle Meinungsfreiheit. Einer dieser Divergenzpunkte betrifft die Ordnung der ewigen Decrete Gottes bezüglich der Auserwählung. Während nämlich alle Theologen der Gesellschaft einig waren bezüglich der entwickelten Gnadenwirksamkeit (vgl. Ripalda, De ente supernaturali d. 113, s. 5, n. 24—27), theilten sie sich in ihren Ansichten hinsichtlich der Prädestination zur Glorie und der Prädefinition der guten Werke. Die Einen, mit Lessius an der Spitze (De praedest. et reprob. s. 2 sqq.), dem Vasquez, Valentia u. A. folgen, vertheidigen eine praedestinatio ad gloriam post praevisa merita; Bellarmin (De grat. et lib. arb. II, 15), Suarez (De div. praedest. et reprob. l. I, cap. 8, ed. Vivès I, 260 sqq.), Ruiz, Ramirez u. A. lehren eine praed. ante praevisa merita, lassen aber dieser die scientia media vorausgehen. Während dem „thomistischen" Systeme die Läugnung der praed. post praevisa merita eigenthümlich ist, wird das molinistische von dieser Frage nicht berührt: es verträgt sich mit beiden Ansichten. Für Lessius ist in Bezug auf Gnade und Belohnung die wirkliche, für Suarez die intentionelle Ordnung maßgebend — und Beide sind entschiedene Vertheidiger Molina's.

An diese erste Meinungsverschiedenheit bezüglich der Prädestination schließt sich eine zweite über die Prädefinition der guten Werke. Mit Prädefinition im Unterschiede von Prädestination, welche unmittelbar oder mittelbar auf die ewige Glorie abzielt, bezeichnen die Theologen „den Willensbeschluß, mit welchem Gott vor Voraussicht der wirklichen Selbstentscheidung des freien Geschöpfes von Ewigkeit positiv, absolut und wirksam beschließt, daß es in der Zeit einen bestimmten guten Act vollziehe". Der Begriff der Prädefinition schließt mithin zwei Momente in sich: den Willen, daß ein bestimmter Act geschehe, und die Verleihung der Gnade, mit der er sicher geschehen wird. Hiernach unterscheiden die Theologen eine zweifache Prädefinition: eine virtuelle, durch welche direct und unmittelbar die Verleihung der Gnade und die Vollbringung des Actes nur mittelbar gewollt wird; und eine formelle, welche direct und unmittelbar auf den Act selbst geht. Während nun Molina (Conc. App. resp. ad obj. 2, p. 583. 587) und mit ihm Gregor von Valentia (I, d. 1, q. 22, p. 3; q. 23, p. 4), Vasquez (I, d. 89, cap. 10; d. 99, cap. 3 et 7) u. A. eine bloß virtuelle Prädefinition annehmen, vertheidigen Suarez (Opusc. De concursu et effic. auxilio Dei l. IX, cap. 17, ed. Vivès XI, 249 sqq.) und ihm folgend Tanner (Theol. schol. I, d. 2), Silv. Maurus, Viva u. A. eine formelle (vgl. Franzelin, De Deo thes. 43, ed. 2, p. 449 sq.).

Eine bedeutsamere Differenz mit der Lehre Molina's hat man insbesondere seit dem vorigen Jahr-

hundert in jener Erklärung der Gnadenwirksamkeit finden wollen, welche vornehmlich von Suarez und Bellarmin vertheidigt, von Cl. Aquaviva zur „officiellen Ordenslehre erhoben" und später mit dem Parteinamen „Congruismus" bezeichnet wurde. Molina nämlich, sagte man, setze diese Wirksamkeit lediglich in die Zustimmung des freien Willens, Suarez aber in die vollkommene Harmonie oder Congruenz der Gnade mit dem Charakter, Temperament, den Neigungen und Gewohnheiten, den Stimmungen und Verhältnissen des betreffenden Menschen — Umstände, welche Gott bei seiner Gnadenwahl in Ansatz bringe, um unfehlbar die Zustimmung hervorzurufen, so nämlich, daß Umstände und Gnade zusammen ein Ganzes bilden, in welches der Wille wie in die tausendfachen Maschen eines unzerreißbaren Gnadennetzes verstrickt werde; und diesen Congruismus habe der genannte Jesuitengeneral als Ordenslehre vorgeschrieben in dem vorzüglich auf Betreiben Bellarmins erlassenen Decrete vom 14. December 1613: Statuimus et mandamus ut etc. (Denzinger, Enchirid. no. 964). Der Thomist Billuart (De gratia diss. 5, d. 2, § 2) erblickt in dieser Lehre einen theilweisen Abfall von dem System Molina's, und auch der Molinist Régnon nennt diesen Congruismus ein Mittelsystem (système mitoyen — Bañez et Molina, Paris 1883, 154; vgl. 129) zwischen Molinismus und Thomismus. Aber weder hat Molina jenen Molinismus, noch Suarez einen solchen Congruismus vorgetragen und von Aquaviva sanctioniren lassen. Allerdings lehrt Molina, die unfehlbare Wirksamkeit der Gnade, d. i. ihr unfehlbarer Zusammenhang mit dem Erfolge, sei von der Mitwirkung des freien geschöpflichen Willens sowie von der unfehlbaren göttlichen Voraussicht derselben in der scientia media bedingt; er lehrt aber auch, was seine Vertheidiger in den Congregationen de auxiliis und namentlich Bellarmin (De grat. et lib. arb. I, 13) und Suarez (De auxil. l. III, cap. 14, ed. Vivès, XI, 220 sqq.) noch nachdrücklicher betonen, die letzte Ursache der Gnadenwirksamkeit sei die von Gott aus freiester Liebe und Barmherzigkeit getroffene Wahl und Verleihung gerade einer solchen und von solchen Umständen begleiteten Gnade, deren unfehlbare Wirksamkeit er durch die scientia media vorausgesehen (Conc., in q. 23, a. 4 et 5, d. 1, m. 11, 522; vgl. ib. p. 515; ib. m. 6, p. 450 sq. 466; App. resp. ad obj. 2). Dieß und nichts Anderes ist die gratia congrua des Suarez, d. h. eine Gnade, so beschaffen und in solcher Art auf die besonderen Umstände und Verhältnisse der Person, der Zeit, des Ortes u. dgl. bemessen und ausgewählt, daß sie gemäß der göttlichen scientia conditionata thatsächlich unfehlbar die mit ihrer Verleihung beabsichtigte gute Wirkung erzielt, nach dem bekannten Worte Augustins (Ad Simpl. l. I, q. 2): Deus sic (hominem) vocat, quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat. Gerade unter dem zweiten Gesichtspunkte, die Gnade in ihrer Beziehung zu Gott als ihrem freien, liebevollen Spender betrachtet, ergibt sich der volle Begriff der wirksamen Gnade. Obwohl nämlich der freie, übernatürlich befähigte Wille die Gnade, welche er in der Zeit wirklich empfängt, wirksam, d. h. erfolgreich machen kann, so vermag er doch nicht zu bewirken, daß Gott bei der ewigen Gnadenbereitung aus allen ihm zur Verfügung stehenden Gnaden gerade die auswählt, von welcher er vorausgesehen, daß sie dem Willen entsprechen, d. i. Erfolg haben werde. In diesem Sinne konnte dann auch Aquaviva, mit Berufung auf die Verhandlungen in der Congr. de auxiliis, welchen er selbst beigewohnt, und auf die fast allgemeine Lehre der Jesuitentheologen, ohne den sog. „reinen Molinismus" aufzugeben, vorschreiben: Nostri in posterum omnino doceant, inter eam gratiam, quae effectum re ipsa habet et efficax dicitur, et eam, quam sufficientem nominant, non tantum discrimen esse in actu secundo, quia ex usu liberi arbitrii etiam cooperantem gratiam habentis effectum sortiatur, altera non item: sed in ipso actu primo, quod, posita scientia conditionalium ex efficaci Dei proposito atque intentione efficiendi certissime in nobis boni, de industria ipse ea media seligit atque eo modo et tempore confert, quo videt effectum infallibiliter habitura, aliis usurus, si haec inefficacia praevidisset. Quare semper moraliter et in ratione beneficii plus aliquid in efficaci quam in sufficienti gratia et in actu primo contineri atque hac ratione efficere Deum, ut re ipsa faciamus, non tantum quia dat gratiam, qua facere possimus. Die einzige von Molina's Lehre entschieden abweichende Deutung des Decretes von einer absoluten Prädefinition der guten Werke, welcher einige Ausdrücke günstig schienen, wurde alsbald durch die authentische Erklärung der siebenten Generalcongregation des Gesammtordens (1616) abgewiesen. Der wirkliche Congruismus des Suarez bezeichnet demnach kein sachliches Abgehen vom ursprünglichen Molinismus, sondern nur eine nähere Erklärung und schärfere Formulirung desselben (vgl. d. Art. „Congruismus").

Alle „Thomisten" bezeichnen als „Medium", worin Gott das Bedingt-Zukünftige erkennt, die prädeterminirenden Decrete seines Willens; alle Molinisten sind mit Molina (Conc., in q. 14, a. 13, d. 50, p. 299 sq.) einig in der Verwerfung dieser Decrete, scheiden sich aber, wenn es sich um die Bestimmung eines andern Mittels der scientia media handelt. Molina selbst nennt als solches die Supercomprehension des Willens von Seite Gottes, welcher kraft seiner unendlichen Erkenntniß nicht bloß alle auf den freien menschlichen Willen einwirkenden Motive, sondern diesen Willen selbst so durchschaut, daß er alle möglichen und wirklichen Differenzirungen, zu welchen er unter bestimmten Voraussetzungen frei sich entschließen wird, in ihm mit Sicherheit erkennt (in q. 14, a. 13, d. 49,

p. 290; d. 50, p. 303 u. ö.). Diese „deterministische" Erklärungsweise des „Wie" der scientia media wurde alsbald, als der Freiheit ebenso gefährlich wie die prädeterminirenden Decrete, von fast sämmtlichen Theologen der Gesellschaft aufgegeben (vgl. Kleutgen, Institt. theologicae I, Ratisb. 1881, 324; Mazzella, De gratia d. 3, a. 7, n. 668). Schon Lessius (De gratia effic. c. 16, n. 4, Antverp. 1610) und neuerdings Franzelin (De Deo uno thes. XLIII, ed. 2, p. 460) suchen die Ansicht Molina's dahin zu erklären: Gott sehe die künftigen freien Handlungen im Willen non ex vi cognitionis liberi arbitrii, sed quia in libero arbitrio absolute vel ex hypothesi exstabunt, et Dei vis infinita cognoscendi ad omne verum penetrat (Lessius l. c.). Die Ansicht, Gott erkenne die bedingt-künftigen Handlungen in ihnen selbst, in ihrer objectiven oder auch formellen Wahrheit (eine Meinung, welche Molina selbst ausdrücklich widerlegt l. c. d. 52, p. 322), wurde seit Suarez (Opusc. de scientia Dei l. I, c. 8; l. II, c. 7) beinahe allgemein von den Molinisten angenommen und namentlich von Ruiz (De scientia Dei d. 75) weitläufig erörtert. In neuester Zeit aber ließen mehrere Vertheidiger der scientia media, wie Kleutgen (l. c. I, 321, n. 548), Cornoldi (Della libertà umana, Roma 1884; vgl. Civiltà catt. 1884, XII, 709 sgg.), Baudier (Revue des sciences ecclés. 1887, 360 ss.), Régnon (Bañez et Molina, Paris 1883, 113 ss.), auch diese Erklärung fallen und trennten die Frage über die Wirklichkeit der scientia media von der über ihr Medium: die Wirklichkeit der scientia media sei durch Offenbarung und Vernunft sichergestellt und müsse festgehalten werden; auf die Erklärung des „Wie" derselben müsse man verzichten, denn keine der bisher versuchten Erklärungsweisen befriedige. „Expliquer cette science, c'est oeuvre de dilettantisme philosophique; l'affirmer, c'est affaire de bon sens" (Régnon l. c. 115). Sonach endet die geschichtliche Entwicklung des Molinismus mit der Erklärung, daß seine Basis, die scientia media, zwar eine Thatsache, aber eine für das wissenschaftliche Verständniß unerklärliche Thatsache sei; das einzige Mittel, welches die geheimnißvolle Verbindung von göttlichem Vorherwissen, Gnade, Prädestination und menschlicher Freiheit aufhellen soll, bleibt selbst ein Geheimniß: c'est le mystère, l'insondable mystère (Baudier l. c.). Nach diesem Ergebnisse einer drei Jahrhunderte fortgesetzten Controverse dürfte der Schluß eines andern Molinisten, Perrone (De gratia p. I, cap. 4, n. 329), nicht unberechtigt erscheinen: es empfehle sich, ein so dunkles, bei keinem Lösungsversuche von Schwierigkeiten freies Problem ganz aufzugeben, da nach so vielen fruchtlosen Anstrengungen kaum eine weitere Klärung der Frage zu erwarten sei. — Die Literatur über den Molinismus ist wie die über den Thomismus nahezu unübersehbar. Zur Lehre Molina's selbst vgl. die eingehende Darlegung und Vertheidigung seitens seines Procurators in den Congregationen de auxiliis, P. Bastida, bei Livinus de Meyer, Hist. controv. l. V, cap. 24, 55, et l. VI, cap. 1, 55 (= I, 418 sq. 551 sq., ed. 2, Venetiis 1742), und Histoire ecclésiastique du 17e siècle, Paris 1714, I, 47—67; Schneemann, Controv. de divinae gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus, Frib. 1881 (insbes. n. 10 et 16, p. 218 sqq. 302 sqq.); Schwane, Dogmengeschichte IV, 37 ff. 185 ff. Von hervorragenden Specialwerken über den Molinismus bezw. die scientia media aus der ältern Zeit seien erwähnt: Herice, De scientia Dei etc., Pampil. 1623; Matth. Borull, Divina scientia futurorum contingentium, praecipue media contra novissimos impugnatores defensa, Lugd. 1656; Platelius, Auctoritas contra praedeterminationem physicam pro scientia media, Duaci 1669, ed. 2, 1673; Henao, Scientia media historice propugnata, Lugd. 1655, Salm. 1665; Id., Scientia media theologice defensa pars I, Lugd. 1674, p. II, 1676; Thyrs. Gonzalez, Selectarum disp. I (De scientia media deque concordia libertatis creatae cum infallibilitate scientiae et praedestinationis divinae etc.), Salm. 1680; Vinc. Ramirez, De praedestinatione et reprobatione, Compl. 1702, 2 tom. fol.; Id., De scientia Dei, Matr. 1708; Phil. de Aranda, De Deo sciente, praedestinante et auxiliante seu schola scientiae mediae l. 13, Caesaraug. 1693. Eine Uebersicht der neuern Literatur findet sich im „Lit. Handw." (1887), Nr. 424 u. 425; dazu: Gayraud, Thomisme et Molinisme, I: Critique du Molinisme. Réplique au R. P. Th. de Régnon S. J., Paris 1890; Providence et libre arbitre, Toul 1892, 2; Régnon, Bannésianisme et Molinisme I, Paris 1890. Ueber das Verhältniß der Lehre Molina's zu der des hl. Thomas schrieben in früherer Zeit: Petrus a S. Joseph (französischer Cistercienser und Molinist), Defensio S. Thomae adversus recentiores quosdam theologos, qui praedeterminationem physicam ad actus liberos illi falso affingunt, Duaci 1633; Sterzinger (gest. 1741), Scientia media plene conciliata cum doctrina s. Thomae Aq., Oenip. 1728; in neuer Zeit: Schneemann l. c. n. 3 et 4, p. 54 sqq.; Mazzella l. c. 485 sqq.; dagegen Dummermuth, S. Thomas et doctrina praemot. physicae, Par. 1886; Feldner, S. Thomas oder P. Molina? in Commers Jahrbuch für Philos. und specul. Theol. V, 1891, 282—332, u. A. [Morgott.]

Molinäus, s. Dumoulin.

Molinos, Michael von, Hauptvertreter einer quietistischen Pseudomystik, wurde am 21. December 1640 zu Patacina im Königreich Aragonien von angesehenen adeligen Eltern geboren. Seine theologischen Studien machte er zu Pampelona und Coïmbra; am erstern Orte erlangte er die Priesterweihe, am letztern die Würde eines Doctors

der Theologie. In Spanien behauptete er den Ruf eines vortrefflichen Mannes und wußte, als er nach Rom übersiedelte, auch dort dieselbe Anerkennung wie in seinem Vaterlande zu finden; Cardinäle, Bischöfe, Ordensgenerale, Fürsten, Grafen und Barone warben um seine Freundschaft. Er galt besonders für einen erfahrenen Gewissensrath; seine Weise schien geistiger, freier und herzlicher als die der meisten anderen; seine Gespräche athmeten nur Frömmigkeit. Alle angebotenen Pfründen schlug er aus; niemandem sich aufdrängend, berieth er nur diejenigen, welche aus freien Stücken zu ihm kamen, und alle diese Eigenschaften erhöhte und krönte noch der Ruf eines reinen, fleckenlosen Wandels. Noch ungleich höher aber stieg sein Ansehen, als er im J. 1675 ein mit ungemessenem Beifall aufgenommenes mystisches Andachtsbuch, den „Geistlichen Wegweiser", herausgab, welches bald seine Verbreitung durch ganz Italien und Spanien fand, in mehrere Sprachen übersetzt und mit der größten Begierde gelesen wurde. Molinos gerieth durch dasselbe in die weitläufigste Correspondenz, denn von allen Orten und Ständen gingen ihm Briefe zu, in welchen man seinen Rath einholte. Dieses Buch, in einem absonderlichen Geiste geschrieben und mit besinnungslosem Eifer gelesen, konnte natürlich nicht ohne bedeutende Rückwirkung auf das Leben bleiben. Bald entstanden, durch den geistlichen Wegweiser hervorgerufen, in verschiedenen Gegenden Italiens mystisch-pietistische Conventikel, von den Anhängern des neuen Quietismus geistliche Conferenzen oder Unterredungen genannt. Ihr Geist zeigte sich in Kurzem in der Arroganz, mit welcher die Anhänger von Molinos alle Formen und Einrichtungen des kirchlichen Lebens als eitel und nichtig verwarfen und durch einen leeren und gefährlichen Spiritualismus zu ersetzen suchten. Die ersten Spuren davon offenbarten sich im Königreich Neapel. In einem Briefe vom 23. Januar 1682 berichtete der Cardinal Caracciolo an Papst Innocenz XI., daß seit einiger Zeit zu Neapel und an anderen Orten des Königreichs ein häufiger Gebrauch des passiven Gebetes aufgekommen sei. Er schilderte die neuen Quietisten als Leute, welche alle Meditation, ja selbst den Gedanken der Meditation sich aus dem Sinne zu schlagen bemüht waren. Einige verwarfen das wörtliche Gebet gänzlich, Andere konnten sich nicht entschließen, den heiligen Rosenkranz zu sprechen oder sich auch nur mit dem Zeichen des Kreuzes zu bezeichnen. Wenn ihnen im Gebete der Ruhe Bilder von Heiligen oder Jesus Christus selbst vorschwebten, so suchten sie sich derselben durch Kopfschütteln zu entschlagen, weil sie nach ihrem Vorgeben durch dieselben von Gott entfernt würden. Diese lächerliche und scandalöse Geberde erlaubten sie sich selbst bei der öffentlichen Communion, um die Person Jesu Christi vergessen und an Gott allein denken zu können. Alle Gedanken in der Ruhe und Stille des Gebetes waren ihnen ebenso viele göttliche Inspirationen, und sie glaubten wegen solcher darum keinem Gesetz mehr unterworfen zu sein. (Vgl. Bossuet, Actes de la condemnation des Quiétistes, Oeuvres XXVII, Versailles 1817, 493 ss.) Waren solche Erscheinungen geeignet, die Aufmerksamkeit der kirchlichen Behörden auf das Treiben des in der Stille um sich greifenden Quietismus zu wenden, so fehlte es andererseits auch nicht an hellsehenden Theologen, welche das schleichende und süße Gift in dem „Geistlichen Wegweiser" des M. Molinos zeitig genug entdeckten. Zuerst trat der berühmte Jesuit Paul Segneri mit seiner ursprünglich in italienischer Sprache abgefaßten Schrift Concordantia laboris cum quiete in oratione 1680 gegen Molinos in die Schranken. Allein das Ansehen des letztern war so allgemein und schrankenlos, daß die Opposition des P. Segneri demselben beinahe das Leben kostete. Man hielt ihn für einen Ehrsüchtigen, von gemeinem Neide Verblendeten, welcher einen Heiligen verleumden wolle. Sein Buch wurde censurirt, und erst nachdem die öffentliche Meinung hinsichtlich Molinos' enttäuscht war, ließ man seinen Gründen wie seiner Gesinnung Gerechtigkeit widerfahren (d'Avrigny, Mémoires chronologiques et ecclésiastiques II, 155). Ein zweiter, im J. 1685 unternommener Versuch, Molinos zu entlarven, führte zum erwünschten Ziele. Auf allseitige Klagen gegen den neuen Quietismus ward Molinos gefänglich eingezogen und der Inquisition übergeben. Um sich sowohl über seine Sitten als seine Lehre in's Klare zu setzen, begnügte man sich nicht, seine gedruckten Schriften zu untersuchen, sondern las auch eine große Menge von Briefen, deren man sich bei seiner Gefangennahme bemächtigt hatte. Natürlich wurden aus seinem zahlreichen Anhange sehr viele Personen in den Prozeß verwickelt, so daß in Rom allein mehr denn 70 seiner Jünger, unter ihnen Leute vom höchsten Rang, in die Gefängnisse der Inquisition abgeführt wurden, und die Zahl derjenigen, welche man in ganz Italien zur Haft brachte, einige Hunderte ausmachte. Die sehr eingehende Untersuchung hatte nämlich zu dem Resultate geführt, daß das Uebel des Quietismus tiefere und weiter reichende Wurzeln geschlagen hatte, als man anfänglich geglaubt haben mochte; besonders fand die Inquisition viele italienische Nonnenklöster von jenem Gifte angesteckt. Deßhalb erließ der Cardinal Cybo im Namen der Inquisition am 15. Februar 1687 an die italienischen Bischöfe und Klosteroberen ein Schreiben, in welchem er sie auf die Irrlehren und die verderblichen sittlichen Consequenzen des neuen Quietismus hinwies und daran die Aufforderung schloß, alle etwa bereits vorhandenen separatistischen Conventikel aufzulösen, die Gründung neuer zu verhindern und besonders darüber zu wachen, daß kein dieser Neuerungen verdächtiges Individuum als Gewissensrath sich in Nonnenklöster einschleichen möge. Zugleich waren diesem Schreiben 19 Sätze beigefügt, durch welche die Behörden das Vorhandensein des Quie-

tismus constatiren könnten (Bossuet, Oeuvres XXVII, 497—502).

Die von Molinos im „Geistlichen Wegweiser" niedergelegten Grundgedanken des Quietismus sind folgende. Die Seele, sagt er, ist die Wohnung und das Reich Gottes. Wer es daher zu höherer Vollkommenheit bringen will, muß sich durch die innere Sammlung in sich selbst zurückziehen, und zwar in der Weise, daß er in heiligem Stillschweigen in sich selbst erstirbt zugleich mit allen Kräften seiner natürlichen Thätigkeit (die sog. Annihilation). Will sich aber die Seele betrüben, daß sie nicht mehr meditiren könne, so möge sie wissen, daß dieß ihr größtes Glück ist; daß die Meditation nach der Lehre aller Heiligen nicht zur Vollkommenheit und zur Vereinigung mit Gott führt; daß sie säet, die Contemplation erntet; daß jene die Speise kaut, diese sie kostet und genießt. Kann man daher im Gebete nicht mehr meditiren, so darf man sich nicht betrüben und umkehren, sondern man muß dulden, schweigen und gleichsam mit verbundenen Augen ohne Gedanken und Nachsinnen wandeln. Freilich ist es ein großes Marterthum, wenn sich die Seele von all den sanften und tröstlichen Empfindungen des Herzens losreißen und im bloßen Glauben die finsteren und einsamen Pfade der Vollkommenheit wandeln soll. Aber die wesentliche Andacht ist nicht mit Lust, Süßigkeit und Thränen, sondern gewöhnlich mit Versuchung, Finsterniß und Dürre verbunden, damit die Reflexion und Anschauung dessen, was die Seele thut, vernichtet, das alleinige Hinderniß des weitern Fortschrittes und der Vereinigung mit Gott beseitigt werde; dazu können selbstgewählte Bußübungen und Kasteiungen nichts beitragen. Denn gleichwie der Landmann die von ihm gesäte und gehegte Pflanze werther hält als diejenige, welche die Natur von selbst hervorgebracht, so ist auch vor Gott die Tugend, welche er selbst gepflanzt, wohlgefälliger als alle Tugenden, welche die Seele mit eigenen Kräften anstrebt. Dürre, Finsterniß und Versuchung sind für die nach höherer Vollkommenheit strebende Seele darum nothwendig, weil sie so entartet, stolz und selbstsüchtig ist, daß sie vom Verderben nicht gerettet werden könnte, wenn Gott sie nicht durch die Versuchungen im Zaume hielte. Daher muß dieselbe in ein bitteres Meer von Schmerzen, von inneren und äußeren Drangsalen versenkt werden. Die Ströme der geistigen Vermögen müssen vertrocknen, so daß man weder eine Betrachtung anstellen, noch zu einem guten Gedanken an Gott gelangen kann. Unsichtbare Feinde werden sie mit Zweifeln, sündhaften Gedanken und Begierden erfüllen und sie zum Stolz, zur Ungeduld, zur Entheiligung des göttlichen Namens und der heiligen Sacramente anreizen. Sie wird einen Ekel und Abscheu vor allen göttlichen Dingen haben und im Kleinmuthe, in der Schwäche und Verdrossenheit des Willens bei jeglichem Widerstande so sehr in's Gedränge kommen, daß das von Bitterkeit überströmende Herz nicht einmal mehr den geringsten Act des Glaubens, der Hoffnung und Liebe erwecken kann, daß man vielmehr glaubt, es gebe für uns keinen Gott mehr, unsere Qualen seien wie die der Verdammten in der Hölle, ja daß die Seele glaubt, der Teufel habe und besitze sie. Diese Leiden sind also ärger als die der Blutzeugen der alten Kirche, denn diese wurden in ihren kurzen Leiden durch ein helles Licht, einen besondern göttlichen Beistand und durch den Hinblick auf die nahe und gewisse Vergeltung gestärkt. Aber die Seele, welche in sich selbst sterben will, schmeckt in ihrem fürchterlichen Leiden jeden Augenblick den Tod ohne die mindeste tröstliche Empfindung, so daß ihre Pein nur ein verlängerter Tod und ein beständiges Marterthum zu sein scheint. Nicht Menschen, sondern Gott selbst schlägt den Menschen und verbirgt sich, und die Teufel quälen wie grausame Henker Leib und Seele in tausendfacher Weise. Aber, sagt Molinos, laß dich nicht aus der Fassung bringen; denn niemals hast du Gott feuriger geliebt, nie bist du ihm näher gewesen, als in den Zeiten einer solchen Verlassenheit; ist die Sonne auch von Wolken verhüllt, so verliert sie doch dadurch weder ihr Licht, noch verändert sie ihre Laufbahn. Wenn du daher auch seufzest, weinest und wehklagst, so ist Gott froh und freut sich im Innersten deiner Seele. Ertrage also solche Versuchungen mit ruhiger Gleichgültigkeit und mit Verachtung, und benimm dich gegen den Teufel so, als wenn du seine Anfälle gar nicht merktest, denn nichts ärgert ihn mehr als diese Verachtung, und nichts ist gefährlicher, als ihn mit Gründen anzugreifen. Ein solcher, mit einer Mannigfaltigkeit unzeitiger und schändlicher Gedanken verbundener Friede, eine solche Gelassenheit der Seele ist Gott viel wohlgefälliger als die besten Vorsätze zur Zeit der Versuchung; denn die Zweifel und Beängstigungen der Seele, dieselbe mag glauben oder nicht glauben, einstimmen oder nicht einstimmen, sind nur ein Uebermaß der Liebe. Alle Fehler sind nur die Folge der durch die Erbsünde befleckten Natur; wenn du dich deßhalb beunruhigst, so ist dieß ein offenbarer Beweis davon, daß noch ein geheimer Stolz im Grunde deiner Seele verborgen liegt. Ein demüthiges Herz hingegen erschrickt nicht bei der so schmerzlichen Wahrnehmung seiner Unvollkommenheiten. Ein vorzügliches Mittel aber, um zu dem Frieden der Seele zu gelangen, ist der oftmalige Zutritt zum Tische des Herrn. Es gibt aber eine zweifache Weise, sich auf den Genuß des heiligen Altarssacraments vorzubereiten. Die erstere, welche sich für die äußerlichen (auf der Stufe der Meditation stehenden) Seelen schickt, besteht darin, daß sie ihre Sünden bekennen, sich aus dem Gewühle des Lebens zurückziehen, sich in heiliger Stille halten und die Wichtigkeit der Handlung betrachten, zu welcher sie sich anschicken, sowie die eigene Unwürdigkeit. Die innerlichen Seelen aber leben in größerer Reinigkeit und Selbstverläugnung, in einer gänzlichen Abgeschiedenheit des Herzens und Gemüthes von allen Dingen, in in-

nerlicher Abtödtung, steter Andacht und Einkehr in sich selbst und haben nicht nöthig, sich actuell vorzubereiten, weil ihr ganzes Leben eine beständige und vollkommene Vorbereitung ist. Auch das darf sie nicht abhalten, zum heiligen Abendmahle zu gehen, daß sie sich dürre, kalt und voll Gebrechen finden; denn der oftmalige Genuß des heiligen Sacramentes ist eine Arznei, welche die Gebrechen heilt, die Tugenden vermehrt.

Was die weitere Frage betrifft, ob man in die innere Sammlung auch durch die Betrachtung der heiligen Menschheit Jesu Christi eingehen könne, so gibt es nach Molinos zwei Weisen, der heiligen Menschheit Jesu zu gedenken. Die eine ist die Erwägung der Geheimnisse und Thaten, des Lebens, Leidens und Sterbens des Heilandes. Die in der innern Sammlung geübtere Seele hat aber nicht nöthig, bei der Betrachtung dieser Geheimnisse der heiligen Menschheit Christi beständig zu verweilen, sondern nach der zweiten, edlern und geistigern Art der Betrachtung schaut sie die heilige Menschheit Christi und sein Leiden in einem einfachen Acte des Glaubens, indem sie ihn liebt und daran denkt, daß er der Tempel der Gottheit, der Anfang und das Ende unserer Seligkeit ist, um unsertwillen geboren wurde, gelitten hat und gestorben ist. Dieß ist die Art und Weise, in welcher die innerlichen Seelen fortschreiten, so daß die heilige, fromme, flüchtige und augenblickliche Erinnerung an die heilige Menschheit Jesu Christi den Lauf der innern Sammlung nicht zu hemmen vermag. Diese innere Sammlung soll eine ununterbrochene werden. Hast du, sagt Molinos, dich dem göttlichen Willen in liebevoller Ergebung geweiht, so ist nichts Anderes mehr von Nöthen, als daß du in derselben beharrst. Schicke dich also in der Weise zum Gebet an, daß du dich mit vollkommener Selbstaufopferung durch einen Act des Glaubens den Händen Gottes anvertraust in der Ueberzeugung, du stehest vor seinem heiligen Angesicht; verharre in jener ruhigen, heiligen, lautlosen Stille; bestrebe dich endlich, jenen ersten Act der Contemplation durch Glauben und Liebe den ganzen Tag, das ganze Jahr, ja dein ganzes Leben hindurch ununterbrochen fortzusetzen. Du darfst nämlich nicht glauben, daß du durch die täglichen Verrichtungen deines Standes und Berufes von derselben abgezogen werdest. In der innern Sammlung aber, d. h. in dem Bestreben, alle eigene Thätigkeit als Widersacherin der göttlichen Wirksamkeit zu unterdrücken, durch das bittere Martyrium der mannigfachsten Leiden, Trübsale und Versuchungen hindurchzugehen, besteht die sogen. active oder selbsterworbene Contemplation (contemplatio acquisita seu activa), während die passive oder eingegossene (infusa) ein reines Geschenk der göttlichen Gnade ist. Wie glücklich ist die Seele schon in dieser activen Contemplation, in welcher sie, gänzlich in sich gekehrt, in ihrem Nichts und damit in ihrem höhern Theil beharrt, ohne Reflexion auf ihr Thun, ob sie innerlich gesammelt sei oder nicht, ob sie gut oder böse wandle, müßig sei oder nicht; in welcher sie Gott um nichts zu bitten braucht und die vollkommensten Tugenden besitzt, ohne Gott sagen zu müssen, daß sie Glauben, Hoffnung und Liebe auf ihn richte. Was aber das Verhältniß der activen Contemplation zur passiven betrifft, so ist der vollkommene und glückliche Zustand der Vernichtung der Seele, zu welcher man es durch die erstere bringen soll, die letzte Vorbereitung zur Umbildung und gänzlichen Vereinigung mit Gott, welche durch die letztere bewirkt wird. Ist nämlich die Seele innerlich in sich abgestorben, so pflegt Gott dieselbe zur absoluten Ruhe, zur übernatürlichen Contemplation zu erheben, in welcher Gott sich dem Menschen auf eine Sinn und Gedanken übersteigende Weise offenbart, in welcher er, der reine Geist, allein die Herrschaft und Beschirmung der Seele übernimmt, so daß diese infolge der gänzlichen Verwandlung in Gott sich stark genug fühlt, Alles zu dulden und zu tragen und die vollkommensten Tugenden zu üben. Daher wird auf dieser höchsten Stufe der innere Friede nicht mehr gestört; die auf dieselbe erhobenen Seelen haben durchaus keine Flecken, leben in Gott und von Gott und glänzen mehr als tausend Sonnen. Zwar naht sich auch ihnen noch der Fürst der Finsterniß mit schrecklichen Versuchungen. Aber sie widerstehen diesem Angriff als feste Säulen, sie befinden sich in derselben Lage wie ein hoher Berg neben einem tiefen Thale zur Zeit eines Sturmes. Das Thal wird von dichter Finsterniß, wilden Stürmen, Regenschauern, Donner und Blitz heimgesucht; zu derselben Zeit aber zeigen sich die hohen Berge heller; rein und unbewölkt erglänzen sie im Strahle der Sonne. Ebenso verhält es sich mit dieser glückseligen Seele. Das Thal, der untere Theil der Seele, wird von Trostlosigkeit, Marter und Versuchung bestürmt, während zu gleicher Zeit auf dem hohen Berge des obern Theiles der Seele die wahre Sonne strahlt, erwärmt und erleuchtet. Hier glänzt das wahre Licht der Geheimnisse unseres heiligen Glaubens, hier die vollkommene Demuth und Selbstverläugnung, Keuschheit und Armut des Geistes, die Freiheit und Reinheit des Herzens, die innerliche Stille und Einsamkeit, die Selbstvernichtung, welche, wie Molinos sich ausdrückt, sich und Alles in der Welt für nichts achtet und Gott ohne alle Hoffnung eigenen Vortheils liebt und anbetet; hier die göttliche Gleichgültigkeit, das beständige Gebet, die weiseste Contemplation, die himmlische Gemeinschaft, endlich der vollkommenste und heiterste Friede, von welchem diese glückliche Seele sagen kann, was der Weise von der Weisheit gesagt hat, daß ihm mit ihr alle anderen Güter zu theil geworden seien.

Auf Grund der Untersuchung, welche die Inquisition über das Buch und andere Schriften des Molinos, insbesondere über seine sehr zahlreichen Briefe anstellte, sowie auf Grund mündlicher Geständnisse censurirte ein Decret der Congregation,

das am 28. Auguſt 1687 in der Kirche sopra Minerva in Gegenwart vieler Prälaten verkündet wurde, 86 Sätze Molinos' als häretiſch, irrig, gegen die chriſtliche Sittenlehre verſtoßend u. ſ. f. (das Decret bei Argentré, Coll. judicior. ed. Par. 1755, III, 2, 357; die Sätze auch bei Denzinger, Enchirid. n. 1088 sq.). Molinos ſelbſt, von dem das Decret weiter ſagte, daß er unter dem Vorwande der Oratio quietis viele Perſonen der reinen chriſtlichen Frömmigkeit entfremdet und zu großen Irrthümern und gewiſſen Schändlichkeiten verleitet, auch ſelber unſittliche Handlungen verübt habe, mußte im Bußkleide ſeine Sätze feierlich abſchwören und wurde dann zu lebenslänglicher Haft in einem Kloſter verurtheilt. Papſt Innocenz XI. veröffentlichte am 15. Februar 1688 eine eigene, vom 20. November 1687 datirte Bulle, in welcher das Inquiſitionsdecret wiederholt und beſtätigt wurde. Molinos ſtarb nach reumüthigem Empfange der Sterbeſacramente erſt 1696 im Gefängniſſe. [Allgayer.]

Moller, der bürgerliche Name des Auguſtiners Heinrich von Zütphen, ſ. d. Art.

Moloch (מֹלֶךְ, immer mit dem Art. הַמֹּלֶךְ), im A. T. der von der Septuaginta eingeführte und in der Vulgata beibehaltene Name einer heidniſchen Gottheit, welche anderswo (4 Kön. 23, 13 u. ſ.) Melchom (מִלְכֹם) genannt iſt. Als etymologiſche Bedeutung des Namens erſcheint auf den erſten Blick „König, Herrſcher", ſo daß auch im maſorethiſchen Text beide Formen des Namens mitunter appellativ aufgefaßt ſind (2 Sam. 12, 30. Am. 5, 26). Derſelbe Gebrauch zeigt ſich in dem Namen der phöniciſchen Gottheit Melkarth (מֶלֶךְ קַרְתָּ oder מֶלֶךְ אֶרֶץ). Moloch war die perſonificirte Feuersgewalt und inſofern nur eine Geſtaltung des canaanitiſchen Baal. Der Name war den Ammonitern eigen, während die Moabiter die nämliche Gottheit Chamos nannten (Richt. 11, 24; ſ. d. Art. Moab); daher die Bezeichnung „Ammonitergott" und „Greuel Ammons" für Moloch (3 Kön. 11, 5. 7. 33). Nach der niedrigen Auffaſſung des canaanitiſchen Heidenthums, dem jeder Aufſchwung zum Uebernatürlichen fehlte, betrachtete man Moloch nur als eine verderbenbringende Gottheit, vor deren Zorn man ſich durch Darbringung des Liebſten und Koſtbarſten ſicher ſtellen müſſe; daher wurden ihm unſchuldige Kinder, beſonders auch Erſtgeborene, geopfert. Nach der durch jüdiſche Schrifterklärer aufgebrachten und allgemein geglaubten Sage hätte man die Kinder auf die Arme einer ehernen und glühend gemachten Bildſäule gelegt und das Wehegeſchrei der unglücklichen Opfer durch Pauken übertönt, um das Gefühl der Eltern zu ſchonen. Später wollen jüdiſche Erklärer den bibliſchen Ausdruck „durch's Feuer hindurchgehen laſſen" (z. B. Ez. 20, 31) ſo verſtehen, daß die betreffenden Kinder zwiſchen zwei Feuern hätten hindurchſchreiten müſſen, um damit gleichſam durchglüht und gereinigt zu werden. Allein die betreffenden Anführungen in der heiligen Schrift können nur den Sinn haben, daß die Molochsopfer auf dem Boden von Paläſtina durch Schlachtung der Kinder und Verbrennung der Leichen geſchahen, was immer bei anderen Völkern mit glühenden Götterbildern geſchehen ſein mag (ſ. z. B. Ez. 16, 20 f. Iſ. 57, 5). Die Kinder ſollten auf dieſe Weiſe dem Gotte zum Fraße (Ez. 23, 37) dargebracht und ſo ſeine Zerſtörungsluſt geſättigt werden. Dieß war das nämliche Verfahren, welches Abraham als Verſuchung zugemuthet wurde (Gen. 22, 2. 12). Gerade das Furchtbare eines ſolchen Cultus ſcheint die der Abgötterei geneigten Israeliten beſonders angezogen zu haben, ſo daß ſchon das moſaiſche Geſetz den Molochsdienſt auf's Strengſte verbietet (Lev. 18, 21; 20, 2 ff.). Gleichwohl hingen die Israeliten demſelben ſchon auf dem Wüſtenzuge an (Am. 5, 26. Apg. 7, 43); ob ſie dabei für Moloch ein ähnliches Zelt wie für Jehovah, oder ob ſie nur ein Bild des Gottes unter einem Schleier oder dergl. mitführten, wird aus den betreffenden Texten nicht klar. Salomon geſtattete und beförderte zu Jeruſalem die Verehrung Molochs ſeinen Frauen zu liebe (3 Kön. 11, 5 ff.), und ſo erhielt ſie ſich theils öffentlich geduldet, theils verſtohlen unter den ſpäteren Königen, bis Joſias energiſch gegen dieſelbe einſchritt (4 Kön. 23, 10); indeß konnten auch ſeine Bemühungen den Molochsdienſt nicht ſo vollſtändig unterdrücken, daß er nicht gegen Ende des jüdiſchen Reiches wieder häufig geweſen wäre (Jer. 32, 35). Auch im nördlichen Reiche hatte dieſer greuelhafte Cultus Eingang gefunden (4 Kön. 17, 17. Ez. 23, 37); nach der Rückkehr aus Babel aber wird ſeiner keine Erwähnung mehr gethan. (Vgl. Movers, Die Phönicier I, Bonn 1841, 327 ff. 342.) [Kaulen.]

Momiers (d. h. Gaukler), ein Kampf- und Spottname, welcher den aus den proteſtantiſchen Landeskirchen der franzöſiſchen Schweiz im Jahre 1818 ausgeſchiedenen, methodiſtiſch bezw. pietiſtiſch geſinnten Diſſidenten zuerſt vom aufgeregten Volke, dann auch bald officiös beigelegt wurde. Am 7. October 1818 brachte nämlich die officielle Feuille d'avis de Genève die Anzeige: Dimanche prochain à Ferney-Voltaire la troupe des mômiers ... continuera ses exercices de phantasmagorie, jongleries et tours de force simples (v. d. Goltz, Die reformirte Kirche Genfs im 19. Jahrhundert, Baſel und Genf 1862, 139). Dieſer frivole Witz genügte, um der ſpöttiſchen Benennung der neuen religiöſen Partei allgemeine Aufnahme zu verſchaffen. 1. Die religiöſe Bewegung, ſoweit ſie von Genf ausging, hatte weiter zurückgreifende Wurzeln. Calvin hatte die kirchlich-religiöſen Verhältniſſe Genfs im Sinne eines geſchloſſenen theokratiſchen Syſtems geordnet, das im 17. Jahrhundert in vollſtändigen Abſolutismus ausartete. Im Verlaufe des 18. Jahrhunderts aber trat eine dreifache Reaction dagegen ein: eine politiſche der Bürgerſchaft gegen die bisher alleinherrſchende Ariſtokratie, eine wiſſenſchaft-

lich-theologische gegen den starren Dogmatismus und endlich eine kirchliche gegen den bisherigen exclusiven Charakter der calvinischen Kirche — durch Zulassung des deutsch-lutherischen und englischen Gottesdienstes und theilweise Reform des bisherigen Cultus. Fast gleichzeitig machte sich eine pietistische Richtung geltend, als Jean de Labadie (s. d. Art.) von 1659 an religiöse Privatversammlungen zu halten anfing und in den Hugenottenkriegen die „Propheten der Cevennen" nach Genf sich flüchteten (1682—1702). Im J. 1741 kam Zinzendorf nach Genf mit einer Pilgergemeinde von etwa 50 Seelen, welche bei seinem Weggang nach zwei Monaten schon auf 600—700 Anhänger angewachsen war und bis über die Revolutionszeit in Genf sich erhielt. Andererseits zog in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts auch die Freigeisterei in Genf ein. Die Coryphäen der damaligen französischen Literatur, Voltaire, d'Alembert, Rousseau, standen jahrelang in enger Beziehung zur Calvinsstadt und übten einen so mächtigen Einfluß auf die Zersetzung des religiös-moralischen Lebens und Denkens derselben, daß weder die schillernde Naturphilosophie eines Charles Bonnet, noch die Compagnie des Pasteurs mit ihrer Kirchengewalt, noch der Kleine Rath mit seinen Maßregeln gegen Rousseau — dessen „Emil" und Contrat social er verbrennen ließ — gegen dieselbe etwas Wesentliches vermochten. Hierdurch, sowie durch den Zufluß von Leuten aus allen Nationen wurde Genf in religiösen, politischen und socialen Anschauungen eine sehr gemischte Stadt; der Boden war für eine „religiöse Restauration" (Pietismus und Methodismus) geebnet. Schon im J. 1810 gründete Cantor Bost, Mitglied der Zinzendorf'schen Brüdergemeinde, eine stark pietistisch gefärbte „Gesellschaft der Freunde" und eine Sonntagsschule, „um der Jugend von dem Heilande und seinem Heile zu erzählen". Infolge der feindseligen Haltung des Consistoriums aber löste sich die Gesellschaft 1813 wieder auf. Dafür erschien in demselben Jahre noch die bekannte Pietistin Frau von Krüdener (s. d. Art.) in Genf, wo sie besonders mit der Brüdergemeinde und mit H. L. Empeytaz in Beziehung trat. Letzterer wurde veranlaßt, wieder „fromme Versammlungen" (besonders für Studenten) zu veranstalten. Die Compagnie zog ihn dafür zur Verantwortung. Das Signal zur Separation gaben seine 1816 in Baden erschienenen „Betrachtungen über die Gottheit Christi, den Studenten des Auditoriums der Theologie gewidmet". Sie enthielten die nicht unberechtigten, aber bitteren Anklagen gegen das Presbyterium und die theologischen Lehrer der Akademie, daß sie den Glauben an diese christliche Hauptwahrheit mehr oder weniger aufgegeben hätten. Infolge dessen wurden die religiösen Fragen im Sinne des rationalisirenden Presbyteriums und der pietistischen Orthodoxie auf's Lebhafteste erörtert. Um diese Zeit erschien in Genf der schon vorher in seiner Heimat eifrig wirkende methodistische Wanderprediger Robert Haldane, der durch seine Privatvorträge Männer wie Gaussen, Malan, Merle d'Aubigné, Fréderic Monod, E. Guers, H. Pyt, Charles Rien, James u. A. zur „Erweckung" brachte. Malan und Cellérier, beide hochbegabt, fingen als Pastoren der Nationalkirche in gleich orthodox-pietistischem Sinne zu predigen an, so daß die Compagnie des Pasteurs den 3. Mai das Reglement zu erlassen sich bewogen fühlte, welches die Prediger der Genfer Kirche verpflichtete: 1. über die Weise, wie die göttliche Natur (!) mit der Person Jesu vereinigt sei; 2. über die Erbsünde; 3. über die Art der Wirksamkeit der Gnade und 4. über die Prädestination weder in einer ganzen Predigt noch in einem Theile einer solchen sich auszusprechen. Man wollte damit ein Mittel anwenden, welches man in religiösen Wirren oft versucht hatte, welches aber nie von Erfolg war. Auch dießmal rief es auf orthodoxer und methodistischer Seite lebhaftesten Widerspruch hervor. Im August 1818 constituirte sich eine Gemeinde von „Gläubigen" unter der Leitung Méjanels, Pyts und Geauthiers. Allein bald, besonders seit der Berufung Empeytaz', war diese Gemeinde heftigen Angriffen der öffentlichen Meinung und der aufgeregten Menge ausgesetzt. Momiers, Methodisten, Puritaner, Obscuranten wurden allgemeine Spitznamen. Nachdem César Malan am 6. November 1818 wegen seiner (orthodox-pietistischen) Predigten und wegen Errichtung einer Sonntagsschule abgesetzt worden war, erbaute er 1820 eine eigene Kapelle und führte somit factisch die Trennung ein, wenngleich er wiederholt erklärte, daß er der Nationalkirche angehöre. Diese Gründungen riefen heftige literarische Fehden hervor, in denen Pastor Chenevière, Diodati und der Laie Grenus für die Compagnie, der Waadtländer Curtat, der Genfer Galland, Diacon in Bern, Bost, Haldane, Malan u. A. für die Kirche der Erweckten in die Schranken traten. Die „Erweckung und Evangelisation" griff auch in die benachbarten Kantone, nach Frankreich, Elsaß, und nach Stiftung der Société des missions évangéliques continentales (1827) selbst in den Orient (Odessa) über.

In Beziehung auf Organisation, inneres Leben u. s. w. der neuen Kirche hat man zwischen der Gemeinde von Bourg-de-Four, später (1839) de la Pelisserie, und derjenigen Malans zu unterscheiden. Erstere stellte als Principien des Gemeindelebens auf: 1. die Scheidung der Kinder Gottes von der Welt (den Ungläubigen), und 2. die Einrichtung des Gemeindelebens nach dem Buchstaben der Schrift und dem Muster der apostolischen Gemeinden. Die Organisation baute sich auf den Grundsätzen des schottischen Congregationalismus und des Herrnhuterthums auf. In der Lehre griff man auf die Orthodoxie Calvins zurück; indeß machte sich bald auch der Arminianismus, später auch der Irvingianismus und Darbysmus geltend. Die Pastoration war zum

Zwecke der Erweckung eine möglichſt perſönliche; in der Disciplin war man ziemlich ſtrenge, forderte die Losſchälung von der Welt und Auszeichnung im Leben vor dem weltförmigen Chriſtenthum, was natürlich nicht hinderte, daß manchmal ſehr „Schwache“ in die Geſellſchaft ſich miſchten, die nach nutzloſen Weiſungen ſchließlich excommunicirt wurden. Im Cultus bildete die (ſonntägliche) Feier des Abendmahls die Hauptſache; die Predigt trat dabei mehr zurück, und es wurden eigene Predigtſtunden eingeſetzt. Eine Trauung in nationalkirchlichem Sinne fand nicht mehr ſtatt; nach dem Civilacte betete die Gemeinde für die Eheleute um den göttlichen Segen. Dagegen wurde die Salbung der Kranken mit Oel durch die Aelteſten eingeführt. Die Gemeinden traten durch Correſpondenzen und ſpäter (1828) durch Conferenzen mit einander in nähere Beziehung. — Malan hatte mit ſeiner Gemeinde im Weſentlichen das Ziel im Auge, das kirchlich-religiöſe Leben auf die Lehre und Disciplin, welche Calvin zu Grundpfeilern ſeiner Kirche gemacht, zurückzuführen, und er betrachtete ſeine Gemeinde als die zu Recht beſtehende der alten Genfer Kirche, während die Nationalkirche im Zuſtande des Abfalls ſich befinde. Die neuen Gemeinden regten indeß trotz der geringen Zahl ihrer Bekenner (200—300 jede) auch die Nationalkirche vielfach zu neuem Leben an; mehr noch geſchah dieß in der Periode der dreißiger und vierziger Jahre. Im J. 1831 gründeten neun „evangeliſch“ geſinnte Männer die Evangeliſche Geſellſchaft, welche alsbald die Gründung einer freien und orthodoxen theologiſchen Schule in Ausſicht nahm. Da das Conſiſtorium der Nationalkirche dieſes als directen Angriff auf ſich betrachten mußte, beantwortete es das Unterfangen mit Abſetzung von Gauſſen, Merle d'Aubigné und Galland, die bisher Paſtoren der Nationalkirche und jetzt Leiter der Evangeliſchen Geſellſchaft waren. Letztere gründete weiter das Oratorium (1834), eröffnete 1832 die theologiſche Schule, an der zuerſt Steiger (neuteſtamentliche Exegeſe), Merle d'Aubigné (Kirchengeſchichte), Galland, Gauſſen (Dogmatik) und Hävernik (Altes Teſtament) lehrten. Ebenſo eifrig betrieb die Geſellſchaft die Colportage von Bibeln und Tractätchen und die Evangeliſation durch Prediger und Lehrer, beſonders im katholiſchen Frankreich. Die Regierungs- bezw. Verfaſſungsänderung Ende 1842 änderte am Verhältniß der neuen Gemeinde zur Nationalkirche und zum Staate nichts, dagegen führte der Sieg des Radicalismus vom 7. October 1847 nicht nur eine Reorganiſation der Nationalkirche, ſondern mittelbar auch die Conſtituirung der „evangeliſchen“ Kirche herbei. Letztere erfolgte im Auguſt und September des Jahres 1848, beſonders auf Antrieb des M. Bern. de Watteville des Portes. Die Veranlaſſung dazu bot die vom Großen Rathe proclamirte Bekenntnißloſigkeit der Nationalkirche. Nach der Conſtitution der Diſſidenten bildet das Bekenntniß au Seigneur Jésus, comme notre unique et parfait Sauveur — une profession sérieuse, c'est-à-dire une profession que ne démente point la vie du candidat (Guers, Notice historique sur l'Eglise évangélique libre de Genève, Genève 1875) die Grundlage der neuen Kirche. Um Mitglied derſelben zu ſein, mußte Einer perſönlich ſeinen Beitritt ausſprechen. Man erklärte in einem gleichzeitigen Manifeſt, ein Theil der reformirten Confeſſion ſein und bleiben, aber eine Kirche haben zu wollen, die rein ſei in ihrer Lehre, frei in ihrer Leitung und aus wirklichen Gläubigen beſtehe. Das Bekenntniß baſirte man auf die heilige Schrift und die ſymboliſchen Schriften der Reformation und formulirte es in 16 Artikeln. Schon im December 1848 ſchritten 107 active Glieder der Kirche zur Wahl eines Aelteſtencollegiums von 20 Mitgliedern. Vier ſtändige Commiſſionen ſorgen: 1. für den Cultus, 2. für die Seelſorge, 3. für die Verwaltung und 4. für die Evangeliſation. Im J. 1873 wurde dieſe Eglise évangélique libre von Genf (Stadt und Kanton) in 12 Pfarreien eingetheilt, deren jeder ein Aelteſter vorſteht und deren ſämmtliche Mitglieder jährlich zur Generalverſammlung zuſammenberufen werden. Dieſer ſteht die Wahl der Aelteſten, der Diener des Wortes (Prédicateurs im Unterſchiede von Non-Prédicateurs = Laienälteſten) und der Diaconen zu. Letzteren iſt die Sorge für die Armen anvertraut. Jedes Amt wird übertragen durch Handauflegung unter Gebet. Die ordentliche ſtändige Verwaltung führt das Presbyterium, das daher eigentliche Kirchenbehörde iſt. Die Verwaltung der Temporalien, die aus freiwilligen Gaben beſtehen, führt eine eigene Commiſſion. Die Disciplin wird durch Zurechtweiſung in brüderlicher Liebe aufrecht erhalten; ſchwerere Fälle entſcheidet das Presbyterium. Als Sacramente gelten Taufe und Abendmahl; die Kindertaufe iſt Regel, jedoch nicht obligatoriſch; letztere Beſtimmung iſt als eine ſchon früher (1824) gemachte Conceſſion an die Baptiſten zu betrachten. Beſonderes Gewicht wird auf den Religionsunterricht gelegt und derſelbe theils in Sonntagsſchulen, theils als Katechumenenunterricht und theils als ein allgemein vorbereitender ertheilt. Dieſe Freikirche, herausgewachſen aus dem, was ſpöttiſch zuerſt Momierthum genannt wurde, aber mit jenen erſten Geſtaltungen ſich bei Weitem nicht mehr deckt, erfreut ſich eines ziemlichen Wachsthums, beſonders in den höheren Schichten der Geſellſchaft. Während im J. 1849 den Unterricht 157 Kinder beſuchten, waren es 1891 ungefähr 1100; die Zahl der erwachſenen Mitglieder betrug 521 mit 5 Prediger-Aelteſten, 13 Laien-Aelteſten und 7 Diaconen an der Spitze.

2. Die ſoeben beſchriebene religiöſe Bewegung und Separation vollzog ſich faſt gleichzeitig auch im Kanton Waadt. Dieſes frühere Unterthanenland Berns war durch letzteres reformirt und in religiöſer Beziehung ſtets mittels eines ſtarren Staatskirchenthums beherrſcht worden. Bern regierte

auf diesem Gebiete ohne Antistes und Synode, ja ohne eigentlichen Kirchenrath. Dieses Staatskirchenthum blieb, nachdem Waadt selbständiger Kanton der Eidgenossenschaft geworden, und auch die Verfassung von 1831 änderte nichts an diesem Verhältniß, obwohl sich bei der Bewegung von 1821 das Verlangen nach Aenderungen im Sinne größerer Freiheit der Kirche entschieden geltend gemacht hatte. Gegenüber der kirchlich-rationalistischen Verflachung, die aber im Waadtland nicht den Grad wie in Genf erreichte, machten sich schon in den Jahren 1810—1820 von Genf aus und von Seiten englischer Methodisten Versuche zu pietistisch-methodistischer Erweckung geltend. Die Schriften der Frau v. Guyon, die Thätigkeit der Frau v. Krüdener und der Methodistin Bezençon, an deren Bibelstunden auch Theologen theilnahmen, sowie die Conventikel eines polnisch-russischen Grafen in Bourg de Lausanne hatten dießbezüglich bedeutenden Einfluß. Im J. 1814 constituirte sich unter Leitung von Professor David Levade die Société biblique und fast gleichzeitig die Société des Traités, deren Seele das sehr propagandistische Fräulein Anna Greaves war. Auch Robert Haldane wirkte einige Zeit in Lausanne im Sinne der Erweckung. Da der waadtländische Clerus vielfach noch orthodoxer und von dem gleichgesinnten Curtat geführt war, so stellten sich von dieser Seite anfänglich der neuen Bewegung keine Hindernisse in den Weg. Im Gegentheil brachen Curtat und sein Clerus 1817, als die Genfer Compagnie das obengenannte berüchtigte Reglement vom 3. Mai erließ, mit derselben den kirchlichen Verkehr ab. Als aber einige Pastoren, von der Genfer Erweckung beeinflußt, eigene Conventikel bildeten, wie Rod. Chatelanat und Broussón zu Yverdon (1821), Malan zu Rolle, und nun von der Kanzel herab die Erweckung predigten, da traten Curtat u. A., sowie die Akademie energisch gegen diese Conventikel auf. Das Volk war im Großen und Ganzen der neuen Bewegung von Anfang an feindlich, und der Staatsrath ging bald so weit, daß er die Dissidenten in officiellen Erlassen Momiers, Fanatiker und ähnlich benannte, so daß diese Spitznamen im Waadtlande noch viel allgemeiner als in Genf wurden. Im April 1822 wurde Fräulein Greaves wegen ihrer methodistischen Umtriebe ausgewiesen, 1823 Olivier Pasteur in Cossonay vom Staatsrath wegen Veranstaltung besonderer Betstunden abgesetzt. Zu L'Isle und Aubonne kam es zu stürmischen Scenen gegen die Oratorien, was die erweckten Prediger als Eingriffe in ihr Hausrecht ansahen, während die Kirchenbehörde unter Curtats Leitung den Unruhen dadurch ein Ende zu machen glaubte, daß sie die nicht öffentlichen kirchlichen Versammlungen verbot. Der Staatsrath aber erließ gegen die Momiers ein Circular an die Friedensrichter, daß sie zwar nicht in die religiösen Discussionen sich einmischen, aber die zu Recht bestehende (kirchliche) Ordnung und den religiösen Frieden mit allen Mitteln ihrer Amtsgewalt und ihres Einflusses aufrecht erhalten sollten. Unter dem Eindruck solchen Vorgehens bildete sich die erste eigentliche Trennung. Ollivier, Chavannes und Juvet traten am 26. December 1823 aus der Staatskirche aus, Ruchaz und Fivaz wurden von der Pastorenliste gestrichen. Das Gesetz vom Mai 1824 hielt die bisherige kirchliche Ordnung (Ordonnances bernoises) aufrecht mit Unterdrückung jedes Dissidententhums. Dieses Vorgehen der Staatsbehörde (und der Akademie) veranlaßte eine scharfe Kritik von Seiten Vinets, La Harpe's, Monods (in den Archives du Christianisme) u. A. Die Wirkungen des Gesetzes waren höchst bedenklicher Natur. In Vevey kam es zu Excessen gegen Pastor Reuhaz, der sogar nachher durch gerichtliches Urtheil aus dem Kanton verwiesen wurde; ebenso in Aubonne und Yverdon (gegen Ch. Develey, Niederhüsern und Genossen), ebenso in Moudon, in Lausanne selbst (gegen das Oratorium im Hause Rivier), 1826 und 1827 auch in Bex und St. Tryphon, 1828 in Lutry und wiederum in Yverdon und Lausanne. Gleichwohl machte die Erweckung Fortschritte. In Vevey entstand die erste Dissidentengemeinde, im J. 1826 im Anschluß an Genf die Société biblique auxiliaire, ebenso die Société des missions évangéliques in Lausanne unter Leitung von M. S. Thomas. Die Ideen Vinets über die Freiheit der Kirche fanden immer mächtigern Wiederhall. Im J. 1828 beschäftigte sich der Große Rath lebhaft mit den „Sectirern". Im J. 1830 aber wurde die bisherige Regierung — nicht ohne Einfluß der Dissidenten — gestürzt; jedoch brachte die neue Verfassung nicht die gewünschten Bestimmungen zu Gunsten eines freiern Verhältnisses von Kirche und Staat, sondern letzteres sollte nach § 9 der Verfassung durch ein innerhalb zehn Jahren zu erlassendes Staatsgesetz geregelt werden. Ein solches erschien im J. 1839 (14. Dec.); aber weit entfernt, der Kirche eine selbständigere Stellung zu gewähren, gab es vielmehr die helvetische Confession als bisherige Basis der waadtländischen reformirten Kirchen preis und ersetzte sie durch eine vage Bestimmung, welche die Prediger verpflichtete, das Wort Gottes in seiner Reinheit und Unversehrtheit, so wie es in der heiligen Schrift enthalten ist, vorzutragen; die Controle hierüber aber wurde wieder einer staatlich bestellten Jury de doctrine übergeben. Als Folgen des Gesetzes stellten sich literarische Kämpfe ein; Burnier, M. Vinet und andere Geistliche reichten ihre Entlassung ein, ohne aus der Nationalkirche austreten zu wollen. Es folgten die Ereignisse der vierziger Jahre und damit die Scheidung der großen politischen Parteien der Schweiz, im Waadtland die Revolution von 1845, welche die bestehende Regierung, weil sie in der Jesuitenfrage nicht im Sinne der Radicalen genügend energische Stellung nahm, durch eine radicale (mit dem Haupte Druey) ersetzte. Zu dem Kampfruf: A bas les Jésuites! gesellte sich der andere: A bas les ministres! A bas

les Mômiers! (Monastier, Une vue de jadis 54); es folgten bedauernswerthe Scenen und Angriffe auf die Oratorien in Lausanne, Pully, Aigle, Aran. Anstatt denselben wirksam entgegenzutreten, verbot der Staatsrath am 15. Mai die religiösen Privatversammlungen, bezw. entzog ihnen jeden Rechtsschutz. Dem gegenüber trat eine Versammlung der Geistlichen zu Lausanne (24. Mai 1845) mit einem Memorial an den Großen Rath für die Freiheit des Cultus und Gewissens in die Schranken; 221 Geistliche hatten unterzeichnet, viele von dem Gesichtspunkt aus, man solle sich der Oratorien annehmen, gerade um die Separation zu verhüten. Der vom Großen Rath gegebene Gesetzesentwurf wies den Staatsrath an, allen Geistlichen, welche andern als den vom Gesetze für den Cultus in der Nationalkirche bestimmten Gottesdienst halten, die staatliche Besoldung zu entziehen. Ueberdieß wurde mit Hinblick auf die religiösen Privatversammlungen ein Artikel zu Gunsten der Associationsfreiheit in der Berathung ausdrücklich verworfen. Die Zumuthung, daß eine dieses Gesetz empfehlende Proclamation von allen Kanzeln verlesen werden solle, wiesen 40 Geistliche sofort zurück; da die Kirchenbehörde dieselben von Rebellion freisprach, der Staatsrath aber auf kürzere oder längere Zeit sie suspendirte (3. November), reichten infolge einer Berathung der Geistlichen zu Lausanne von 225 dort Anwesenden 185 ihre Demission ein. Obgleich die Forderung des Staatsrathes, die Geistlichen müßten jede Proclamation des Staates von der Kanzel verlesen, eventuell könne der Staatsrath diese Verlesung von der Kanzel durch einen seiner Beamten vollziehen lassen, nach der waadtländischen Gesetzgebung ohne jeden rechtlichen Halt war (vgl. Gareis u. Zorn, Staat und Kirche in der Schweiz, Zürich 1878, II, 241 f.), beharrte die Behörde doch auf dem eingenommenen Standpunkt, versuchte aber zunächst durch einen mildern Erlaß die Demissionirenden zur Zurücknahme ihrer Entlassung zu bestimmen. Etwa 40 folgten; die große Mehrzahl aber (147) beharrte auf der Demission, und nur 99 Geistliche verblieben der Nationalkirche. Den Uebrigen wurden alle geistlichen Functionen untersagt, so daß in der Pastoration zunächst ein nicht geringer Nothstand eintrat. Die Demissionirten aber machten sich bald (November 1846) an die Constituirung einer „Freien evangelischen Kirche"; dieselbe erfolgte von etwa 40 Gemeinden am 12. März 1847 durch Annahme der von Professor Chappuis inspirirten Kirchenverfassung, die in den Principien und Grundzügen derjenigen der Genfer Freien Kirche entspricht (Wortlaut bei Gareis und Zorn a. a. O. S. LXXXII ff.). Die bald nachher versammelte Synode führte noch die Detailorganisation durch und beschloß die Errichtung einer selbständigen theologischen Schule zu Lausanne, welche seitdem mit acht Professoren für das Gesammtgebiet der Theologie eingerichtet ist und stets eine bedeutende Frequenz aufweist. Von der Lebensfähigkeit der neuen Kirche zeugt auch ihr Personalbestand, der im J. 1890 in 42 Gemeinden 4248 eingeschriebene Mitglieder, 613 Katechumenen, 145 Mitglieder der Synode, 49 Pastoren und 10 Evangelisten, 377 Taufen und 125 Eheschließungen aufweist. Sie erhält sich aus freien Gaben und baute bis zu genanntem Zeitpunkt über 30 Kirchen und Betsäle. Die Mitgliedschaft der Kirche ist auch hier durch die Abgabe einer formellen Zustimmungserklärung zur Constitution bedingt. Im Uebrigen sind die Bestimmungen der letztern weitherziger als die der Genfer Kirche. Während die Staatsbehörde auch nach Constituirung dieser freien Kirche sie noch wiederholt maßregeln zu müssen glaubte, griff in den letzten zwei Decennien bei Volk und Behörde eine mildere Auffassung und damit größere Ruhe Platz, obgleich die dermalen höchst unzutreffende Benennung Momiers noch immer gehört wird.

3. Anders als in Waadt und Genf verhält es sich mit der Freien evangelischen Kirche Neuenburgs (Église évangélique neuchâteloise indépendante de l'État). Sie ist nicht wie die genannten Kirchen in fast continuirlicher Entwicklung aus methodistisch-pietistischer Separation herausgewachsen, sondern in einem einmaligen, allerdings bittern Kampfe gegen den staatskirchlichen Radicalismus entstanden. Zwar hatte die methodistische Propaganda seit den zwanziger Jahren und besonders seitdem die Missionsgesellschaft in Genf (1827) in Wirksamkeit getreten, auch hier ihre Ableger, und es hatten sich auf Grund dieser Evangelisation 1830—1831 drei kleinere freie (d. h. von der Nationalkirche unabhängige) Gemeinden gebildet, denen der Spitzname Momiers natürlich nicht erspart blieb. Diese aber schlossen sich der Constitution der Église indépendante nicht an, als diese infolge des jedes kirchliche Bekenntniß sowohl für Mitgliedschaft der Nationalkirche als für Bekleidung eines geistlichen Amtes aufhebenden Kirchengesetzes vom Jahre 1873 aus der Landeskirche ausschied und sofort nach dem Vorbild von Waadt einen eigenen Kirchenverband von 22 Gemeinden und 3195 wahlberechtigten Mitgliedern nebst einer freien theologischen Facultät bildete.

4. Aus der methodistisch-pietistischen Propaganda Genfs (bezw. Waadts) sind auch die Freien evangelischen Gemeinden des Kantons Bern hervorgegangen. Die in den zwanziger Jahren entstandene Berner Gemeinde wurde zuerst sehr verfolgt, ihr Haupt v. Rodt gefangen und auf längere Zeit verbannt; erst von 1832 an konnte sie sich freier entwickeln und die Evangelisation auch in den übrigen Theilen des Kantons betreiben, so daß zwischen 1835—1840 Gemeinden in Burgdorf, Langnau, Münsingen, Thun, Steffisburg, Grabmatt u. s. w. entstanden, dazu noch andere wechselnde Versammlungsorte, die von Pfarrern, Evangelisten und Aeltesten geleitet oder besucht und zeitweilig pastorirt werden. Gegenüber den Ein-

dringungsversuchen der Darbysten (1842), der Irvingianer (1853) und Mormonen behielten diese Gemeinden ihre ursprüngliche presbyterale Organisation und methodistisch-pietistische Richtung. In Bern anfänglich, in den Jahren der Verfolgung, auch Momiers geheißen, erhielten die Anhänger auf dem Lande vielfach den Namen „Stündeler". Die Berner Gemeinden standen von Anfang an unter sich bezw. mit der Stadtgemeinde und seit 1860 auch mit den Freien evangelischen Kirchen von Waadt, Neuenburg und Genf in enger Verbindung. Die religiösen Separatisten der deutschen Schweiz stehen an Bedeutung den genannten nach und gehören auch großentheils anderen und zwar den verschiedensten Denominationen an.

Literatur. v. der Goltz, Die reformirte Kirche Genfs, Basel und Genf 1862; Chenevière, Quelques mots sur la Genève religieuse au XIXe siècle, de M. le baron de Goltz, Genève 1863; Geschichte der sogen. Momiers, 2 Hefte, Basel 1825; Malan, Le Procès du Méthodisme en Genève, Genève 1835; Finsler, Kirchliche Statistik der reformirten Schweiz, 2 Abtheil., Zürich 1854—1856; Gareis u. Zorn, Staat und Kirche in der Schweiz, 2 Bde., Zürich 1877 bis 1878; [E. Guers,] Le premier Réveil et la première Église indép. à Genève. D'après ses archives, Genève 1871; E. Guers, Notice historique sur l'Église évangélique libre de Genève, rédigée pour ses membres et ses amis, Genève 1875; Ch. Baup, Précis des faits qui ont amené et suivi la démission de la majorité des pasteurs de l'Église nationale du canton de Vaud en 1845, Laus. 1846; Al. Schweizer, Das kirchliche Zerwürfniß des Jahres 1845 im Kanton Waadt, Zürich 1846; Fazy, Examen de la crise religieuse actuelle dans le canton de Vaud, Genève 1846; Ant. Monastier, Histoire de l'Église vaudoise depuis son origine et des Vaudois du Piémont jusqu'à nos jours, 2 vols., Genève 1847, Lausanne 1882; Louis Monastier, Une voix de jadis sur l'origine et les premiers pas de l'Église évangélique libre du canton de Vaud, Laus. 1885; J. Cart, Histoire du mouvement religieux et ecclésiastique dans le canton de Vaud pendant la première moitié du XIXe siècle, 6 vols., Laus. 1870 ss.; L'Église évangélique neufchâteloise indépendante de l'État. Ses origines et ses principes, Neufchâtel 1883. [Joh. Schmid.]

Monadenlehre, s. Harmonia praestabilita.

Monaldus, Name verschiedener älteren Theologen. Am bekanntesten unter ihnen ist Monaldus aus Justinopolis (Capo d'Istria in Dalmatien), O. S. Fr., ein Casuist aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts. Er ist der Verfasser der Summa casuum conscientiae oder Summa juris canonici (ed. Lugd. 1516), welche nach ihm gewöhnlich Summa Monaldina oder auch Aurea genannt wird. Außerdem schrieb er noch Quaestiones in IV libros sententiarum und verschiedene Sermones. (Vgl. v. Schulte, Gesch. der Quellen des canon. Rechts II, 414 ff.) Vielfach, aber wohl mit Unrecht, wird er identificirt mit dem gleichzeitig lebenden Erzbischof Monaldus Monaldeschi von Benevent (gest. 1331). Ueberhaupt weist gerade zu der betreffenden Zeit der Franciscanerorden mehrere Mitglieder des Namens Monaldus auf, deren Verwechslung naheliegt; so noch Monaldus aus Ancona, als Martyrer bei den Saracenen gest. 1288 (1314?), und Monaldus Monaldi aus Perugia, Bischof von Melfi (gest. 1332), Verfasser einer Summa sacrorum canonum. [A. Esser.]

Monarchia Sicula, das von den Fürsten Siciliens beanspruchte Recht, nicht nur in weltlicher, sondern auch in kirchlicher Beziehung Herr, d. i. Monarch zu sein. Der Streit über den Bestand dieses Rechtes hat jetzt nur mehr akademische Bedeutung. Zur Orientirung ist vorweg die Möglichkeit zu betonen, daß der Papst, wie einen Cleriker, so auch einen Laien zum Delegaten, ja sogar zum Legaten des apostolischen Stuhles bestellen, daß aber kein päpstliches Privileg von der rechtmäßigen, auf die ganze katholische Kirche sich erstreckenden Jurisdiction des römischen Papstes eximiren kann, weil dadurch dem göttlichen Rechte des Primats zu nahe getreten würde. — Die Normannenfürsten, welche in Süditalien und vorzüglich in Sicilien die saracenische Herrschaft in erfolgreicher Weise bekämpften und schmälerten, verdienten und erwarben den besondern Schutz der Päpste. In einer allerdings angezweifelten Urkunde Urbans II. von 1098 (Jaffé, Reg. Pontif. n. 4274) wird Roger, Graf von Calabrien und Sicilien, sowie dessen Erben zugesichert, es solle kein Legat wider deren Willen in's Reich gesendet werden, vielmehr solle ein legatus a latere dem Fürsten mittheilen, was dieser selbst dann legati vice durchführen werde. Auch Paschalis II. wiederholt 1117 (Jaffé n. 4846), daß der Fürst legati vicem erhalten habe. Darnach ist der Herr von Sicilien, wie berechtigt, so auch verpflichtet, die päpstlichen Anordnungen im Lande durchzuführen; das Recht des Papstes ist nirgends ausgeschlossen. Thatsächlich entwickelten sich aber die Dinge in Sicilien im Sinne einer alle Verhältnisse, auch die kirchlichen, nach Maßgabe der Verfassung des Landes einheitlich und stramm ordnenden Regierungsgewalt. Nirgends war weniger von Freiheit der Kirche die Rede, als auf der Insel. Die Zustände wurden nicht besser, als Sicilien unter spanische Herrschaft kam. Vielmehr wurde gerade nun unter Ferdinand V. dem Katholischen (1504—1516) der Versuch gemacht, den thatsächlichen Zustand der absoluten Maßregelung der Kirche durch Hinweis auf die jetzt erst veröffentlichten alten Urkunden des 11. und 12. Jahrhunderts als einen rechtlich begründeten hinzustellen. Um dieselbe Zeit entbrannte die literarische Fehde über die Aechtheit der berufenen Urkunden. Unbekümmert um

die von kirchlicher Seite erhobenen Bedenken, verbot die Regierung, von dem zur Wahrnehmung der kirchlichen Rechte der Krone 1579 eingesetzten königlichen Judex Monarchiae Siculae nach Rom zu appelliren. Während der Wirren des spanischen Erbfolgekrieges kam es aus Anlaß der vom Bischof von Lipari den Marktbeamten gegenüber behaupteten Immunität zu einem ärgerlichen Conflicte, indem der Richter der Monarchie das Recht beanspruchte, auch von den dem Papste vorbehaltenen Censuren absolviren zu können; das in mehreren Diöcesen verhängte Interdict wurde nicht beachtet, sondern mit Gewaltmaßregeln erwiedert. Da glaubte Clemens XI. den Zeitpunkt gekommen, durch die Constitution Romanus Pontifex, 20. Februar 1715, die angeblichen Privilegien der Monarchie vollständig zu aboliren. Die Aufhebung scheiterte an dem Widerstande der inzwischen zur Herrschaft gelangten österreichischen Regierung, und Benedict XIII. rettete die Principien des kirchlichen Rechtes, indem er, nicht zur Freude der Zelanti, durch die Bulle Fideli, 30. August 1728, die Verfügung seines Vorgängers wieder aufhob. Benedict erklärte, der sicilische König könne aus apostolischer Concession den Richter ernennen, deputiren und delegiren; dieser werde dadurch zum Delegaten des apostolischen Stuhles und solle als oberste Instanz in kirchlichen Sachen Recht sprechen. Dieser von den nachfolgenden Päpsten bestätigte Zustand verlor durch den Sturz der legitimen Dynastie den Grund weiterer Erhaltung, und Pius IX. fand sich bewogen, durch die Bulle Suprema, 28. Januar 1864, das Vorrecht der sicilischen Monarchie vollständig und für immer zu aboliren. Die betr. Verfügung, sowie ein den kirchlichen Instanzenzug für Sicilien neu regelndes Breve vom selben Tage wurden aber erst 10. October 1867 publicirt. Der widerstrebende Official der Monarchia Sicula, Priester Rinaldi, wurde vom Papste 23. Juli 1868 feierlich excommunicirt. Auch die italienische Regierung protestirte wiederholt; das Garantiegesetz vom 13. Mai 1871 aber enthält im Artikel 15 einen ausdrücklichen Verzicht der königlichen Regierung auf das Recht der apostolischen Legation in Sicilien. (Vgl. Garc. Mastrilli, Decisiones (300) tribunalis consistorii regiae conscientiae regni Siciliae, 2 voll., Spirae 1614—1627; Baronius, De monarchia Siciliae, Paris. 1609; Défense de la monarchie de Sicile contre les entreprises de la cour de Rome, Amst. 1716; Forno, Storia dell' apostolica legazione annessa alla corona di Sicilia, 2. ed., Palermo 1869; Scaduto, Stato e chiesa nelle due Sicilie, Palermo 1887, 147 sino 156. 175—203; vorzüglich Sentis, Die „Mon. Sicula", Freib. i. B. 1869, woselbst 4 ff. reiche Literaturnachweise; kurz v. Scherer, Handb. des K.-R. I, Graz 1886, 524.) [R. v. Scherer.]

Monarchianer, s. Antitrinitarier.

Monat, s. Zeitrechnung; Päpstliche Monate, s. Menses papales.

Mondcyklus, s. Zeitrechnung.

Moneta (Monetus), aus Cremona gebürtig, war zuerst in Bologna Lehrer der freien Künste, trat aber, als die ersten Schüler des hl. Dominicus in diese Stadt kamen, um das Jahr 1220 in den Predigerorden. Sein Tod wird in das Jahr 1235 gesetzt. Wichtig für die Kirchengeschichte des 13. Jahrhunderts ist seine Summa contra Catharos et Waldenses, seiner Zeit viel gelesen und weit verbreitet, aber erst 1743 von seinem Ordensgenossen Thomas Augustin Ricchini zu Rom dem Druck übergeben und mit vielen Erläuterungen und Noten versehen. Nach dem Lebensbilde, welches Ricchini diesem Werke beigab, schrieb Moneta auch Commentare zur Aristotelischen Logik und eine Summa casuum conscientiae. [Streber.]

Mongolen, Geschichte des Christenthums unter denselben. In der Geschichte Innerasiens, des Mutterlandes unzähliger Volksstämme, treten die Mongolen erst etwa um das Jahr 1000 auf. Sie wohnten ursprünglich am Altaigebirge, breiteten sich aber später über Hochasien bis China und Indien und weit hinein in Sibirien aus. Häufige Kriege und stete Wanderungen brachten die Verschmelzung der großen Horden zu Stande, welche ursprünglich unabhängig von einander nomadisirten. Dieselbe vollzog sich besonders unter Dschingischan (gest. 1227), mit dem die Mongolen eigentlich erst in die Geschichte eintreten. Sein Sohn Oktai (1227—1241) und dessen Feldherr und Brudersſohn Batu (gest. 1255) setzten die Eroberungen fort, bezwangen Rußland und verwüsteten Polen und das östliche Europa (bis 1242). Da in den Heeren Dschingischans der Volksstamm der Tatta die größte Zahl und den tapfersten Theil ausmachte, so wurde es in Europa allmälig gebräuchlich, nach diesem Stamme sämmtliche Völker Hochasiens als Tataren und die weiten Länderstrecken Ostasiens und des flachen Westasiens als Tatarei zu bezeichnen (vgl. K. Ritter, Asien I, 274. II, 387, und dessen Gesch. der Erdkunde, herausgeg. von Daniel 1861, 225). Bis gegen Ende des 12. Jahrhunderts war die Tatarei den Europäern größtentheils unbekannt geblieben. Erst die Kreuzzüge und die oben genannten Eroberungen brachten die Mongolen, bei denen die Religion des Buddha ihre eigentliche Heimat gefunden hatte (s. d. Art. Buddhismus II, 1403 ff.), mit Europa in Berührung. Den Nestorianern soll es zwar schon im 7. Jahrhundert gelungen sein, die Mongolen mit dem Christenthum bekannt zu machen, und Abel Rémusat will die vielen Aeußerlichkeiten, in welchen die buddhistische mit der katholischen Religionsübung übereinstimmt, auf diesen Ursprung zurückführen (Rech. sur les langues Tartares I, p. VI s., Par. 1820). Sicher ist, daß im 11. Jahrhundert wirklich eine Anzahl Mongolen und selbst ein Mongolenfürst, bekannt unter dem Namen Johannes Presbyter (s. d. Art. VI, 1754 ff.), sich zum Nestorianismus bekannten, und daß diese Religion

bei den Mongolen einiges Ansehen genoß; gewöhnlich befanden sich auch einige nestorianische Priester am Hofe des Groß-Chans. Kaum hatte Papst Alexander III. (1159—1181) von einem Reiche gehört, das angeblich von einem Priesterkönig regiert werde, so sandte er 1177 einen Bischof dahin, um diesen Regenten für die römische Kirche zu gewinnen (Baron. ad ann. 1177, n. 32—35); besondere Erfolge wurden aber damals nicht erzielt. Als jedoch die Mongolen unter Dschingischan und seinen Nachfolgern nicht bloß das Khalifenreich und das Gebiet des genannten Priesterkönigs eroberten, sondern selbst bis nach Polen, Ungarn und Deutschland vordrangen, suchten die Päpste durch Missionare auf diese Welteroberer einzuwirken. Hierzu ließen sie sich ebenso durch die Rücksicht auf die Verbreitung des Glaubens, als auch durch den Hinblick auf die Verwüstungen, welche diese unchristlichen Horden im Osten Europa's anrichteten, bestimmen. Auch die christlichen Fürsten versprachen sich, wenn das Christenthum unter den Mongolen in Chorasan und selbst in der großen Horde den Sieg über das Heidenthum und den Mohammedanismus erringen würde, von einem Bündniß mit den Mongolen gegen den Islam große Vortheile im Interesse der Kreuzzüge. Da sie von den Byzantinern schlechterdings nichts zu hoffen hatten, glaubten sie durch ein Bündniß mit den Mongolen die Wiedereroberung des heiligen Landes bewirken zu können. Aus diesen Gründen versuchten namentlich Innocenz IV. (1243—1254) und der heilige König Ludwig IX. von Frankreich vom Jahre 1245 an wiederholt, durch Missionare aus dem Franciscaner- und Dominicaner-Orden Verbindungen mit den Mongolenfürsten anzuknüpfen (vgl. Raynald. ad an. 1245, n. 16 sq.; 1253, n. 49; 1254, n. 1 sq.); dann Joinville, Hist. de St. Louis, in der Collection cpl. des mémoires par Petitot II, Par. 1819, 332 s.; und besonders A. Rémusat, Mémoires sur les relations polit. des princes chrét. avec les empereurs Mongols, in den Mém. de l'acad. des inscript. VI, 396 ss. VII, 335 ss., Paris 1822 et 1824). Da aber diese einfachen Missionare nicht viel ausrichteten, sandte der Papst im J. 1253 einige zu Bischöfen geweihte Mandatare mit entsprechenden Vollmachten ab; jedoch auch diese erreichten ihren eigentlichen Zweck nicht. An dem Hofe des Groß-Chans wollte man zwar die Freundschaft mit den christlichen Fürsten, ja selbst ein Bündniß mit denselben gegen die Saracenen, von denen die Mongolen besonders in Persien bedrängt wurden; allein die politischen Rücksichten, die Gleichgültigkeit der Herrscher, welche einem religiösen Syncretismus huldigten, dann die Roheit und Stumpfheit des Volkes und die Anhänglichkeit der Götzendiener an ihren Cultus, endlich auch die Unkenntniß der Sprache und Sitte jener Gegenden: alles dieses stand den eifrigen Missionaren bei Ausübung ihres eigentlichen Amtes hindernd im Wege. Doch wurde der Groß-Chan Mangu, zu dem auch der treffliche Franciscaner Wilhelm de Rubruquis (von Ruysbroek) im J. 1253 nach der Hauptstadt Karakorum gekommen war, sammt einigen seiner Hofleute zur Annahme des Christenthums und zur Taufe bewogen, und zwar durch den armenischen König Hethun oder Haithon (vgl. den Reisebericht des P. de Rubruquis in Hist. générale des voyages, Paris 1749, VII, 263—307). Nach Mangu's Tod (gest. 1257) regierten seine zwei Brüder das getheilte Mongolenreich, Hulaju oder Halaku (gest. 1265) in Persien und Chublai in China. Der erstere war den Christen und besonders den Nestorianern günstig, namentlich seit der Eroberung Bagdads (1258). Der Widerstand, den diese noch heidnischen Mongolen Persiens im Kriege gegen die ägyptischen Sultane fanden, veranlaßte Hulaju, die Kreuzfahrer zu begünstigen und häufig Gesandtschaften an die Päpste wie an die Könige von Frankreich und England zu senden. Alexander IV. (1254—1261) schrieb an ihn im Interesse der Kirche und ebenso dessen Nachfolger Urban IV. (1261—1264) an Hulaju's Sohn Abaga oder Abogha (gest. 1282). Letzterer schickte im J. 1274 eine Gesandtschaft von 16 Mongolen zum vierzehnten allgemeinen Concil nach Lyon, allerdings nur, um ein Bündniß gegen die Saracenen zu schließen; von einer Bekehrung (Union) war keine Rede (Hefele-Knöpfler, Conc.-Gesch. VI, 138). Doch nahm der Sprecher der Gesandtschaft, wahrscheinlich der Sohn des Groß-Chans, hier das Christenthum an, ließ sich mit einigen seiner Begleiter taufen und erhielt von Gregor X. kostbare Gewänder zum Geschenke (a. a. O. 144). Auch gab der Papst ihnen ein Schreiben mit, in welchem er den Groß-Chan zum Eintritt in die christliche Kirche ermahnte, mit dem Bemerken, daß er nächstens Gesandte an ihn abordnen werde (a. a. O. 154). Der Chan versprach die Annahme der Taufe, kam aber nicht mehr dazu. Ihm folgte Achmet (gest. 1284), der zum Islam übertrat und die Christen mit leidenschaftlichem Hasse verfolgte (über verschiedene Martyrer dieser Zeit vgl. Wadding, Annal. Minor. ad a. 1284). Nach Achmet wurde Argun oder Argo (gest. 1291) Groß-Chan; er knüpfte die alten Verbindungen mit Rom wieder an. Unter ihm war gewissermaßen die Blütezeit der christlichen Mission bei jenen Völkern, obgleich auch er nicht dazu kam, sich taufen zu lassen. Nur acht Monate regierte nach ihm Baidu, ein Enkel Hulaju's. Da er insgeheim das Christenthum begünstigte, wurde er von der saracenischen Partei ermordet. Sein Nachfolger Cazan oder Gaizan, der Sohn Argo's, wurde überredet, sich öffentlich zum Mohammedanismus zu bekennen, wobei er den Beinamen Majus erhielt. In den ersten zwei Jahren seiner Regierung duldete er eine grausame Christenverfolgung durch einen seiner Statthalter; später gestattete er, daß sein Sohn getauft werde, er selbst starb als Mohammedaner. Von da an machte der Islam bedeutende Fortschritte unter

den Mongolen, und die weitere Missionsthätigkeit unter ihnen war nicht von Belang. Dagegen arbeiteten um dieselbe Zeit die Franciscaner an der Bekehrung derjenigen Mongolen, welche sich in Europa bis an die Grenzen Ungarns niedergelassen hatten. Ihre Bemühungen waren auch von einigem Erfolg, so daß Nicolaus III. (1277—1280) sich veranlaßt fand, für die Neubekehrten einen Bischof aufzustellen. Noch weit wichtiger war der Erfolg, den die Missionare am Hofe des Groß-Chans Chublai oder Hupilai in China errangen. Dieser hatte um 1260 den Buddhismus in China eingeführt, zeigte sich aber als Indifferentist den Christen günstig, erbat sich vom Papste Gelehrte, gab dem Venetianer Marco Polo, dessen Vater schon als Kaufmann im Lande verweilt hatte, eine ansehnliche Stellung am Hofe und nahm 1272 und noch später Franciscaner- und Dominicaner-Missionare auf (vgl. Marci Pauli Veneti De regionibus Orient. libr. III, ed. Andr. Mullerus, Coloniae Brandenburgicae 1671, deutsch von Bürck, 2. Aufl., Leipzig 1855; dazu Ritter, Geschichte der Erdkunde 217 f.). Schon Papst Nicolaus III. sandte fünf Franciscaner dahin, welche trotz vieler Hindernisse segensreich wirkten. Große Erfolge erzielte besonders der Minorit Johannes de Monte Corvino (s. d. Art. VI, 1719 f.), welchen Nicolaus IV. im J. 1288 dahin gesandt. Nachdem er elf Jahre allein gearbeitet und mehrere Kirchen erbaut, erhielt er an seinem Ordensbruder Arnold aus Köln einen Gehilfen. Im J. 1307 erhob ihn Clemens V. zum Erzbischof von Cambalu (Peking) mit ausgedehnten Vollmachten und sandte ihm neue Gehilfen, darunter sieben Bischöfe. Der zu seinem Nachfolger ernannte Nicolaus starb, bevor er nach Cambalu kam; ähnlich erging es den anderen Missionsbischöfen. Die Christen der Tatarei beklagten sich im J. 1338, daß sie schon acht Jahre ohne Hirten seien. Bei der Vertreibung der Mongolen aus China (1368) und der Einsetzung der Ming-Dynastie ging auch die Gemeinde in Cambalu zu Grunde, da die nun herrschenden Chinesen christlichen Priestern keinen Zutritt mehr gestatteten (s. d. Art. China III, 150 f.). Ebenso wurde in Persien das Mongolenreich durch Tamerlan gestürzt, und der Islam triumphirte völlig. (Außer den bereits angeführten Werken vgl. noch besonders Mosheim, Historia Tartarorum eccl., Helmst. 1741, und Huc, Le Christianisme en Chine, en Tartarie et au Thibet, Paris 1857 à 1859, 4 tom.; dann Henrion, Histoire générale des Missions cath., Paris 1846 s.; Wittmann, Allgem. Gesch. d. Miss., Augsb. 1846, I, 24 ff.; Huc u. Gabet, Wanderungen durch die Mongolei nach Tibet, Leipz. 1855, in der Hausbibliothek für Länder- u. Völkerkunde, herausgeg. v. Andree, VII; Heinr. Hahn, Gesch. der kathol. Miss., Köln 1857, I, 422 ff.; Wilh. Heyd, Studien über die Colonien der röm. Kirche in den von den Tataren bewohnten Ländern, in Niedners Zeitschrift f. hist. Theol. 1858, 260 ff.; Külb, Gesch. der Missionsreisen nach der Mongolei im 13. und 14. Jahrhundert, Regensb. 1860, 3 Bde.; Kalkar, Gesch. d. röm.-kathol. Mission, deutsch v. Michelsen, Erlangen 1867, 100—117.)

Die heutige Mongolei, unter chinesischer Herrschaft stehend und nur einen kleinen Theil der ehemaligen Tatarei bildend, wurde schon zu Anfang des 17. Jahrhunderts von dem portugiesischen Jesuiten P. Benedict Goës bereist (Hahn III, 413); es dauerte aber noch volle 100 Jahre, bis das Christenthum hier Eingang fand. Daß es um 1776 schon manche Christengemeinden gegeben hat, beweist die in diesem Jahre durch den Statthalter der Mongolei in Scene gesetzte Christenverfolgung (Hahn III, 329). Da die Mongolei zum Bisthum Peking gehörte, die Christen aber jenseits der großen Mauer weniger Quälereien ausgesetzt waren, flüchteten sich die Christen wie auch die Missionare aus Peking wiederholt dorthin; so namentlich 1826, in welchem Jahre die Lazaristen-Missionare sogar in Si-van-tse, dem Hauptort der mongolischen Christen, eine kleine Erziehungsanstalt gründeten. Im J. 1838 wurden die Mandschurei und die Mongolei vom Bisthum Peking abgezweigt und zu einem selbständigen Vicariat erhoben. Die Mandschurei wurde 1840 davon getrennt, und die Lazaristen besorgten die Mission der Mongolei bis 1864; dann wurde dieselbe der Congregation des Unbefleckten Herzens Mariä in Scheutveld übertragen. Die eifrigen Missionare dieser Congregation hatten solchen Erfolg, daß Leo XIII. die Mongolei schon 1883 in drei Vicariate abtheilen konnte. Im J. 1890 zählte man unter den 15 Millionen Bewohnern bereits gegen 24 000 Katholiken. (Vgl. Moroni, Diz. XCVIII, 137 sg.; Missions cathol. 1891, 258 ss.; Hahn, Gesch. d. kath. Missionen III, Köln 1860, 442 ff.; dann auch H. T. Prinsep, Tibet, Tartary and Mongolia, 2. ed., Lond. 1852.) [Neher.]

Mongus, s. Petrus Mongus.

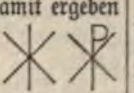
Monica, die hl., war um das Jahr 331 zu Tagaste in Afrika von christlichen Eltern geboren, wie ihr Sohn Augustinus in seinen Bekenntnissen bezeugt (9, 8). Ihre Erziehung leitete hauptsächlich eine alte Magd, welche schon ihren Vater auf dem Arm getragen hatte. Diese war so streng, daß sie den Töchtern des Hauses nicht erlaubte, außer der Tischzeit auch nur Wasser zu trinken. Als später Monica zur Jungfrau herangewachsen war und den Wein für den Tisch holen mußte, schlürfte sie jedesmal davon und gewöhnte sich allmälig an das Weintrinken. Da gerieth sie einmal mit der Magd, mit welcher sie gewöhnlich in den Keller ging, in einen Wortwechsel, und diese hielt ihr die böse Gewohnheit auf eine bittere Weise vor. Der Vorwurf traf sie wie ein Dolchstich, sie erkannte ihren Fehler und legte ihn für immer ab. Monica wurde später dem Patritius, einem Heiden, zur Ehe gegeben, wie es damals nicht selten vorkam, indem der ungläubige Mann durch das gläubige Weib geheiligt werden sollte (1 Cor. 7,

14. 16). Patritius hatte neben anderen Fehlern auch einen zornmüthigen Charakter, den Monica mit aller Geduld ertrug. Sie wartete immer, bis die Zorneshitze verraucht war, dann machte sie ihm gütige Vorstellungen. Auch ihre Schwiegermutter, die sich durch böswillige Mägde gegen die Schwiegertochter einnehmen ließ, gewann sie durch ihr gefälliges und zuvorkommendes Wesen. Ihre Ehe ward mit drei Kindern gesegnet: Augustinus, Navigius und Perpetua; letztere ward Oberin in einem Kloster zu Hippo (Aug. Epp. 211). Der Sohn ihrer Sorgen war Augustinus. Frühzeitig prägte sie ihm den heiligen Namen Jesus ein und ließ ihn unter die Zahl der Katechumenen aufnehmen, verschob aber dessen Taufe, selbst als er sie in einer schweren Krankheit begehrte, indem sie wahrscheinlich eine Vorahnung hatte, daß er sich mit Sünden beflecken werde (Bek. 1, 11). Als Augustinus im 19. Jahre stand, starb sein Vater, den Monica durch ihre Tugenden und Gebete für Gott gewonnen hatte (9, 9). Ihr Sohn ergab sich auf der Hochschule zu Carthago allen Ausschweifungen und hing den Manichäern an, wodurch er seiner Mutter unsäglichen Kummer bereitete. Da alle Bitten und Thränen fruchtlos blieben, schritt sie zum letzten Mittel, sie ließ ihn zu Tagaste nicht in ihr Haus. Erst nachdem eine Erscheinung ihr versichert hatte, daß ihr Sohn sein würde, wo sie stände — sie sah nämlich, wie sie auf einem Richtscheite stand —, erlaubte sie ihm wieder, mit ihr unter einem Dache zu wohnen (3, 11). Nachdem Augustinus Lehrer der Beredsamkeit zu Carthago geworden war, begab sie sich dorthin, um ihn auf andere Wege zu bringen, und bat in ihrer Betrübniß einen Bischof, er möchte auf ihn einwirken. Als dieser aber erwiederte, ihr Sohn sei jetzt für Vorstellungen noch unempfänglich, gab sie sich damit nicht zufrieden, sondern setzte ihm durch Bitten und Thränen zu, so daß er sagte: „Gehe hin; es ist unmöglich, daß ein Sohn so vieler Thränen verloren gehe“ (3, 12). Monica fuhr fort, Tag und Nacht zu Gott für die Bekehrung ihres Sohnes zu beten. Von Carthago ging Augustinus nach Rom, um die Redekunst zu lehren, und von Rom wurde er nach Mailand berufen. Monica folgte ihm nach durch Länder und Meere, sprach den Schiffern Trost zu und verhieß ihnen eine glückliche Ankunft (6, 1). In Mailand war sie ein Muster der Frömmigkeit; der hl. Ambrosius achtete sie sehr hoch und wünschte Augustinus Glück, eine solche Mutter zu haben. Hier suchte sie auch alle Hindernisse, welche ihrem Sohne in seiner Bekehrung aufstießen, zu beseitigen. Endlich kam die Zeit, wo Gott ihre Thränen in Freuden verwandelte und ihre Gebete überreichlich erhörte. Augustinus öffnete sein Herz der Gnade und bekehrte sich zu Gott. Nachdem er sein Lehramt niedergelegt hatte, zog er sich mit seinen Freunden auf das Landgut des Verecundus in Cassiacum zurück und bereitete sich auf die heilige Taufe vor. Monica, voll Dank gegen Gott, besorgte das Hauswesen, nahm auch öfter theil an ihren gelehrten Unterhaltungen und legte dabei Beweise ihres natürlichen Scharfsinns an den Tag (De ordine 2, 1; De vita beata). Nach der Taufe des hl. Augustinus verließ sie mit ihm Mailand, um nach Afrika zurückzukehren. In Ostia machten sie Halt. Hier hielt sie mit ihrem Sohne ein denkwürdiges Gespräch über die himmlische Seligkeit und rief aus: „Mein Sohn, mich ergötzt nichts Irdisches mehr. Was soll ich noch ferner hier thun? Eines war es, weßhalb ich noch einige Zeit in diesem Leben zu bleiben wünschte: ich wollte dich als katholischen Christen sehen, bevor ich stürbe. Nun hat mir Gott noch mehr gewährt; denn ich sehe, daß du nicht nur sein Diener geworden bist, sondern auch auf alles irdische Glück verzichtest“ (9, 10). Bald darauf fiel sie in eine Krankheit und bekam eine Ohnmacht. Als sie wieder zu sich gekommen war, sagte sie zu den Umstehenden: „Hier werdet ihr eure Mutter begraben.“ Auf die Entgegnung des Navigius, es sei tröstlicher, in der Heimat zu sterben, warf sie ihm einen ernsten Blick zu und sprach: „Begrabet diesen Leib, wo ihr wollt; nur um das Eine bitte ich euch, seid meiner eingedenk am Altare des Herrn, wo ihr auch sein möget; von Gott ist nichts fern; ich brauche nicht zu besorgen, daß er am Ende der Welt nicht wisse, wo er mich auferwecken soll“ (9, 11). Am neunten Tage ihrer Krankheit, im 56. Jahre ihres Lebens, wurde ihre fromme Seele vom Körper getrennt. Ihr Leib wurde im Tempel der hl. Aurea begraben. Im J. 1430 wurden ihre Gebeine von Ostia nach Rom in die Kirche der Augustiner übertragen, wobei mehrere Wunder an Kranken geschahen (Boll. ad d. 4. Maji). Ihr Fest wird am 4. Mai gefeiert. [Keller O. S. Aug.]

Monita secreta (die geheimen Verordnungen der Gesellschaft Jesu), eine von gehässigen Verleumdungen strotzende satirische Schrift gegen den Jesuitenorden, welche mit falschem Datum und Druckort zuerst 1614 in Krakau unter dem Titel Monita privata Soc. Jes., Notobrigae 1612, gedruckt wurde. Vorgeblich geheime Anweisungen für die Ordensmitglieder, enthalten sie eine „nur einer abgefeimten Gaunerbande entsprechende Instruction“, hinzielend auf schmutzigen Gelderwerb, Gewinnung von politischem Einfluß, Chicanirung abtrünniger Mitglieder u. dgl. Die Satire wurde von den Feinden des Ordens bereitwillig als Ernst hingenommen und erlebte bis in die neueste Zeit (H. J. Gräber, Pastor zu Meiderich, Die geheimen Vorschriften . . , 2. Aufl. Barmen 1887) zahllose Auflagen in den verschiedensten Ländern und Sprachen. Zahlreiche Widerlegungen erschienen gleich Anfangs auch von sehr angesehenen Jesuiten, wie Gretser, Ad. Tanner u. A. Die Krakauer Diöcesanbehörde verurtheilte die Schrift 20. August 1616, nachdem bereits am 10. Mai desselben Jahres die römische Index-Congregation vorausgegangen war. Ihr Urtheil gegen diesen

liber falso Societati Jesu adscriptus calumniosus et diffamationibus plenus wurde 28. December publicirt; 1617 ſtanden die Monita als verbotenes Buch im Index von Rom wie von Krakau. Im J. 1633 folgte auch in Spanien die Verurtheilung durch die Inquiſition. Trotzdem wurde die Schrift ſtets auf's Neue ausgegeben und geglaubt. Heutzutage geſtehen auch heftige Feinde des Ordens, ſoweit ſie nicht den Anſpruch auf Wiſſenſchaftlichkeit völlig aufgegeben haben, die Fälſchung zu (Reuſch, Der Index der verbotenen Bücher II, Bonn 1885, 281; Huber, Der Jeſuitenorden, 1873, 106; J. Friedrich, Beitr. zur Geſch. des Jeſuitenordens, in den Abhandlungen der hiſtor. Klaſſe der kgl. bayr. Akademie XVI, 1881, 1. Abth., 97). Den Haupturheber der Satire vermuthete man von Anfang an in Hieronymus Zahorowski, der vormals dem Orden angehört hatte, aber mit ſeiner Stellung in demſelben unzufrieden geworden und wegen ſtraffälligen Benehmens entlaſſen worden war. Schon der erſte amtliche Erlaß, in welchem Biſchof Tyliki von Krakau 11. Juli 1615 die gerichtliche Unterſuchung anordnet, bezeichnet ihn als den muthmaßlichen Verfaſſer. Durch Veröffentlichungen der Akademie von Krakau (1889) iſt ſeine Urheberſchaft zur Gewißheit erhoben worden. Uebrigens liegen Anzeichen vor, daß Zahorowski bei ſeinem Werke noch andere Feinde des Ordens zu Helfershelfern hatte; ſo namentlich den einflußreichen Herzog Georg Zbaraski, der auch den erſten Druck beſorgen ließ. (Vgl. Précis hist. 1881, 261. 344. 432; 1890, 83; B. Duhr S. J., Jeſuiten-Fabeln, Freiburg i. B. 1891, 45—66.) [Pfülf S. J.]

Monogamie, ſ. Ehe.

Monogramm Chriſti, ein Buchſtabenſymbol für den Namen Chriſti. Die Abkürzung eines Wortes oder Namens und ſelbſt die Verbindung zweier Worte durch Verſchlingung einzelner Buchſtaben derſelben iſt uralt und findet ſich auf heidniſchen, jüdiſchen und chriſtlichen Monumenten im Orient wie im Abendlande. Um nur ein römiſches Beiſpiel zu erwähnen, das auch auf chriſtlichen Denkmälern vorkommt, ſo iſt der dem Kämpfer zugerufene, von den Chriſten im übertragenen Sinn aufgefaßte Wunſch Palma feliciter in das Monogramm gefaßt, in welchem man die Buchſtaben P L F E wiederfindet. — Für den Namen des Heilandes erſcheint auf den altchriſtlichen Monumenten eine doppelte Form des Monogramms, nämlich 1. die Verbindung der beiden erſten Buchſtaben der griechiſchen Namen Ἰησοῦς Χριστός, alſo I und X, indem man das I ſenkrecht über das X legte, und 2. die Verbindung der beiden erſten Buchſtaben des Namens XPριστός, indem man das P ſo auf das X legte, daß die obere Hälfte des P über dem X hervorragte. Damit ergeben ſich alſo die beiden Monogramme:  In einer Zeit, wo man reale Kreuzigungsbilder nicht darſtellen durfte, erſetzte man ſie durch Sinnbilder und Zeichen, zunächſt dadurch, daß man den Fiſch (ἰχθύς), das Symbol Chriſti, mit dem Kreuzanker oder dem Dreizack in Verbindung und Beziehung ſetzte; ſpäter, indem man durch das Monogramm noch einen Querſtrich legte, alſo ſtatt des Leibes den Namen des Herrn mit dem Kreuze verband. So entſtanden das ſternförmige und das

Bei dem XP-Monogramm aber ließ ſich der Hinweis auf das Kreuz in einfacherer Weiſe auch dadurch erreichen, daß man das X quer ſtellte und nun den Rundhaken des P an das (verlängerte) obere Ende des aufrechtſtehenden X-Balkens anfügte. Dadurch erhielt man die Form des -Monogramms. Das ſind im Weſentlichen die drei Typen des Namenszuges unſeres Herrn, wie ſie auf unzähligen Monumenten vom 3. Jahrhundert ab bis tief in das Mittelalter uns begegnen. Eine beliebte Zuthat zu dem XP-Monogramm in beiden Formen war das A und ω (Offb. 1, 8). Auf andere Verbindungen, daß man z. B. das Wort IXΘYC in die Zwiſchenräume des einſetzte, oder das Monogramm in einen Kreis oder Kranz faßte, ſoll nur hingewieſen werden, ebenſo wie darauf, daß ſchon ſeit der Mitte des 4. Jahrhunderts das P auch umgekehrt im Monogramm auftritt und daß vom 5. Jahrhundert an die Halbkreislinie des P nach rechts unten ausgeſchweift wird und der Geſtalt des untern Hakens eines lateiniſchen R nahekommt: — Eine Verſchlingung der beiden Buchſtaben XP ganz in Form eines Chriſtus-Monogramms kommt auch auf heidniſchen und ſchon vorchriſtlichen Monumenten vor, z. B. auf Münzen, auf Amphoren (vgl. Corpus inscript. lat. IV, n. 2878—2880, vgl. p. 265 nota; de Rossi, Bullettino di arch. crist. 1890, 36), wo es dann Abbreviatur für χρυσός oder für ein Weinmaß u. dgl. iſt.

In Beantwortung der Frage, wann die verſchiedenen Formen des Monogramms zuerſt erſcheinen und bis wie lange ſie im Brauche waren, treten uns zwiſchen den verſchiedenen Ländern gewiſſe Abweichungen entgegen, ſo zwar, daß in dem einen Lande ein Monogramm ſich früher auf den datirten oder annähernd datirbaren Monumenten zeigt als in einem andern, und dasſelbe gilt in Beziehung auf den terminus ad quem, eine Verſchiedenheit, die nicht nur zwiſchen dem Orient und Occident, ſondern ſelbſt zwiſchen einzelnen Provinzen, z. B. Italien, Afrika, Gallien, im Auge zu behalten iſt, und die unter anderem in der größern oder geringern Freiheit ihren Grund hat, mit welcher das Chriſtenthum ſich in den verſchiedenen Ländern entwickeln und mit ſeinem Bekenntniſſe offen hervortreten konnte.

Die Auffaſſung, daß das Monogramm ſich aus dem Kreuze entwickelt habe (vgl. Kraus, R.-E. II, 227), läßt ſich nicht feſthalten. Das ältere auf den Monumenten erſcheinende Zeichen iſt allerdings das Kreuz, bald mehr, bald minder verhüllt;

allein nicht aus ihm, sondern neben ihm ersteht zunächst das IX-Monogramm bereits im 3. Jahrhundert, dann das XP-Monogramm seit dem Anfange des 4. Jahrhunderts, und nun allerdings tritt die Verschlingung des Kreuzes mit dem XP zumal in der jüngern Form des hervor, das uns auf einer datirten römischen Inschrift zuerst 355, in Gallien erst 400 begegnet. Damit soll nicht geläugnet sein, daß man auch in dem XP-Monogramm das Kreuz verdeckt sehen mochte; ließ man letzteres ja offen hervortreten, indem man durch das Monogramm einen Querstrich hindurch legte, was uns zuerst auf einer römischen Inschrift vom Jahre 347 oder 348 begegnet. Allein was man in beiden Monogrammen zunächst sah, war nicht das Kreuz, sondern der Name des Erlösers. Monogramm und Kreuz stehen neben einander auf dem Grabstein Alexanders im Museum des Campo santo aus der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts. Beides, Kreuz und Monogramm, hieß bei den alten Gläubigen das signum Christi, τὸ κυριακὸν σημεῖον, wie es für das Monogramm auf Inschriften durch die Hinzufügung der Worte SIGNV CHRISTI erwiesen ist. Aber während die Monogramme zumal vom 4. Jahrhundert an in unzähligen Beispielen erscheinen, bleibt das offene Kreuz stets eine große Seltenheit auf den Grabsteinen. Auch auf anderen Gegenständen, z. B. auf den Lampen, kommt es weit weniger und da erst später vor als die Monogramme; ebenso ist auf den Münzen Constantins und seiner nächsten Nachfolger das Monogramm und nicht das Kreuz dargestellt. Erst im Laufe des 5. Jahrhunderts tritt das Kreuz allmälig häufiger hervor und verdrängt dann bis zum Ausgange des 6. Jahrhunderts fast vollständig die Monogramme. Länger als in Rom hält sich in Afrika, in Oberitalien, in Gallien und im Morgenlande das , während hinwiederum das offene Kreuz früher und häufiger in Afrika und im Orient auf den Monumenten erscheint als in der Hauptstadt (vgl. Kraus, R.-E. II, 233 u. 445 f.).

Daß nicht erst die bekannte Erscheinung Constantins die Christen mit dem Monogramm und dessen Deutung bekannt gemacht habe, sondern daß es schon früher angewendet worden, kann kaum einem Zweifel unterliegen. Allein wenn es früher nur im Context der Inschrift, z. B. VIVAS IN (Lebe in Christo) erscheint, so tritt es factisch erst seit dem entscheidenden Siege an der milvischen Brücke isolirt auf.

In der alten christlichen Kunst erscheint die Form I und X im Verhältniß zu den anderen im Ganzen nur vereinzelt, und selbst da ist es nicht immer zweifellos, ob in dem Zeichen der Namenszug Jesu Christi oder ein Stern zu sehen ist. Bald allein, bald in einem Kranz kommt das einige Male auf Grabsteinen und Sarkophagen, wie auf Mosaiken, häufiger auf altchristlichen Lampen vor. — Das constantinische Monogramm wie dessen spätere Form , beide gern mit dem A und ω verbunden, begegnen uns auf Cömeterialsteinen, wie auf Gemälden der Katakomben und auf den Sarkophagen im 4. und 5. Jahrhundert häufig, bald isolirt, bald zwischen Lämmern, Tauben oder Pfauen, in einen Kranz gefaßt und auf der Spitze des Kreuzes stehend. In den Mosaiken der Basiliken behauptet das Monogramm gern den Höhepunkt in der Blumendecoration des Triumphbogens; an öffentlichen Monumenten erscheint es an den Marmor-Transennen der Kirchen, an der Façade von Gebäuden, an Thüren und auf Grenzsteinen. In den Gegenständen der Kleinkunst findet sich das Monogramm auf Lampen, auf Münzen und Medaillen, auf Ringen und geschnittenen Steinen, auf den Goldgläsern, auf Ziegelstempeln, auf allerlei Hausgeräthe; überall brachten die alten Gläubigen den Namen des Herrn an, um das Wort des Apostels wahr zu machen: Alles, was immer ihr thut, im Worte oder im Werke, thut Alles im Namen des Herrn Jesus (Col. 3, 17).

Um noch auf einige interessante Besonderheiten hinzuweisen, so ist auf einigen Grabsteinen als Sinnbild das Schiff dargestellt, welches auf das Monogramm Christi wie auf sein Ziel lossteuert; einmal fährt das Schiff nach einem Leuchtthurm, in welchem der Namenszug Christi mit anderen Buchstaben in der Weise verbunden ist, daß das Ganze aufgelöst das Wort AOPATA gibt. — Wiederholt, zumal auf den Sarkophagen, trägt Petrus einen Stab über der Schulter, der in das Monogramm Christi ausläuft. — Verbunden mit Scenen aus dem Leiden des Erlösers steht das Monogramm im Siegeskranze in der Mitte über dem offenen Kreuze. — Auf dem Throne der Glorie nimmt es die Stelle der Figur Christi ein; es erscheint in dem Sterne, welcher den Weisen zum Stalle von Bethlehem voranleuchtet, u. s. w. — Man könnte noch die Frage aufwerfen, ob man im Abendlande die Buchstaben P und X nicht auch als lateinische Buchstaben gelesen und in ihnen das Monogram für Pax gesehen habe; eine nahe liegende Annahme, da das pax tecum, in pace und ähnliche Formeln des Friedensgrußes unzählige Male auf den Inschriften vorkommen. Thatsächlich begegnet uns nicht nur die Formel IN ET IN PACE, sondern auch I N, wo das gebräuchliche IN PACE ersetzt ist durch das IN (in Christo). Jedenfalls ist das , wie es an der Spitze bischöflicher Unterschriften der karolingischen Zeit begegnet, nicht mehr der Namenszug Christi, sondern das Zeichen für PAX, da die Bischöfe mit pax vobis grüßten.

Im Mittelalter trat in der griechischen Kunst an die Stelle des Monogramms die Abkürzung

IC—XC, so auf römischen Mosaiken, die von griechischen Künstlern angefertigt wurden, auf Gemälden und auf anderen Gegenständen, z. B. der Hostie. — Der hl. Bernardin von Siena trug bei seinen Predigten den Namenszug Jesu in der Form ιηs (ihs), an dessen Stelle später das IHS trat, wobei die beiden ersten Buchstaben eigentlich die griechischen Buchstaben des Wortes ΙΗσοῦς sind, während man sie heute vielfach als Abbreviatur für In Hoc Signo (vinces) oder als die Anfangsbuchstaben der Worte Jesus, Heiland, Seligmacher auffaßt. [de Waal.]

Monoimus, ein arabischer Häretiker, bei Theodoret (Fab. haer. 1, 18) nur flüchtig erwähnt, wurde erst aus dem Buche der Philosophumena näher bekannt. Er gehörte zu den pantheistischen Gnostikern. Hippolyt, der Verfasser der Philosophumena, welcher Stellen aus einem Briefe des Monoimus an Theophrastus und mehrere allegorische Deutungen von Stellen des Alten Testamentes mittheilt, leitet diese Häresie aus der Geometrie und Arithmetik ab, aus einer mystischen Zahlenlehre, die aber bei den Pythagoräern viel besser sich finde. [Feßler.]

Monophysiten, Häretiker, welche in Jesus Christus nicht zugleich eine wahre göttliche und eine wahre menschliche, sondern nur eine einzige Natur (μίαν φύσιν) anerkennen wollen. Wohl sprachen schon vom 2. bis zum 4. Jahrhundert auch rechtgläubige Väter, wie Athanasius, Papst Julius I. u. A., von einer μία φύσις σεσαρκωμένη, d. h. von Einer Natur, welche die Menschheit angenommen habe; aber da sie damit weder die wahre Gottheit noch die wahre Menschheit des Herrn irgendwie beeinträchtigten, so war ihr Ausdruck nur scheinbar monophysitisch, ihre Lehre selbst aber eben so dyophysitisch wie die der hll. Gregore von Nazianz und von Nyssa, des hl. Epiphanius u. A., die ausdrücklich von zwei Naturen reden (vgl. Schwane, Dogmengesch. II, 335 ff. 380 ff.). Aehnlich verhielt es sich mit dem hl. Cyrill von Alexandrien, der zwar in seinem dritten Anathematismus von einer Ἕνωσις φυσική der beiden Naturen in Christus sprach, aber damit nur eine „wirkliche" oder „wesentliche" Vereinigung beider (im Gegensatz der bloß äußerlichen oder bloß moralischen Verbindung, welche Nestorius annahm), nicht aber ihre Verschmelzung in eine einzige Natur ausdrücken wollte. Manche Schüler und Verehrer des hl. Cyrill mißverstanden und mißdeuteten jedoch seinen Ausdruck, und unter diesen wurde nun Eutyches, Priester und Archimandrit eines Klosters in der Nähe von Constantinopel, der eigentliche Stifter der monophysitischen Häresie. Eutyches, welcher bisher als thätiger Gehilfe des hl. Cyrill gegen die Lehren seines Patriarchen Nestorius (s. d. Art.) mit Entschiedenheit aufgetreten war, verfiel in der Bekämpfung des Nestorianismus selbst in das entgegengesetzte Extrem; denn während Nestorius die zwei Naturen in Christus zu sehr trennte, erkannte Eutyches nur eine einzige Natur an. Die erste Klage über ihn ging von Bischof Domnus von Antiochien aus, dahin lautend, er erneuere die Ketzerei des Apollinaris von Laodicea (s. d. Art.), lehre nur Eine Natur in Christus und behaupte, die Gottheit habe gelitten. Diese Anklage scheint jedoch keine Folge gehabt zu haben. Aber bald darauf überreichte Bischof Eusebius von Doryläum in Phrygien der im J. 448 zu Constantinopel unter Patriarch Flavian (s. d. Art.) versammelten Synode eine neue Klageschrift gegen Eutyches, dem er schon privatim, aber stets vergeblich Vorstellungen wegen seiner Irrlehre gemacht habe. Eutyches, vor die Synode vorgefordert, erschien nicht, weil seine Ascese ihm das Kloster zu verlassen verbiete, erklärte aber schriftlich, daß er in Christus, nach seiner Menschwerdung, nur Eine Natur, und zwar die göttliche, die Mensch geworden sei, anbete. Christus sei zwar wahrer Mensch, aber sein Leib sei mit dem unsrigen nicht gleiches Wesens; und er werde nie zwei Naturen in Christus anerkennen. Man sieht, daß seiner Erklärung die nöthige Klarheit fehlte, wie er denn in der That selbst nur sehr beschränkte Talente besaß. Aber dabei zeigte sich seine starre Hartnäckigkeit schon darin, daß er unter den Mönchen eine Conspiration zum Schutze des Monophysitismus hervorrief und das Intriguiren mit seiner „strengen Ascese" gar nicht unvereinbarlich fand. Auf wiederholte Vorladungen jedoch erschien er endlich, aber von einer Schutzwache umgeben, die ihm des Kaisers Günstling, der Eunuch Chrysaphius, zugewiesen hatte. Wie es scheint, beschützte ihn dieser aus Privathaß gegen den Patriarchen Flavian von Constantinopel, nach Anderen darum, weil Eutyches sein Taufpathe war. Wie dem sei, die Wache durfte den Mönch nur unter der Bedingung, daß er wieder frei entlassen werde, der Synode vorstellen. Hier erklärte Eutyches abermals, daß er den Leib Christi nicht dem unsrigen gleich halte, und sprach zugleich unter Berufung auf Athanasius und Cyrill seinen Hauptsatz aus, „daß unser Herr zwar vor der Vereinigung aus zwei Naturen gewesen sei, nach derselben aber nur Eine Natur habe". Wie es scheint, wollte er mit diesen confusen Worten sagen: in Gedanken könne man allerdings zwei Naturen in Christus unterscheiden, aber sobald sich Gottheit und Menschheit in ihm verbanden (und das geschah ja schon im Augenblicke seiner Empfängniß, also schon im ersten Augenblicke seines Seins als Gottmensch), sei nur mehr Eine Natur vorhanden gewesen. — Die Synode sprach das Anathem über diese Lehre und Bann und Absetzung über Eutyches aus. Ob Eutyches hiergegen sogleich Appellation an den Bischof von Rom (auch an den von Alexandrien) angekündet habe, läßt sich nicht mehr mit Sicherheit entscheiden. Er behauptete, Flavian läugnete es. Eutyches aber klagte jetzt bei dem Kaiser Theodosius II., daß Flavian auf seine Appellation nicht geachtet, auch die Acten der eben gehaltenen Synode verfälscht habe u. dgl. Der

Kaiser berief deshalb im J. 449 zur Untersuchung der Sache eine kleinere Synode, und es zeigte sich hier die Hauptanklage der Actenverfälschung als völlig unbegründet. Andere Beschuldigungen waren kleinlich, der Punkt wegen der Appellation aber nicht erwiesen. Uebrigens wendeten sich jetzt sowohl der Kaiser als Eutyches, der sich dem Synodalspruche nicht unterwarf und in seinen Aemtern verblieb, brieflich an Rom; auch legte der letztere sein Glaubensbekenntniß bei und bat um billigeres Urtheil. Die Folge war, daß Papst Leo I. Anfangs den Bischof Flavian von Constantinopel zur Rede stellte, weil er in einer so wichtigen Sache nicht alsbald nach Rom berichtet habe. Bevor jedoch dieses Schreiben nach Constantinopel kam, hatte Flavian bereits die Acten über die Verhandlungen mit Eutyches nach Rom abgesandt und den Papst um Bestätigung von dessen Absetzung gebeten. Ganz anders als der Papst zu Rom handelte aber Patriarch Dioscur von Alexandrien (s. d. Art.). Er nahm entschieden Partei für Eutyches und sprach die Wiedereinsetzung desselben in sein priesterliches Amt und in seine Klosterwürde aus. Dioscur selbst nämlich faßte die Lehre Cyrills nicht wesentlich anders auf als Eutyches, hielt jede andere Ansicht für Nestorianismus und verlangte vom Kaiser eine allgemeine Synode zur definitiven Entscheidung der Frage. In der That berief auch Theodosius, nachdem er noch einige, freilich nicht unparteiische Versuche zur Ausgleichung zwischen Flavian und Eutyches gemacht und dem erstern ein Glaubensbekenntniß abgefordert hatte, ein allgemeines Concil nach Ephesus, bei dem jedoch nur die vom Kaiser ausdrücklich berufenen Bischöfe erscheinen dürften. Besonders ausgeschlossen aber sollten der gelehrte Theodoret von Cyrus u. A. sein und alle ehemaligen Richter des Eutyches kein Stimmrecht haben. Dioscur dagegen wurde vom Kaiser zum Vorsitzer ernannt, auch zwei kaiserliche Beamte beauftragt, den Gang der Verhandlungen zu fördern, die Ordnung zu handhaben und alle Störenfriede gefangen zu nehmen.

Unterdessen hatte sich Papst Leo nach Empfang der zugesandten Acten von der Irrlehre des Eutyches überzeugt und erklärte sie für ebenso absurd als gottlos. Dabei bat er jedoch brieflich den Bischof Flavian, falls Eutyches widerrufe, Nachsicht gegen ihn zu beweisen, mit dem Beifügen, eine neue Synode sei in dieser Sache nicht nöthig. Da er jedoch gleich darauf das kaiserliche Einladungsschreiben nach Ephesus erhielt, so wollte Leo diesem Plane nicht entgegentreten und bemerkte nur, daß er nicht persönlich in Ephesus erscheinen könne, theils weil auch seine Vorfahren bei ähnlichen Veranlassungen Stellvertreter geschickt, theils weil die Verhältnisse Italiens, in welchem Attila heranzog, seine dortige Anwesenheit nothwendig machten. Zugleich berief er sich aber auch auf sein am nämlichen Tage (13. Juli 449) erlassenes Schreiben an Flavian, worin er den wahren Glauben der Kirche über die Menschwerdung Christi auseinandergesetzt habe. Es ist dieses sein berühmtes dogmatisches Schreiben an Flavian, worin er zeigt, daß der Sohn habe Mensch werden müssen, um die Menschheit zu erlösen, daß er hierzu aus seiner Mutter die menschliche Natur wahrhaft angenommen habe, daß also beide Naturen in Einer Person (der göttlichen des Sohnes) hypostatisch geeinigt seien, und daß die Eigenthümlichkeiten der beiden Naturen auch nach ihrer Vereinigung in Christo noch fortdauerten. Allein die zu Ephesus im August 449 zusammengetretene Synode ließ dieses Schreiben des Papstes gar nicht vorlesen, räumte auch seinem Legaten nicht den Vorsitz ein und sprach unter vielen Unregelmäßigkeiten und Gewaltthätigkeiten über die Lehre von zwei Naturen das Anathem aus. Es ist dieß die berüchtigte Räubersynode von Ephesus (s. d. Art. Dioscur). Doch dieser Sieg des Monophysitismus sollte nur kurze Zeit dauern. Flavian von Constantinopel hatte sogleich gegen den ungerechten Spruch von Ephesus an den Papst appellirt, und obgleich der Kaiser die Beschlüsse der Räubersynode bestätigte und in seinem Reichsantheil durchführte, hatte Leo den Muth, wegen der zu Ephesus vorgekommenen Gewaltthätigkeiten Vorstellungen zu machen und die Abhaltung eines allgemeinen Concils in Italien zu verlangen. Einstweilen berief aber Leo selbst eine große römische Synode und bat auch den abendländischen Kaiser Valentinian III., bei seinem morgenländischen Collegen Theodosius in dieser Angelegenheit Schritte zu thun. Zugleich verweigerte er vorderhand dem neuen Bischof von Constantinopel Anatolius (Flavian war gestorben) die Anerkennung und sah gewiß mit großer Freude, daß die meisten Bischöfe von Asien sowie sehr viele Priester und Laien von Constantinopel selbst auf seiner Seite standen. Im schroffsten Gegensatze hierzu aber hatte Dioscur die Frechheit, über Leo den Bann auszusprechen. Doch nach wenigen Monaten schon starb Kaiser Theodosius II., und seine Schwester, die hl. Pulcheria, bestieg mit ihrem Gemahl Marcian den Thron. Beide versicherten den Papst sogleich ihrer freundlichsten Gesinnung, und Marcian versprach zugleich die Abhaltung der von Leo vorgeschlagenen allgemeinen Synode. Auch unterschrieb jetzt Anatolius von Constantinopel den genannten dogmatischen Brief Leo's an Flavian, und während der Papst alle Anstalten traf, um die durch Dioscur verführten Bischöfe wieder mit der Kirche zu versöhnen, berief Kaiser Marcian in Uebereinstimmung mit Valentinian III. und Leo dem Großen eine allgemeine Synode nach Nicäa; diese ward jedoch alsbald nach Chalcedon bei Constantinopel verlegt, weil der Papst die persönliche Anwesenheit des Kaisers bei derselben dringend gewünscht hatte. Es ist dieß die vierte allgemeine Synode zu Chalcedon, im J. 451 abgehalten, welche, wie anderwärts ausführlich gezeigt ist (s. d. Art. Chalcedon), den Lehrbrief Leo's

bestätigte, den Patriarchen Dioscur absetzte, über ihn, Eutyches und Nestorius das Anathem sprach und in ihrer fünften Sitzung die orthodoxe Lehre in den Worten formalisirte: „Wir bekennen einen Sohn . . ., der in (nicht aus) zwei Naturen (Bezeichnung der compositio numeri, nicht compositio partium) ohne Vermischung (ἀσυγχύτως), ohne Verwandlung (ἀτρέπτως), ohne Trennung (ἀδιαιρέτως), ohne Absonderung (ἀχωρίστως) erkannt wird." Kaiser Marcian bestätigte sofort nicht nur die Beschlüsse von Chalcedon, sondern verbot auch den bereits vorhandenen Eutychianern, Geistliche zu haben und Gottesdienst zu halten; wer aber fortan noch den Irrthum weiter auszubreiten und die orthodoxe Lehre zu bekämpfen wage, solle mit Verbannung und andern schweren Strafen belegt werden. Vor Allen wurden Eutyches und Dioscur zum Exil verurtheilt; doch ersterer, beim Ausbruche der Streitigkeiten schon hochbetagt, scheint gerade um diese Zeit gestorben zu sein, während Dioscur noch bis 454 zu Gangra in Paphlagonien lebte.

Mit allem dem war der monophysitische Irrthum nicht ausgerottet. Namentlich eilte ein alexandrinischer Mönch, Theodosius, der mit zu Chalcedon gewesen, sogleich nach Palästina und stellte den dortigen Mönchen vor, die Synode von Chalcedon habe den wahren Glauben verrathen und den Nestorianismus bestätigt. Von ihm verleitet, wollten fast alle der mehr als 10 000 palästinensischen Mönche zwar die Lehre des Eutyches, daß die menschliche Natur von der göttlichen gleichsam absorbirt worden sei, verdammen, aber auch den Dyophysitismus der chalcedonenser Synode nicht annehmen, weil das Bekenntniß zweier Naturen durch Consequenz auch zum Bekenntniß zweier Personen, also zum Nestorianismus führen müsse. Sie beharrten darum fest auf der Behauptung bloß Einer Natur, ohne über die Art und Weise, wie Gottheit und Menschheit Eine Natur sein können, sich irgend zu erklären. Diese neue Richtung, die einerseits den Eutychianismus, andererseits aber auch die chalcedonensische Synode verwarf, heißt die monophysitische in specie, im Unterschiede zur eutychianischen. Da nun aber der Patriarch Juvenal von Jerusalem dem Verlangen der palästinensischen Mönche, die Beschlüsse von Chalcedon mit dem Anathem zu belegen, nicht entsprach, erregten diese, von der Wittwe des Kaisers Theodosius II. unterstützt, zu Jerusalem einen Aufstand, verjagten Juvenal, erhoben den genannten Mönch Theodosius zum Patriarchen, steckten bei dem Tumulte sogar einige Häuser in Brand und tödteten mehrere der angesehensten Dyophysiten. Ebenso verfuhren sie darauf in den übrigen Städten Palästina's. Der Kaiser traf nun eilige Maßregeln, um die fanatischen Empörer zu belehren und zu beruhigen, die schuldigsten aber zu bestrafen. Theodosius selbst floh 453 zu den Mönchen auf dem Berge Sinai, Juvenal und die anderen vertriebenen katholischen Bischöfe wurden wieder eingesetzt, und viele der Monophysiten, aber lange nicht alle, wieder mit der Kirche vereinigt.

Das zweite Land, worin die chalcedonensische Synode verworfen und die Fahne des Monophysitismus aufgesteckt wurde, war Aegypten. Schon zu Chalcedon hatten sich 13 ägyptische Bischöfe zu unterschreiben geweigert, aus dem nichtigen Vorwande, seit Dioscurs Absetzung hätten sie keinen Patriarchen, und ohne Erlaubniß eines solchen dürften sie keinen so wichtigen Schritt thun. Als nun Proterius, ein sehr rechtschaffener Mann, zum Patriarchen von Alexandrien erwählt wurde, trat die zahlreiche Partei Dioscurs ihm entgegen und griff auch zu denselben Mitteln des Aufstandes wie in Palästina. Die kaiserlichen Soldaten, welche den Aufruhr stillen sollten, wurden vom Pöbel in's Serapeum getrieben und hier lebendig verbrannt; erst eine größere Militärmacht konnte die Ordnung wieder herstellen. Aber es fielen jetzt auch zwei angesehene Cleriker, Timotheus, mit dem Beinamen Aelurus (αἴλουρος = Katze), und Petrus Mongus (μογγός = heiser), von Proterius ab, brachten auch hier die Mönche und mehrere Bischöfe auf ihre Seite, sprachen über die Synode von Chalcedon das Anathem und benutzten den Tod des Kaisers Marcian (gest. 457), um mit Hilfe des Pöbels von Alexandrien durch einen Handstreich die Cathedrale der Stadt zu erobern. Darauf ließ sich Timotheus daselbst sogleich zum Bischofe weihen und weihte dann seinerseits wieder andere Bischöfe und Priester. Proterius aber wurde im Baptisterium ermordet und Timotheus auf den Stuhl von Alexandrien erhoben. Er säumte nicht, auch in allen anderen Städten Aegyptens die dyophysitischen Bischöfe und Priester abzusetzen und ihre Aemter an seine Anhänger zu vergeben. Auch sprach eine von ihm zusammengebrachte Synode das Anathem über die Synode von Chalcedon, über Leo und Anatolius (s. d. Art.). Beide Parteien in Aegypten, die orthodoxe und die monophysitische, wandten sich an den neuen Kaiser Leo I. um Schutz und Bestätigung, während Papst Leo Strenge gegen die Ketzer verlangte. Der Kaiser forderte darauf von allen Bischöfen seines Reichs ein Gutachten über die Synode von Chalcedon und über Timotheus Aelurus, und beinahe alle Bischöfe (es sollen 1600 gewesen sein) kamen darin überein, daß die Schlüsse von Chalcedon aufrecht erhalten, Aelurus aber abgesetzt werden müsse. Dieß geschah, und er wurde zugleich nach Cherson verwiesen, ein anderer Timotheus aber, der Weiße und Salophakiolus genannt, auf den Stuhl von Alexandrien erhoben; derselbe verstand bis 475 die kirchliche Ruhe daselbst zu erhalten.

Das dritte Patriarchat, dessen sich die Monophysiten nach der Synode von Chalcedon bemächtigten, war das von Antiochien. Ein Mönch von Constantinopel, Petrus, von dem Handwerke, das er auch im Kloster trieb, γναφεύς oder fullo, d. h. der Gerber, genannt, wußte sich bei Zeno, dem Schwiegersohne des Kaisers Leo, in besondere

Gunst zu setzen, zog mit diesem, als er ein Commando im Orient erhielt, nach Antiochien, gründete daselbst mit den ihm geistesverwandten Apollinaristen (s. d. Art.), die sich noch hier vorfanden, eine starke Partei gegen den Patriarchen Martyrius und bereitete diesem so viele Widerwärtigkeiten, daß er in Bälde seinem Amte entsagte. Petrus Fullo bemächtigte sich nun selbst des Stuhles von Antiochien und schob zur Befestigung der monophysitischen Partei in das Trisagion die Worte ein: (heiliger Gott) „der du für uns gekreuzigt worden bist". An sich konnte man zwar wegen der Communicatio idiomatum (s. d. Art.) diese Formel ohne Anstand gebrauchen, und auch Cyrill und andere orthodoxe Lehrer hatten ähnliche Ausdrücke, z. B. „Gott ist geboren worden", gebraucht; die Monophysiten aber verstanden darunter eine Vermischung der beiden Naturen und machten dadurch die sonst annehmbare Formel zum Schibboleth des Irrthums. Uebrigens ließ Kaiser Leo in Bälde Petrus Fullo wieder durch eine Synode absetzen und nach der Oasis verweisen; überhaupt hielt er das Ansehen der Synode von Chalcedon aufrecht. Ihm folgte sein Enkel Leo II., und als er frühzeitig starb, dessen Vater Zeno, der Tochtermann Leo's I., der jedoch schon 475 von dem Usurpator Basiliscus wieder vertrieben wurde. Letzterer zeigte sich sogleich als Beschützer der Monophysiten, setzte Aelurus und Petrus Fullo wieder in ihre Patriarchate ein und verlangte in einem Edicte, daß der Lehrbrief des Papstes Leo und die „Neuerungen" der Synode von Chalcedon von sämmtlichen Bischöfen mit dem Anatheme belegt werden sollten. Ungefähr 500 Bischöfe aus den Patriarchaten Alexandrien, Antiochien und Jerusalem unterzeichneten zum Theile mit knechtischen Beisätzen; dagegen verweigerte der Patriarch von Constantinopel selbst, Acacius, beharrlich die Unterschrift und wurde dabei von der ganzen Bevölkerung unterstützt, die sich drohend gegen den Usurpator erhob. Da zugleich der vertriebene Kaiser Zeno mit einem Heere heranzog, mußte sich jener mit Acacius schleunigst versöhnen und sein Edict wieder zurücknehmen, wurde aber doch gleich darauf von Zeno gestürzt und gefangen genommen. Um dieselbe Zeit war Timotheus Aelurus gestorben und sein Freund Petrus Mongus zum Patriarchen von Alexandrien gewählt worden. Doch der Kaiser setzte ihn und Petrus Fullo von Antiochien wieder ab und that Anfangs auch noch einige weitere Schritte gegen die Monophysiten. Allein schon in Bälde änderte Zeno seinen Standpunkt und ergriff einen unglücklichen Unionsplan, welchen Acacius von Constantinopel und Petrus Mongus, der deßhalb wieder begnadigt worden, ausgearbeitet hatten. Sofort erließ nun Zeno im J. 482 sein berüchtigtes Henotikon (s. d. Art.), d. i. ein Edict an die Bischöfe, Cleriker, Mönche und alle Christen von Alexandrien, Aegypten, Libyen und Pentapolis, worin einerseits zwar die wahre Menschheit und die wahre Gottheit Christi ausgesprochen, Nestorius sowohl als Eutyches mit dem Banne belegt und die Anathematismen Cyrills gebilligt wurden, andererseits aber jedes andere Symbolum als das nicänisch-constantinopolitanische, also gerade das von Chalcedon, verworfen, die Ausdrücke „eine" oder „zwei Naturen" absichtlich vermieden und von der Synode von Chalcedon sehr zweideutig gesprochen war in den Worten: „wer anders denke oder gedacht habe, zu Chalcedon oder auf einer andern Synode, sei mit dem Banne belegt". Dieses Edict mit seiner Halbheit und Verhüllung der Streitpunkte sollte nun von beiden Parteien, der rechtgläubigen wie der monophysitischen, als Mittel der Einigung und Band der Gemeinschaft angenommen und damit die ganze neuere Entwicklung des christlichen Lehrbewußtseins ausgetilgt werden. Das Henotikon war zwar zunächst nur an die Christen in Aegypten ꝛc. adressirt, aber seine Bestimmung war zugleich auch eine allgemeine, und es sollte im ganzen Reiche Religionsfrieden stiften. Es bewirkte jedoch gerade das Gegentheil und befriedigte keine der verschiedenen Parteien. Die strengen Monophysiten nämlich verlangten eine unverblümte Verwerfung der Synode von Chalcedon und des Dyophysitismus; den Nestorianern und Antiochenern war die Billigung der Cyrill'schen Anathematismen ein Greuel; die Rechtgläubigen aber fanden sich dadurch verletzt, daß das Ansehen des Concils von Chalcedon angetastet war, daß an die Stelle der auctoritativen Entscheidung bloße Halbheit getreten war, und auch daß der Kaiser den Glauben vorzuschreiben unternahm. — Den Anfang mit Einführung des Henotikons machte zu Alexandrien sein Miturheber Petrus Mongus, der zum Lohne dafür, mit Verdrängung des rechtgläubigen Patriarchen Johannes Talaja, wieder auf den dortigen Stuhl erhoben worden war. Er bewirkte jetzt auch in der That auf Grund des Henotikons in Alexandrien eine äußerliche Wiedervereinigung der Monophysiten und der Orthodoxen und berichtete darüber nach dem Wunsche des Kaisers alsbald auch nach Rom und Constantinopel. Aber ein Theil seiner bisherigen Anhänger, besonders viele Mönche, waren mit dieser Nachgiebigkeit gegen die Rechtgläubigen höchst unzufrieden, trennten sich darum von dem Patriarchen und gründeten eine besondere monophysitische Secte unter dem ominösen Namen ἀκέφαλοι (d. i. Hauptlose oder Kopflose). Aehnlich ging es auch in den Patriarchaten Antiochien und Jerusalem, in welchen zumal durch die Bemühungen des Petrus Fullo, der um diesen Preis wieder auf den Stuhl von Antiochien erhoben worden war, die Mehrheit der Monophysiten und der Orthodoxen auf Grund und im Sinne des Henotikons sich vereinigten und die widerstrebenden Bischöfe ihrer Stellen entsetzt wurden. Von allen Seiten, aus Aegypten und im Orient, kamen deßhalb Klagen nach Rom, und Felix II. (seit 483) schickte jetzt zwei Bischöfe nach Constantinopel, um der Synode von Chalcedon ihr gesetz-

liches Ansehen und den verdrängten Bischöfen ihr gutes Recht wieder zu verschaffen. Der Kaiser brachte jedoch die päpstlichen Legaten durch Haft und Bestechung auf seine Seite; aber der Papst durchschaute die Intrigue und sprach auf einer Synode zu Rom (484) über Acacius, den Urheber aller dieser Verwirrung, den Kirchenbann aus. Weil aber Acacius das päpstliche Decret in Empfang zu nehmen sich weigerte, hefteten es ihm einige Mönche, als er eben aus der Kirche gehen wollte, an den Mantel. Sie wurden dafür theils mit dem Tode, theils mit Gefängniß bestraft. Uebrigens strich jetzt Acacius zur Rache auch den Namen des Papstes in den Diptychen von Constantinopel aus und verblieb, vom Kaiser geschützt, in seinem Amte. So entstand ein temporäres Schisma zwischen der lateinischen und der griechischen Kirche, welches auch nach dem Tode des Petrus Fullo (488), des Acacius (489), des Petrus Mongus (490) und des Kaisers Zeno (491) unter deren Nachfolgern noch fortdauerte. Kaiser Anastasius nämlich hielt den Standpunkt des Henotikons mit Gewalt und Willkürlichkeiten aller Art fest, ja er näherte sich in seinen späteren Jahren sogar dem eigentlichen Monophysitismus immer sichtlicher. Dieß veranlaßte da und dort, namentlich in der Hauptstadt, heftige Scenen und selbst blutige Kämpfe unter den Parteien; und die Absetzung und Verbannung des zum katholischen Glauben zurückgetretenen Patriarchen Macedonius von Constantinopel (511) konnte den Haß gegen den Kaiser nur noch steigern. Der neue Patriarch Timotheus schwankte haltungslos von einer Seite auf die andere, und als nun der Kaiser den bekannten Zusatz im Trisagion mit Gewalt einführen wollte, entzündete sich der Brandstoff in Constantinopel zum völligen Aufruhr. Auch der neue antiochenische Patriarch Flavian war um dieselbe Zeit, im Anfange des 5. Jahrhunderts, aus einem Henotiker ein Anhänger Chalcedons geworden; deßhalb erregte sein Nachbar, Bischof Xenajas oder Philoxenus von Hierapolis, einen Aufstand gegen den Patriarchen, und obgleich das Volk von Antiochien sich des letztern annahm, wurde er doch von seinem Stuhle vertrieben und dieser im J. 513 an einen der heftigsten Gegner des Concils, den monophysitischen Mönch Severus, vergeben. Zu gleicher Zeit wurde auch Patriarch Elias von Jerusalem, weil er nicht mit Severus übereinstimmte, von seinem Amte vertrieben. Auf dem Stuhle von Alexandrien aber saß damals (seit 508) Johannes Nikaiotes, welcher ganz offen über das Henotikon hinaus wieder zum strengen Monophysitismus überging.

Die allgemeine Unzufriedenheit der Orthodoxen gegen den Kaiser benutzte nun der Feldherr Vitalian, rückte im J. 514 mit 60 000 Mann gegen Constantinopel und erzwang so vom Kaiser das Versprechen, die abgesetzten Anhänger der Synode von Chalcedon wieder einzusetzen und durch eine neue allgemeine Synode die Einheit der Kirche wieder herzustellen. Aber es war dem Kaiser mit allem dem nicht Ernst, und wenn er auch, von Vitalian gedrängt, jetzt mit Papst Hormisdas (s. d. Art.) in Unterhandlungen trat, um das Schisma wieder aufzuheben, so wollte er doch schon die erste nothwendige Bedingung, die dieser stellte, nämlich die Anerkennung der Synode von Chalcedon und des berühmten Briefes von Papst Leo d. Gr., nicht annehmen. Kaum war jedoch Kaiser Anastasius im J. 518 gestorben, so begannen für die katholische Partei bessere Zeiten. In Constantinopel selbst war sie nur durch Gewalt unterdrückt worden; da aber der neue Kaiser Justin I., und noch mehr sein Neffe, der nachmals so berühmte Justinian, dem sozusagen das Departement des Cultus oblag, die Katholiken begünstigten, so zwang jetzt das Volk zu Constantinopel selbst den Patriarchen Johannes, die Synode von Chalcedon feierlich anzuerkennen und über den monophysitischen Patriarchen Severus von Antiochien das Anathem auszusprechen. Bald darauf wurde dieser Severus, damals der bedeutendste Mann der Monophysiten und auch ihr fruchtbarster Schriftsteller, vieler Vergehen und selbst blutiger Gewaltthätigkeiten gegen die Katholiken überwiesen und seines Amtes entsetzt. Er konnte nur durch Flucht einer noch strengern Strafe entgehen, und auch der genannte Philoxenus, ebenfalls ein Schriftsteller der Monophysiten, wurde in die Verbannung geschickt, ja, wie die Sage ging, im Exil sogar hingerichtet. In Antiochien und ganz Syrien aber wurde jetzt die rechtgläubige Partei wieder herrschend und soll dabei die Schranken der Mäßigung nicht immer eingehalten haben. Was aber das Wichtigste war, so kam im J. 519 die Versöhnung der Kirchen von Rom und Constantinopel wieder zu Stande und wurde in letzterer Stadt durch Legaten des Papstes Hormisdas feierlich vollzogen. Der kaiserliche Hof und der Patriarch Johannes erkannten das früher über Acacius ausgesprochene Anathem an, der Name Acacius' und mehrerer seiner Nachfolger, sowie der des Kaisers Zeno und Anastasius, wurden in den Kirchenbüchern ausgestrichen und von dem Patriarchen völlige Uebereinstimmung mit der römischen Kirche feierlich angelobt. Diesem Beispiele folgten dann die meisten anderen griechischen und orientalischen Bischöfe, so daß jetzt, Aegypten ausgenommen, überall im römischen Reiche der Glaube von Chalcedon die Oberhand erhielt.

Als Kaiser Justinian im Jahre 527 auf den Thron kam, setzte er die Begünstigung der Rechtgläubigen, die er schon unter seinem Oheim an den Tag gelegt hatte, nachdrücklich fort und befahl, daß alle Kirchen des Orients die vier ökumenischen Synoden, also auch die von Chalcedon, annehmen sollten. Seine Gemahlin Theodora dagegen begünstigte den Monophysitismus, und sogar unter den Einwohnern von Constantinopel zeigte sich jetzt Sympathie für die Irrlehre. Vielleicht eben deßhalb veranstaltete der Kaiser im J. 533 ein Colloquium von Koryphäen beider Par-

teien. An der Spitze der katholischen Bischöfe stand Hypatius von Ephesus; die monophysitischen Collocutoren aber waren Anhänger des Severus, der jetzt das Haupt einer besondern Partei, der Severianer, geworden war. Beachtenswerth ist, daß bei diesem Religionsgespräche die Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita zum ersten Male öffentlich genannt wurden, und zwar von Seite der Severianer. Der Unionsversuch blieb fruchtlos, aber in Constantinopel selbst neigte sich der neue Patriarch Anthimus deutlich zum Monophysitismus hin. Er wurde abgesetzt, und sein Nachfolger Mennas vertrieb in Verbindung mit dem Kaiser die Häupter der Monophysiten wieder aus der Hauptstadt, wo sie sich bereits niedergelassen hatten; ja selbst in Alexandrien kam jetzt ein orthodoxer Patriarch, der bisherige Abt Paulus, auf den erzbischöflichen Stuhl. Allein gerade um dieselbe Zeit suchte die listige Kaiserin dem Monophysitismus sogar in Rom eine Burg zu errichten, indem sie dem römischen Diacon und Apocrisiar zu Constantinopel, Vigilius, die päpstliche Würde unter der Bedingung versprach, daß er Anthimus von Constantinopel wieder einsetze und sich gegen die Synode von Chalcedon erkläre. Der ehrgeizige Vigilius willigte in diese Bedingungen, und nun erhielt der kaiserliche Feldherr Belisar von Theodora den Auftrag, den Papst Silverius unter irgend einem Vorwande abzusetzen und die Erhebung des Vigilius zu bewirken. Um sein Gewissen ähnlich wie Pilatus zu salviren, sprach Belisar: „Sie mag es vor Christo verantworten", und ließ nun auf die falsche Anklage hin, Silverius habe mit den Ostgoten in hochverrätherischer Verbindung gestanden und ihnen die Stadt Rom überliefern wollen, den Papst einkerkern. Unter dem Einflusse Belisars wurde sogleich Vigilius zum Papste gewählt (538), der sich freilich nicht verhehlen konnte, daß, so lange Silverius lebe, der Stuhl noch gar nicht erledigt war. Uebrigens starb Silverius schon im J. 540 als Gefangener auf der Insel Palmaria (im Mittelmeer), wie man behauptete, den Hungertod aus Schuld des Vigilius. Letzterer resignirte hierauf, wie Baronius (ad ann. 540, n. 4) vermuthet, in der Hoffnung, durch den Einfluß Belisars auf's Neue, und zwar dießmal rechtmäßig, gewählt zu werden, und dieß geschah auch in der That. Von nun an aber trat Vigilius sogleich als Vertheidiger der Synode von Chalcedon auf, wie er denn im Herzen niemals monophysitisch gewesen, sondern nur zur Stillung seines Ehrgeizes jenes heillose Versprechen gemacht hatte.

Uebrigens waren mit allem dem die Streitigkeiten nicht beendigt, vielmehr hatte der Beisatz im Trisagion: „der du für uns gekreuzigt worden bist", Veranlassung zu neuen Zerwürfnissen gegeben. Sehr viele Orthodoxe nahmen an diesem Satze nicht den geringsten Anstoß; da er aber gerade von den Monophysiten zuerst gebraucht worden war, wollten ihn Andere unter den Orthodoxen verwerfen und nannten die Anhänger dieser Formel Theopaschiten. Daß sich auch Papst Felix heftig gegen jenen Satz erklärt habe, beruht auf einer falschen Urkunde, wie Valesius (De Petro, Antioch. episc., qui Fullo cognominatus est, in dem Anhange zu seiner Ausgabe von Theodoriti et Euagrii Hist. eccl., Par. 1673, 173 sq.) und Le Quien (in seiner Ausgabe von S. Joannis Damasc. opera, Paris. 1712, I, 478) gezeigt haben. So kam es, daß diese Formel 518 ein Zankapfel unter den Katholiken selbst wurde. Der Mönch Johann Maxentius in Constantinopel und andere Mönche wollten diese Formel sogar zum Panier der Orthodoxie machen und als durchaus nothwendig darstellen; der Patriarch Johann von Constantinopel aber und die Legaten des Papstes Hormisdas, an die sich Maxentius wandte, willigten nicht in diese Uebertreibung, obgleich sie die Formel selbst nicht verwarfen. Kaiser Justinian dagegen nahm Partei für die Formel und suchte nun auch von dem Papste deren Bestätigung zu erlangen. Hormisdas aber erklärte nach langer Zögerung jenen Zusatz im Trisagion für unnütz und sogar für gefährlich, nicht weil er an sich unrichtig sei, sondern weil er von den Monophysiten häretisch ausgelegt werde. Unterdessen hatten die Freunde des Maxentius auch von anderen Theologen Gutachten über ihre Formel verlangt und von Fulgentius von Ruspe (s. d. Art.) und Dionysius Exiguus (s. d. Art.) die Anerkennung von deren rechtgläubigem Inhalt erlangt. Ein neues Moment trat dadurch ein, daß eine andere Partei griechischer Mönche, die Akoimeten (s. d. Art.), in der Opposition gegen jenen Zusatz bis zum Nestorianismus zurücksank und wieder den Ausdruck θεοτόκος verwarf. Dieß gab dem Kaiser Justinian Veranlassung, in Rom das Anathem über diese Mönche und die Billigung der Formel, „einer aus der Trinität habe gelitten", zu erwirken. Papst Johann II. entsprach seinem Wunsche nahezu, wenn er auch die Formel nicht direct billigte; ebenso sein Nachfolger Agapet; und zuletzt brachte es Justinian dahin, daß die unter seiner Regierung gehaltene fünfte allgemeine Synode die fragliche Formel geradezu approbirte (Collat. VIII, can. 10; vgl. Henric. Noris. Dissert. in hist. controversiae de uno ex trinitate passo, cap. 10, [Opera, Veronae 1729, III, 862 sq.]).

Wie dem Gesagten zufolge der theopaschitische Streit eine Nachwirkung des monophysitischen war, so hängt auch der etwas später gleichfalls im Lager der Orthodoxen ausgebrochene große Kampf über die drei Kapitel ganz enge mit den monophysitischen Streitigkeiten zusammen. Unter dem Vorwande nämlich, daß selbst die strengsten Monophysiten sich leicht mit der Kirche wieder vereinigen würden, wenn nur gegen Theodor von Mopsuestia, Theodoret von Cyrus und Ibas von Edessa, als des Nestorianismus verdächtig, ein Spruch erfolge, verwickelte der Origenist Theodor Askidas, Bischof von Cäsarea in Cappadocien, den Kaiser

Justinian um die Mitte des 6. Jahrhunderts in den sog. Dreikapitelstreit, der nicht einmal durch die fünfte allgemeine Synode (553) zum völligen Abschluß gebracht werden konnte (s. d. Art. Dreikapitelstreit).

Aber noch zahlreichere Streitigkeiten brachen unter den Monophysiten selbst aus. Eines ihrer Häupter, der schon genannte Severus, ehemals Patriarch von Antiochien, seit 518 zu Alexandrien lebend, stellte hier (519) die Behauptung auf, der Leib Christi sei vor seiner Auferstehung der Verweslichkeit unterworfen gewesen. Ein anderes Haupt der Monophysiten dagegen, Bischof Julian von Halicarnaß, damals ebenfalls in Alexandrien, erklärte sich für die Unverweslichkeit des Leibes Christi; denn wenn derselbe der Verwesung unterworfen gewesen sei, so müßte man in Christo zwei Naturen, eine göttliche und eine menschliche, annehmen. Fast ganz Alexandrien betheiligte sich sofort an diesem Streite, und die Anhänger des Severus erhielten den Namen Phthartolatren oder Corrupticolae (d. i. Verehrer des Verweslichen), während die des Julianus Aphthartodoketen (d. i. Lehrer des Unverweslichen) oder Phantasiasten (weil sie nur einen scheinbaren Leib annehmen müßten) betitelt wurden. Als nun bald darauf der monophysitische Patriarch Timotheus von Alexandrien starb, wählte jede der beiden Parteien, die Phthartolatren und die Aphthartodoketen, einen eigenen Patriarchen, jene den Theodosius, diese den Gajanas, und so kamen jetzt die Parteinamen Theodosianer (= Anhänger des Severus) und Gajaniten (= Julianisten) in Gebrauch. Ueberdieß wurden letztere von ihren Gegnern auch Manichäer genannt, weil, wer den Leib Christi für unverweslich halte, auch nur ein scheinbares Leiden Christi annehmen könne, wie die Manichäer. In der That streifte die Lehre des genannten Philoxenus oder Xenajas, der auch ein Aphthartodoket war, ganz nahe an den Doketismus, indem er sagte: „Christus sei eigentlich weder dem Leiden noch anderen menschlichen Bedürfnissen unterworfen gewesen, habe sie aber freiwillig, aus einer gewissen Herablassung, zum Besten unserer Erlösung übernommen." Uebrigens gefiel der Satz, der Leib Christi sei unverweslich, dem bereits altersschwachen Kaiser Justinian so sehr, und schien ihm zum katholischen Lehrbegriffe so gut zu passen, daß er die Bischöfe seines Reichs zur Annahme desselben nöthigen wollte. Da starb er aber 565, mehr als 80 Jahre alt. Aber sowohl die Phthartolatren als die Aphthartodoketen zerfielen wieder in kleinere Parteien, und zwar letztere in die Ktistolatren und Aktisteten, indem jene die Frage: „ob der unverwesliche Leib Christi geschaffen sei", bejahten, die anderen aber schwärmerisch verneinten. Aehnlich zankten sich die Phthartolatren über die Frage: „ob, wenn der Leib verweslich sei, nicht eingeräumt werden müsse, daß Christus Einiges nicht gewußt habe, wie er selbst öfter in der heiligen Schrift andeute"? Diese Behauptung des Nichtwissens Christi stellte zuerst der monophysitische Diacon Themistius von Alexandrien auf, und seine Anhänger erhielten den Namen Agnoeten (ἀγνοηταί) oder Themistianer. Da der Patriarch Timotheus von Alexandrien und sein Nachfolger Theodosius (um's Jahr 537—539) ihnen entgegentraten, weil die Hypothese des ἀγνοεῖν consequent zur Annahme zweier Naturen führen müsse, und sie excommunicirt wurden, so bildeten sie von nun an eine besondere Secte, die bis in's 8. Jahrhundert fortdauerte. Sehr viel Tadel verursachte es weiterhin den Monophysiten, daß aus ihnen auch die Tritheiten hervorgingen. Urheber dieser Secte war nicht, wie man früher glaubte, der Philosoph Johannes Philoponus, sondern, wie aus den Publicationen Assemani's (Bibl. orient. II, 327) hervorgeht, der Monophysit Johannes Askusnages, Vorsteher einer Philosophenschule zu Constantinopel im 6. Jahrhundert, welcher dem Kaiser Justinian gegenüber seine Ansicht dahin aussprach: „in Christo bekenne er nur eine Natur, aber in der Trinität schreibe er jeder Person eine besondere Natur zu". Der Kaiser exilirte, der Patriarch von Constantinopel excommunicirte ihn; aber Philoponus und andere Monophysiten traten auf seine Seite und bildeten diese Ansicht weiter aus. Namentlich brachte Philoponus dieselbe mit der aristotelischen Unterscheidung von genus, species und individuum in Verbindung durch die Annahme: „die drei Personen verhalten sich zur Gottheit wie drei Einzeldinge zu ihrer Gattung". Damit waren die Personen allerdings zu Göttern gemacht und der Tritheismus gelehrt. Ein Hauptvertheidiger dieser Richtung war auch der Mönch Athanasius, ein Enkel der Kaiserin Theodora, der Gemahlin Justinians, der wie Philoponus diese Lehre schriftlich zu vertheidigen suchte. Nicht minder gehört Stephan Gobarus (um's Jahr 600) zu den berühmten Schriftstellern der tritheistischen Partei (einen Auszug seines Hauptwerks gibt Photius, Biblioth. cod. 232; vgl. Walch, Entwurf einer vollst. Historie der Kezereien VIII, Leipzig 1778, 877). Uebrigens erklärten sich fast alle anderen Monophysiten gegen diese Tritheiten, welche von ihrem Versammlungsorte auch Condobauditen genannt wurden; diese aber baten in Bälde den Kaiser Justin II. (565 bis 578), ihren Streit mit den übrigen Monophysiten untersuchen zu lassen. Beide Parteien stellten ihre Vertreter, der katholische Patriarch Johannes von Constantinopel aber hatte die Entscheidung, und sie fiel gegen die Tritheiten aus. Diese fingen jetzt auch unter einander Streitigkeiten an, indem Philoponus in Betreff der Auferstehung des Fleisches behauptete: „der Körper des Menschen gehe nach Materie und Form in Verwesung über"; während ein anderes Haupt der Tritheiten, der Bischof Conon von Tarsus in Cilicien, nur die Materie, aber nicht die Form für verweslich erklärte. So entstanden die Parteien der Cononiten und Philoponisten,

welche sich gegenseitig erfinderisch mit den verschiedensten Schimpfnamen belegten (s. d. Art. Cononiten). Wahrscheinlich hat übrigens Philoponus die Auferstehung des Fleisches völlig geläugnet, wie Photius (Bibl. cod. 21) berichtet. Die Streitigkeiten unter den Monophysiten hörten aber auch jetzt noch nicht auf, zumal da der Patriarch Damianus von Alexandrien im Kampfe gegen die Tritheiten wieder an den Sabellianismus streifte, die göttlichen Personen fast zu bloßen Eigenschaften abschwächte und andererseits der den drei Personen gemeinsamen göttlichen Natur (Wesen) eine eigene ὑπαρξις beilegte. Gegen ihn trat der Patriarch von Antiochien, Petrus von Kallinikus, in die Schranken, und die Anhänger des Alexandriners erhielten die Namen Damianiten und Tetraditen, weil sie eigentlich vier Götter, die drei Personen und die diesen gemeinsame, aber doch eigens existirende höhere Gottheit (die göttliche Natur) gelehrt hätten. Wieder eine andere Streitigkeit entzündete Stephan Niobes, Lehrer der Wissenschaften (Sophist) zu Alexandrien, durch die Behauptung: „der bisherige Monophysitismus sei eine Halbheit, denn wenn man nur Eine Natur behaupte, könne man überhaupt zwischen Göttlichem und Menschlichem in Christo nicht mehr unterscheiden. Sowohl der alexandrinische als der antiochenische Patriarch, Damian und Petrus (von Kallinikus), erklärten sich gegen ihn, aber andere angesehene Monophysiten, namentlich der Priester Probus von Antiochien und der Abt Johannes von Syrien, traten auf seine Seite und bildeten so die Secte der Niobiten. Sie wurden von den übrigen Monophysiten ausgeschlossen, und viele von ihnen traten nachmals in die katholische Kirche zurück. Gerade die Opposition der Niobiten gegen die gewöhnlichen Monophysiten läßt vermuthen, daß manche Monophysiten, weil sie doch Göttliches und Menschliches in Christo unterschieden, bloß in den Worten von der Kirchenlehre abwichen, und daß ihr Schibboleth „bloß eine Natur" zu ihren eigenen Ansichten nicht recht paßte. Weil nun auch überdieß einerseits die geistige Ueberlegenheit, andererseits der Schutz und die Bevorzugung durch die Kaiser weitaus auf Seite der Orthodoxen waren, so stand dem Monophysitismus schon unter Kaiser Justinian um die Mitte des 6. Jahrhunderts der nahe Untergang bevor. Aber dem unermüdlichen Mönche Jacob Baradai (s. d. Art. I, 1981) aus Syrien, der im J. 541 zum Bischof von Edessa und zum allgemeinen Oberhaupte sämmtlicher Monophysiten des Orients geweiht wurde, gelang es, in 33jähriger Thätigkeit das monophysitische Kirchenthum in- und außerhalb des römischen Reiches wieder zu ordnen und zu befestigen, wie er denn auch überall neue Bischöfe und Priester seiner Partei aufstellte. Namentlich rief er auch das monophysitische Patriarchat von Antiochien wieder in's Leben, welches bis auf den heutigen Tag den Mittelpunkt aller monophysitischen Gemeinden Syriens und vieler anderen Provinzen des Morgenlandes bildet. Aus Dankbarkeit gegen ihn nannten sich von nun an zunächst die syrischen, später auch fast alle anderen Monophysiten Jacobiten (s. d. Art.).

Es erhielten sich aber die Monophysiten bis jetzt 1. in Syrien, Mesopotamien, Kleinasien, Cypern und Palästina, und stehen hier sämmtlich unter dem Patriarchen von Antiochien (s. d. Art. I, 945 ff.) und einem von diesem abhängigen Maphrian (eine Art Primas) für die östlich von Syrien gelegenen Provinzen. Aber wie früher, so fehlte es auch in den späteren Jahrhunderten, namentlich im Mittelalter, nicht an Spaltungen und Streitigkeiten unter diesen Monophysiten, so daß es längere Zeit hindurch drei syrische Patriarchate bei ihnen gab. Gegenwärtig wohnt ihr Patriarch im Kloster Zaphran bei Mardin (in der Nähe von Bagdad), der Maphrian aber im Kloster St. Matthäus bei Mosul; beide jedoch haben nicht mehr viele Bischöfe unter sich. Ein Theil der Jacobiten vereinigte sich im J. 1646 mit Rom, und für diese Unirten wurde das Patriarchat der katholischen Syrer in Aleppo errichtet. (Ueber die Literatur vgl. den Art. Baradäus.) 2. Das zweite Hauptland der Monophysiten ist Armenien (s. d. Art.), wo der Patriarch Nerses von Aschtarag im J. 527 auf der Synode zu Feyin, dem damaligen Patriarchensitze, das Concil von Chalcedon als nestorianisch anathematisirte. Seitdem erhielt der Monophysitismus festen Bestand in diesem Lande; aber neben der Häresie schlichen sich auch allerlei Aberglaube und Mißbräuche verschiedener Art, selbst halbjüdische Cerimonien, bei den Armeniern ein. Ihr Patriarch führt auch den Titel Katholikos; aber innere Parteiungen riefen hier, wie in Syrien, zu Zeiten mehrere Patriarchate hervor. Nach und nach einigten sie sich jedoch wieder, so daß der Katholikos von Etschmiadzin der eigentliche Papst, die anderen armenischen Patriarchen aber zu Jerusalem, Sis und Constantinopel seine Untergebenen wurden. Der zu Constantinopel jedoch hat sich nach und nach wieder unabhängig zu machen gewußt. Etschmiadzin aber, früher unter persischer Herrschaft, wurde durch Paskewitsch (1827) mit anderen Theilen Armeniens dem russischen Reiche einverleibt. Uebrigens vereinigte sich schon im J. 1439 auf der Synode von Florenz (s. d. Art. Ferrara-Florenz) ein Theil der Armenier wieder mit der katholischen Kirche, und diese Unirten haben ihren Patriarchen in Constantinopel. Zu ihnen gehören auch die Lazaristen und die Mechitharisten (s. d. Art.). 3. Das dritte Hauptland der Monophysiten ist Aegypten, wo sie neben dem Namen der jacobitischen auch den der koptischen Christen führen. Weil sie unter Justinian und Justin II. nicht ohne Heftigkeit verfolgt wurden, gaben sie ihren Gegnern den Namen Melchiten, die königlich gesinnte oder Hofpartei (s. d. Art. VIII, 1216); sie selbst aber hießen die koptischen, d. h. urägyptischen

Christen. Weil von der byzantinischen Regierung bedrückt, halfen die Kopten zur Eroberung Aegyptens durch die Saracenen im J. 640 und wurden von diesen auch wieder in den Besitz des Patriarchats Alexandrien eingesetzt, das sie noch jetzt inne haben, mußten aber dessenungeachtet im Laufe der Jahrhunderte vielfach die Unduldsamkeit der Mohammedaner erfahren. Sie zählen jetzt ungefähr 100000 Anhänger. Ihre Sprache bei dem Gottesdienst ist die koptische, indem sie die zur Zeit der Entstehung des Monophysitismus allgemein übliche griechische Sprache aus Haß gegen die Byzantiner wieder abgeschafft haben. Die auch mit ihnen zu Florenz am 4. Februar 1442 geschlossene Union hatte keinen Bestand (vgl. den Art. Kopten und die dort angegebene Literatur, nebst Renaudot, Historia patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum, Par. 1713). 4. Mit dem monophysitischen Patriarchat Alexandrien hängt auch die Kirche von Abessinien (s. d. Art.) zusammen, welche eben durch diese hierarchische Verbindung im 5. und 6. Jahrhundert in die monophysitische Häresie verwickelt wurde. Sie steht unter einem Metropoliten oder Abuna, der von dem alexandrinischen Patriarchen ernannt wird. Von diesen vier monophysitischen Hauptländern aus haben sich endlich noch einzelne Zweiggemeinden in verschiedenen Provinzen des westlichen und mittlern Asiens verbreitet, ohne jedoch größere Bedeutung zu besitzen. — Literatur: Salig, De Eutychianismo ante Eutychen, sive de Eutychianismi vere ac falso suspectis, Wolffenbut. 1723; Jac. Basnage, Diss. de Eutychianis, variisque Eutychianorum sectis, in Thesaurus monum. eccl. et hist. sive Canisii lect. antiq. I, cap. 3, p. 23 sqq., Amstelod. 1725; auch in Vogtii Biblioth. hist. haeres. II, 56 sqq.; Assemani, Diss. de Monophysitis, in der Einleit. zum II. Band seiner Biblioth. orient., Romae 1721; Petavius, De theolog. dogm. VI, Antwerp. 1700, de incarnat. l. 2, c. 3; l. 6, c. 9. Am ausführlichsten hat Christ. Walch in seinem obengenannten Werke in 3 großen Octavbänden (VI—VIII) die Geschichte des Monophysitismus dargestellt. Einen Auszug davon gab Schröckh, Kirchengesch. XVIII, 433—636. Vgl. auch Dorner, Entwickelungsgesch. der Lehre von der Person Christi; 2. Aufl. u. d. T. Die Lehre von der Person Christi, 3 Bde., Stuttg. 1846—1856. [v. Hefele.]

Monopol (von μόνος und πωλέω, Alleinverkauf) ist entweder eine reine Thatsache oder im objectiven Rechte begründet, und zwar dieses wieder entweder in der Weise einer von der zuständigen Behörde ertheilten Concession des ausschließlichen Rechtes, eine Waare zu erzeugen und in Verkehr zu setzen, oder als Ausfluß des staatlichen Hoheitsrechtes. Jedes Monopol ist ferner von einem doppelten Gesichtspunkte aus zu würdigen: vom allgemeinen volkswirthschaftlichen Standpunkte und vom finanziellen Interesse des Berechtigten. Regelmäßig werden diese Rücksichten sich kreuzen, d. h. je vortheilhafter und ergiebiger das Monopol für den Berechtigten, desto schädlicher und bedenklicher ist dasselbe für die Gesammtheit. Doch sind dießbezüglich Ausnahmen immerhin möglich; so ist beispielsweise das Tabakmonopol unter Umständen fiscalisch einträglicher als eine Tabaksteuer, und zugleich liefert die staatliche Tabakregie dem Consumenten wohlfeilere und bessere Waare, als die Privatconcurrenz dieß thun würde. Die Staatsmonopole berühren sich mit den Staatsregalien, zu welchen man in nicht immer gleicher Weise unter Anderem das Boden-, das Forst-, das Wasser-, das Jagd-, das Fischerei-, das Berg-, das Münz-, das Bank-, das Salz-, das Salpeter-, das Pulver-, das Tabak-, das Post-, das Telegraphen- und das Lotto-Regal gezählt hat. Bei den Staatsmonopolen tritt der Staat als Kaufmann oder Fabrikant auf und schließt die an sich mögliche freie Concurrenz gesetzlich aus; dieß gilt vorzüglich vom Tabak-, Zucker-, Branntwein-, Pulver- und Zündhölzchen-Monopol (s. Adolph Wagner, Finanzwissenschaft III, Leipzig 1889, 709—771). Die Frage nach der Berechtigung der Monopole läßt sich nicht allgemein beantworten. Soweit überhaupt möglich, sollte der fiscalische Standpunkt nicht zu sehr betont werden, um deßhalb die Abschaffung eines thatsächlich gemeinschädlichen Staatsmonopols zu verhindern. Das durch Concession oder Patent oder Privileg verliehene Monopol eines Privaten ist nie aus dem fiscalischen Grunde des Nutzens für den Staat, welcher dafür gewisse Taxen oder Antheile des Gewinnes bezieht, gerechtfertigt, da auf jeden Fall das Publicum der Ausbeutung hilflos überliefert wird, sofern es seine Bedürfnisse zu hohen, sog. Monopolpreisen befriedigen muß und jede Mitbewerbung ausgeschlossen ist. Derlei privilegirte Monopole sind nur als Prämie, als der einer Erfindung oder einer mit größerem Risico verbundenen, an sich gemeinnützigen Unternehmung auf eine bestimmte, nicht zu lange Reihe von Jahren gewährleistete Schutz gegen unsolide Nachahmung und schwindelhafte Concurrenz am Platze. Auch hier steht das Interesse der Gesammtheit höher als dasjenige des einzelnen Unternehmers. Dasselbe gilt aber auch von rein thatsächlichen Monopolen. Der Staat braucht es sicher nicht zu dulden, daß, entgegen dem allgemeinen Interesse, von solchen Personen, welche allein oder vor anderen eine für die Allgemeinheit wichtige Waare besitzen, diese Waare dem Verkehre und Genuß nach freiem Belieben über alle Grenzen vertheuert, etwa gar vorenthalten wird. Eine umsichtige Staatsverwaltung muß Mittel und Wege finden, auch solche thatsächliche Monopole, sobald deren Schädlichkeit zu Tage liegt, wirksam zu brechen. Dieß kann geschehen durch Eröffnung freier Concurrenz, durch Preissatzung (Tarifirung), durch Sequestrirung, etwa gar durch Expropriation. Das römische Recht trat der durch Aufkauf einer Waare, besonders des Getreides, seitens Einzelner oder

Mehrerer verursachten wucherischen Vertheuerung dadurch entgegen, daß es den Dardanariat als Verbrechen erklärte und mit arbiträrer Strafe bedrohte (L. 6, Dig. 47, 11; L. 2, Dig. 48, 12 [de annona]; L. un., Cod. 4, 59 [de monopoliis et de conventu negotiatorum illicito]). Das moderne Strafrecht schweigt davon, woraus, wie oben angedeutet, nicht folgt, daß die Staatsverwaltung dem Treiben solcher künstliche Monopole schaffenden Gesellschaften, sog. Ringe (trustees), müßig zusehen müsse und solle. [R. v. Scherer.]

Monotheleten, Häretiker, welche nur Einen Willen und nur Eine Wirkungsweise in Christus annahmen und auf dieser Grundlage die Wiedervereinigung der Monophysiten mit der Kirche zu bewirken versuchten. Der Urheber dieser Häresie war Sergius, seit 610 Patriarch von Constantinopel. Derselbe behauptete, in Christus habe die mit dem Logos vereinigte menschliche Natur zwar ihre eigenen menschlichen Geisteskräfte, übe aber keine ihr eigenthümliche Thätigkeit aus, sondern alles, was in Christus durch die beiden Naturen geschehe, müsse dem Logos beigelegt werden, und es finde sich daher in Christo nur eine einzige Wirkungsweise (Energie) und eine einzige Willensthätigkeit, ausgehend vom Logos als ihrer wirkenden Ursache, der sich dabei der Menschheit nur als seines Werkzeuges bediene. Schon vor dem Einfalle der Perser in Aegypten, also vor dem Jahre 619, war Sergius mit dem Monophysiten Arsas wegen der Formel einer einzigen Wirkungsweise in Verbindung getreten und hatte die Absicht, durch Anwendung derselben die Union der Monophysiten mit den Orthodoxen wieder herzustellen (S. Maximi Disp. c. Pyrrho, bei Migne, PP. gr. XCI, 334). Zugleich war er beflissen, auch orthodoxe Bischöfe für diese Formel zu gewinnen. Beistimmend antwortete schon frühe Theodor von Pharan (in Arabien), so daß Bischof Stephanus von Dor (in Palästina) ihn als den ersten Monotheleten bezeichnete (Harduin, Conc. III, 711). Da jedoch Sergius auch diesem den Anstoß zum Irrthum gab, so ist kaum daran zu zweifeln, daß er, wie auch die sechste allgemeine Synode ausdrücklich bezeugt (Hard. l. c. 1335), zuerst die Formel „Eine Wirkungsweise" zu Unionszwecken verwendete. Sicher hat Sergius auch den Kaiser Heraclius (610—641) auf dieses Unionsmittel aufmerksam gemacht und wurde so die Veranlassung, daß dieser bei seinen Verhandlungen mit dem Monophysiten Paul in Armenien (622) der Einen Wirkungsweise gedachte (Ep. Serg. ad Honorium, bei Hard. III, 1311). Zugleich verbot der Kaiser in einem Schreiben an Erzbischof Arcadius von Cypern, von zwei Wirkungsweisen in Christus nach der Vereinigung der beiden Naturen zu sprechen (Ep. Cyri ad Serg., Hard. III, 1338). Hiermit war der Irrthum in Fluß gekommen und erregte noch größeres Aufsehen, als der Bischof Cyrus von Phasis, der Sergius' Ansicht theilte, nach Wiedergewinnung Aegyptens durch Heraclius (628) und nach dem Tode des Patriarchen Georg (630 oder 631) auf den alexandrinischen Stuhl erhoben, die dortigen Theodosianer (Severianer) auf Grund jener Formel im Juni 633 mit seiner Gemeinde vereinigte. In einer aus 9 Artikeln bestehenden Unionsurkunde wird im Art. 7 zu glauben vorgeschrieben, daß der „eine und selbe Christus und Sohn sowohl das Göttliche als das Menschliche durch Eine gottmenschliche Thätigkeit (μιᾷ θεανδρικῇ ἐνεργείᾳ) wirke" (Hard. III, 1342). Hierfür beruft sich Cyrus auf Dionysius Areopagita, der 533 in den monophysitischen Streitigkeiten zuerst als Verfasser einiger unter seinem Namen auf uns gekommenen Schriften genannt wird. Dem von ihm gebrauchten Ausdruck „gottmenschliche Thätigkeit" kann man einen irrigen und einen richtigen Sinn unterschieben. Richtig ist der Sinn, wenn man annimmt, daß die göttliche Thätigkeit in Christus der menschlichen Thätigkeit, während diese doch wirklich von der menschlichen Natur ausgeht, eine höhere Kraft verleiht, wie z. B. dann geschah, als Christus Speichel und Erde mischte (menschliche Thätigkeit) und mit der Mischung den Blinden heilte (göttliche Thätigkeit) (vgl. Epist. syn. S. Soph., bei Hard. III, 1279; Summ. S. Thom. 3, q. 19, a. 1 ad 1). Irrig ist der Sinn, wenn man annimmt, daß die Thätigkeiten der beiden Naturen zu einer einzigen, von der göttlichen und menschlichen Thätigkeit verschiedenen dritten gemischt werden. Im letztern Sinne verstanden die Monotheleten den Ausdruck des Areopagiten, weßhalb Maximus ihnen sagte: „Gibt es nur eine einzige Thätigkeit in Christus, nämlich die gottmenschliche, so hätte Christus als Gott eine andere Thätigkeit als der Vater, denn die des Vaters ist unmöglich gottmenschlich" (Disp. cum Pyrrho, l. c. 347). Die Monotheleten behaupteten also, die menschliche Natur in Christus wirke nicht durch sich selbst, sei vielmehr aus sich selbst unthätig, indem alle Thätigkeit in ihm nur Eine sei, nämlich die der Gottheit. Kein Wunder, daß die Theodosianer (Monophysiten) sich auf Grund dieser Lehre mit dem Patriarchen Cyrus uniren ließen. Triumphirend riefen sie: „Das Chalcedonense ist zu uns gekommen, wir sind nicht zu ihm gegangen." In der That machten die Monotheleten die menschliche Natur Christi, indem sie derselben jede eigene Thätigkeit abstritten, zu einer durchaus unvollständigen, zu einer bloßen Schein-Natur. „Nimmt man zwei Naturen in Christus an," sagte Stephan von Dor auf der Lateransynode vom Jahre 649, „so muß man consequent auch zwei Willen und Operationen lehren, sonst wäre seine Gottheit und Menschheit unvollständig, und er weder wahrer Gott noch wahrer Mensch" (Hard. III, 715). Der Monotheletismus war demnach nicht nur eine Abschwächung, sondern geradezu eine Verwerfung des Concils von Chalcedon. Entschieden häretisch war also die Grundlage, auf welcher die Union der Monophysiten in Alexandrien stattfand, trotz der Warnung, welche

daselbst der ebenso heilige als gelehrte Mönch Sophronius aus Palästina an Cyrus richtete, der ihm die 9 Artikel vor ihrer Publication zum Lesen mittheilte. Ergreifend war der Widerspruch, den Sophronius sofort gegen die Artikel erhob. Er sei, erzählt Maximus, dem Cyrus zu Füßen gefallen und habe ihn unter Thränen beschworen, jene Artikel nicht vom Ambo zu verkündigen, da sie offenbar apollinaristisch seien (Ep. ad Petrum, bei Migne, PP. gr. XCI, 143). Mit diesem Worte hatte Sophronius die Irrlehre der Monotheleten ganz treffend charakterisirt. Denn ließen sie die Stelle des freien menschlichen Willens in Christus durch den göttlichen Willen vertreten sein, so kehrten sie in der That zur Ansicht des Apollinaris zurück, der lehrte, der Logos habe die Stelle der menschlichen Seele vertreten. Wohl nahmen sie, um nicht offen einen bereits verworfenen Irrthum zu bekennen, eine menschliche Seele in Christus an, aber nur zum Schein. Wer nicht eine aus sich thätige, sondern nur eine gleich einem leblosen Instrumente in Bewegung gesetzte Seele in Christus anerkennt, der spricht ihm thatsächlich die menschliche Seele ab. Durchaus berechtigt war also der von Sophronius gegen die Unionsurkunde erhobene Widerspruch; er blieb indeß ohne Wirkung. Man müsse, sagte Cyrus, um Seelen zu gewinnen, hie und da im Ausdruck nachgeben, und über Worte zu streiten, wo das Seelenheil von vielen Tausenden auf dem Spiel stehe, sei sehr unpassend (Ep. Serg. ad Hon., Hard. III, 1315). Diese Rücksichten ließen Sophronius in einem Falle, in welchem der Glaube in Frage stand, sehr kalt; doch reiste er auf Cyrus' Vorschlag hin nach Constantinopel, um den Patriarchen Sergius als Schiedsrichter zu befragen. Daß dieser sich nicht für die Lehre von zwei Willen und zwei Wirkungsweisen in Christus gewinnen ließ, war klar, da er ja, was aber Sophronius gar nicht ahnen konnte, der eigentliche Urheber der Irrlehre war. Dennoch versprach er, Cyrus von Alexandrien zu rathen, er solle jetzt, nachdem die Union hergestellt, weder von einer noch von zwei Wirkungsweisen zu sprechen gestatten. Der listige Häretiker wußte, daß der Irrthum fortwuchern und seine Früchte zeitigen würde, sobald nur die entgegengesetzte orthodoxe Lehre beseitigt blieb. Daß auch Sophronius, wie Sergius im Briefe an Honorius behauptet, damit zufrieden gewesen, ist sehr unwahrscheinlich. Sein nachheriges Verhalten spricht dagegen. Er ward bald nach seiner Rückkehr nach Jerusalem zum Patriarchen dieser Stadt erwählt (634), hielt mit seinen Bischöfen eine Synode, welche die monotheletische Lehre verurtheilte, und versandte ein ausführliches Synodalschreiben, das den Glauben der Kirche namentlich bezüglich der doppelten Wirkungsweise Christi sehr bestimmt entwickelte (Hard. III, 1258).

Die Kunde von der kürzlich geschehenen Erhebung des Sophronius auf den Patriarchenstuhl von Jerusalem ließ Sergius befürchten, daß dessen Synodica auch nach Rom gelangen und dort der Sache des Monotheletismus schwere Nachtheile bringen werde. Deßhalb bemühte er sich, noch zuvor den Papst Honorius in sein Netz zu ziehen. Inwieweit ihm das gelang, s. im Art. Honorius (VI, 232 ff.). Kurze Zeit nach Empfang der Briefe von Honorius verfaßte Sergius ein Actenstück, welches aber erst nach dem Tode des Papstes veröffentlicht wurde. Es ist dieses die Ekthesis des Kaisers Heraclius, in welcher gesagt wird, man solle weder von einer noch von zwei Wirksamkeiten sprechen, während doch „Ein Wille in Christus" bekannt wurde. Daß und wann Sergius sie verfaßt hat, sagt uns Kaiser Heraclius selbst. Derselbe schrieb im Anfang des Jahres 641 an Papst Johann IV.: „Die Ekthesis ist nicht von mir, und ich habe ihre Abfassung nicht befohlen, sondern Patriarch Sergius hat sie vor fünf Jahren gefertigt und mich bei meiner Rückkehr aus dem Orient gebeten, sie mit meiner Unterschrift zu publiciren" (vgl. Hefele, Conc.-Gesch. III, 2. Aufl., 178). Hiernach wurde sie ungefähr 636 verfaßt, dann aber geheim gehalten und erst, nachdem die Nachricht von Honorius' Tod und Severins Wahl nach Constantinopel gekommen war (vgl. Ep. Cyr. ad Serg., bei Hard. III, 803), also etwa im November 638, vom Kaiser publicirt (vgl. Hefele a. a. O. 178 f.). Aus diesen Daten erhellt das gottlose Spiel, welches man in Constantinopel mit Honorius' Briefen trieb. Sergius hatte ihm in listiger Weise mißverständliche Ausdrücke gleichsam in die Feder dictirt und mißbrauchte diese im Interesse der Häresie erst zur Zeit, wo ihr Verfasser sich persönlich nicht mehr rechtfertigen konnte. Gewiß liegt auch hierin ein Beweis, daß die Briefe des Honorius eine rechtgläubige Interpretation zuließen, und daß man absichtlich mit der Veröffentlichung der Ekthesis wartete, bis eine Erklärung von authentischer Seite nicht mehr erfolgen konnte. Die Ekthesis selbst aber ward in der griechischen Kirche um so leichter allgemein angenommen, als Sophronius, der Hauptvertreter des Dyotheletismus, bereits vor dem Erscheinen derselben gestorben und sein Stuhl in die Hände des monotheletischen Bischofs Sergius von Joppe gekommen war. Auch Pyrrhus, der Nachfolger des Sergius auf dem Patriarchenstuhl von Constantinopel (639), war Monothelet. Im Abendlande aber wurde die Ekthesis verworfen von Papst Severin, ebenso, als dieser nach zwei Monaten starb, von seinem Nachfolger Johann IV. (640—642). Als um dieselbe Zeit (641) Pyrrhus das Gerücht ausstreute, Sergius habe von Honorius ein der Lehre der Monotheleten günstiges Schreiben erhalten, ließ Papst Johann durch denselben Abt Johannes, dessen sich Honorius zur Abfassung des Schreibens an Sergius bedient hatte, die Rechtgläubigkeit seines Vorgängers bestätigen (vgl. d. Art. Honorius VI, 239). In derselben Weise hatte auch der in Constantinopel geborene gelehrte Mönch und Martyrer Maximus den Brief des Honorius verstanden. Unwillig über den Fortschritt des Irrthums im Orient

hatte Maximus Constantinopel verlassen, um nach Rom zu gehen. Auf dem Wege dahin kam er nach Afrika. Dort traf er auch Pyrrhus, der seinen Patriarchenstuhl verlassen mußte, weil das Volk ihn in Verdacht hatte, zur Ermordung des jungen Kaisers Constantin mitgewirkt zu haben. Auf Betreiben des kaiserlichen Statthalters und vieler Bischöfe wurde nun an einem unbekannten Orte in Afrika eine öffentliche Disputation zwischen Maximus und Pyrrhus veranstaltet (645), deren Acten auf uns gekommen sind (Migne, PP. gr. XCI, 287). Sie enthalten eine so eingehende Darstellung der katholischen Lehre und eine so kräftige Widerlegung der gegnerischen Einwürfe, daß Pyrrhus sich für besiegt erklärte. Er ging, wie am Schluß der Disputation mitgetheilt wird, mit Maximus nach Rom, schwur vor Papst Theodorus I. (642 bis 649) die Häresie ab und vereinigte sich wieder mit der Kirche. In Constantinopel war Paul an seine Stelle zum Patriarchen ernannt worden. Dieser wandte sich nach Rom, um die Anerkennung seiner Wahl zu erwirken. Papst Theodor hatte Grund genug, dieselbe zu verschieben, zumal da die Ekthesis im Orient in Kraft blieb und das vom Kaiser gegebene Versprechen, sie überall abreißen zu lassen, nicht erfüllt worden war (Ep. Theod. ad Paul., bei Migne, PP. lat. LXXXVII, 75). Inzwischen hatten eine cyprische Synode (643) und mehrere afrikanische Synoden (646) in Schreiben an den Papst mit Bedauern constatirt, daß bis zur Stunde die Häresie im Orient noch ungeschwächt fortdauere, auch Paul ihr keinen Widerstand entgegensetze (Hard. III, 730. 734. 754). Dem Wunsche der Afrikaner gemäß erließ Papst Theodor ein Mahnschreiben an Paul von Constantinopel. Die hierauf erfolgte Antwort enthielt die Irrlehre von dem Einen Willen (Ep. Paul. ad Theod., bei Migne l. c. 91). Daraufhin sprach Papst Theodor die Absetzung über Paulus aus (Harduin III, 699); auch Pyrrhus, der zum Irrthum zurückgekehrt war, wurde von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen. Nunmehr wollte Paul auf einem andern Wege der Häresie zum Sieg verhelfen, und zwar in ächt byzantinischer Weise vermittels eines kaiserlichen Manifestes. Er sah wohl ein, daß die Ekthesis sich nicht vertheidigen ließe, weil sie zwar den Streit sowohl über Eine wie über zwei Wirkungsweisen verbot, aber doch den Einen Willen und damit den Monotheletismus bekannte. Hierin lag eine Inconsequenz, der nun Paul entgehen wollte, indem er den Kaiser Constans II. zur Aufstellung eines Formulars (typus) veranlaßte (648), in welchem sowohl von Einem als von zwei Willen zu reden verboten wurde. Ein solches Schweigen hätte sich im Anfang der Streitigkeit noch einigermaßen vertheidigen lassen; aber die Folge zeigte, daß die Monotheleten gerade unter dem Schutze desselben ihren Irrthum festhielten und verbreiteten. Nachdem aber Päpste und Synoden wiederholt den Irrthum verworfen hatten, wäre Schweigen so viel gewesen als ein Aufgeben der Wahrheit. Schwere Kämpfe standen nun der Kirche bevor, zumal da der Kaiser jede Uebertretung seines Typus mit den schwersten bürgerlichen Strafen bedrohte.

Kurz nach Erlassung des Typus starb Papst Theodor, und bald darauf wurde Martin I. gewählt (649—655). Seine erste große Handlung war die Abhaltung der berühmten Lateransynode (649), auf welcher der Monotheletismus eingehend erörtert und über die Urheber und vorzüglichsten Beförderer desselben, Theodor von Pharan, Cyrus von Alexandrien, Sergius, Pyrrhus und Paulus, die drei Patriarchen von Constantinopel, sowie über ihre Schriften, sammt der Ekthesis und dem Typus, das Anathem ausgesprochen wurde. Die Acten dieses Concils wurden in alle Gegenden der Christenheit versandt. Zugleich erließ Papst Martin mit der Synode an alle Bischöfe, Priester und Laien eine Encyklica, in welcher die katholische Lehre über den zweifachen Willen und die zweifache Wirksamkeit bestätigt, der entgegengesetzte Irrthum verworfen und an Alle die Aufforderung zur Annahme der Beschlüsse und zur Verwerfung des Irrthums erlassen wurde (Hard. III, 933). Auch wurde von Papst und Synode noch ein besonderes Schreiben an den Kaiser erlassen (Hard. III, 626). Dieser aber ließ den Papst nach Constantinopel schleppen und nahm an ihm sowie am Abte Maximus entsetzliche Rache (s. d. Artt. Martin VIII, 916 ff. und Maximus VIII, 1096 ff.). Während so der Kaiser gegen wehrlose Diener Gottes wüthete, verfiel ein Priester in Constantinopel Namens Petrus auf den Gedanken, in Christus zwei natürliche und einen persönlichen Willen, mithin drei Willen anzunehmen. Er glaubte dadurch ebenso die Monotheleten als die Katholiken zu befriedigen. Als er kurz nachher Patriarch von Constantinopel wurde (655), suchte er seine Vermittlungstheorie von drei Willen und drei Wirkungsweisen in Christus zur Herrschaft zu bringen. Sein Versuch scheiterte aber an der Festigkeit des Papstes Eugenius I. (vgl. Hefele a. a. O. 243. 246). Unter Papst Vitalian (657—672) wurde Kaiser Constans meuchlings zu Syracus ermordet (668); mit ihm verlor die Irrlehre im Orient ihre Hauptstütze. Der neue Kaiser Constantin Pogonatus, von vornherein wenig geneigt, den Typus seines Vaters mit Gewalt aufrecht zu erhalten, that erst nach den Friedensverträgen mit den Arabern und Avaren die geeigneten Schritte, um die gestörte kirchliche Eintracht zwischen dem Orient und Occident wiederherzustellen. Er wandte sich am 12. August 678 an den Papst Donus (676—678) mit der Bitte, Abgeordnete nach Constantinopel zu schicken, welche mit den Patriarchen Theodor von Constantinopel und Macarius von Antiochien die Wahrheit friedlich untersuchen sollten, und bot für dieselben jede Sicherheit an (Hard. III, 1043). Papst Agatho, Donus' Nachfolger, hielt zur Vorbereitung des im Orient abzuhaltenden Concils um Ostern 680 eine Synode von 125 Bischöfen

zu Rom, der kleinere Synoden in den einzelnen Ländern und Provinzen vorausgegangen waren, und erließ ein die Glaubenslehre bestimmendes Schreiben an den Kaiser und seine beiden Brüder Heraclius und Tiberius (Hard. III, 1074). Ein zweites Schreiben an den Kaiser und seine beiden Brüder wurde von Agatho und der Synode zugleich erlassen (Hard. III, 1115).

Nach Ankunft der päpstlichen Deputirten in Constantinopel forderte der Kaiser den Patriarchen Georg, der unterdessen auf den vertriebenen Theodor gefolgt war, und durch diesen auch Macarius von Antiochien auf, die ihnen unterstehenden Metropoliten zur Berathung zu berufen. Da vor Beginn der Verhandlungen zwei Ordenspriester als Repräsentanten der unter saracenischer Herrschaft stehenden Stühle von Alexandrien und Jerusalem erschienen waren, so war jetzt thatsächlich die ganze Kirche vertreten. Daher kam es wohl, daß die Synode zu Constantinopel schon in ihrer ersten Sitzung sich als eine öcumenische bezeichnete und nachher als die sechste allgemeine Synode gerechnet wurde. Das Concil dauerte vom 7. November 680 bis 16. September 681 und nahm 18 Sitzungen in Anspruch. Die Zahl der Mitglieder war verschieden und belief sich zuletzt auf 174. Den Vorsitz führten die drei päpstlichen Legaten: die römischen Priester Theodor und Georg, sowie der Diacon Johannes. Der Kaiser selbst nahm an mehreren Sitzungen Antheil, nicht als Richter in Glaubenssachen, sondern als Handhaber der Ordnung und als geschäftsführender Vorstand. Die Verhandlungen wurden in der ersten Sitzung durch eine kurze Ansprache der päpstlichen Legaten an den Kaiser eröffnet, in welcher sie die Ursache ihres Erscheinens angaben. Eine neue Irrlehre von Einem Willen in Christus habe seit ungefähr 46 Jahren die Christenheit beunruhigt und bisher allen Versuchen, sie zu unterdrücken, hartnäckig widerstanden. Die Monotheleten müßten nun zuerst die Quelle angeben, der sie ihre Neuerung entnähmen. Als hierauf Macarius von Antiochien, damals das Haupt der Monotheleten, und seine Genossen sich auf die früheren allgemeinen Synoden und die Väter beriefen, wurden in dieser und den zwei folgenden Sitzungen die Acten der vorausgegangenen Concilien verlesen. Am Schlusse der 3. Sitzung erklärte die Synode, daß aus den Acten der von Macarius versprochene Beweis nicht erbracht sei (Hard. III, 1070). Ueberdieß sei die Schrift des Mennas an Vigilius, worauf Sergius von Constantinopel beim Beginn des Streites beständig hinwies, ebenso wie zwei angebliche Briefe des Vigilius als unächt erfunden worden. Nun sollten die Schriften der Väter den gewünschten Beweis liefern. Da hierfür Macarius und seine Genossen Ausstand begehrten, so beantragte Georg von Constantinopel, die Schreiben Agatho's und der römischen Synode zu verlesen, was die ganze 4. Sitzung in Anspruch nahm. Am Schlusse derselben wurden Macarius und seine Gesinnungsgenossen ersucht, die versprochenen Väterstellen bereit zu halten. Nachdem diese in der 5. und 6. Sitzung verlesen worden, bemerkten die päpstlichen Legaten, daß die von Macarius vorgebrachten Väterstellen den Beweis für den Einen Willen und für Eine Wirkungsweise in Christus nicht enthielten. Denn entweder seien die Citate gefälscht und verstümmelt, oder die Gegner bezögen das, was von der Einheit des Willens in der Trinität gesagt werde, auch auf den menschgewordenen Christus. Deßhalb begehrten die Legaten, daß auch die von ihnen mitgebrachten unverfälschten Väterstellen verlesen würden. Das geschah in der 7. Sitzung. Darauf baten die Legaten den Kaiser, er möge an Georg von Constantinopel und Macarius von Antiochien und die ihnen untergebenen Bischöfe die Frage stellen, ob sie den beiden (in der 4. Sitzung verlesenen) römischen Schreiben zustimmten. Nachdem sie Abschriften von diesen Actenstücken erhalten, begehrten sie Ausstand, um die Aechtheit der in ihnen vorgebrachten Väterstellen prüfen zu können. In der 8. Sitzung forderte der Kaiser die beiden Patriarchen Georg und Macarius auf, sich jetzt über die beiden römischen Schreiben zu äußern. Patriarch Georg erklärte, er habe die darin citirten Väterstellen mit den Exemplaren des eigenen Patriarchalarchives verglichen und sie durchaus richtig befunden; deßhalb gebe er seine Zustimmung zu den zwei römischen Schreiben und trete der darin ausgesprochenen Lehre von zwei Willen und zwei Wirkungsweisen in Christus bei. Dasselbe versicherten die meisten der ihm unterstellten Bischöfe. Macarius dagegen weigerte sich, diese Lehre anzunehmen, worauf die Synode erklärte: „Da Macarius der Kraft der zwei vom Papst Agatho gesandten Schreiben, die bereits verlesen sind und denen wir alle bereitwillig zugestimmt haben, nicht beipflichtet, so sind wir der Meinung, daß er sich verantworten muß" (Hard. III, 1166). Macarius suchte nun seine Lehre zu vertheidigen und berief sich auf Papst Honorius, auf Sergius, Paulus, Petrus u. A., sowie auf verschiedene Väterstellen. Bei der in der 8. und 9. Sitzung vorgenommenen Prüfung dieser Stellen erkannte das Concil, daß sie verstümmelt waren und den Monotheletismus nicht bewiesen. Dann wurden Macarius und sein Schüler Stephanus als Verfälscher des Glaubens und als Irrlehrer abgesetzt. In der 10. Sitzung wurden die von den römischen Legaten überreichten patristischen Zeugnisse, nachdem sie durch Vergleichung mit den Handschriften des Patriarchalarchivs als richtig erfunden worden, verlesen, worauf Bischof Theodor von Melitene und seine Genossen durch Annahme der Erklärung Agatho's der orthodoxen Lehre beitraten. Nachdem dann in der 11. und 12. Sitzung die berühmte Synodica des hl. Sophronius und die Schreiben des Sergius an Cyrus und Honorius, sowie auch das erste Schreiben des Papstes Honorius an Sergius verlesen worden, erfolgte in der 13. Sitzung das Urtheil über die Monotheleten. Das Anathem wurde

ausgesprochen über Sergius, „der zuerst über diese gottlose Lehre geschrieben hat", über Cyrus von Alexandrien, Pyrrhus, Paulus und Petrus von Constantinopel und über Theodor von Pharan. In Bezug auf diese berief sich das Concil auf das Schreiben des Papstes Agatho, das sie als Häretiker bezeichnet und verurtheilt habe. Mit ihnen verurtheilte das Concil auch den Papst Honorius, „weil es aus seinem Briefe an Sergius ersehen, daß er in Allem des letztern Ansicht billigte und dessen gottlose Lehre bekräftigte" (s. d. Art. VI, 245 ff.). In der 14. Sitzung wurden die schon früher erwähnten Verfälschungen in der fünften allgemeinen Synode, nämlich der angebliche Brief Mennas' an Vigilius und zwei unechte Briefe des letztern, anathematisirt. In der 15. Sitzung ward der Mönch und Priester Polychronius vor die Synode geführt, weil er sich anheischig gemacht hatte, zur Bestätigung der monotheletischen Lehre einen Todten in's Leben zurückzurufen. Als man ihm den Versuch gestattete, legte er einem herbeigebrachten Leichnam sein Glaubensbekenntniß auf und raunte ihm zwei Stunden lang allerlei in die Ohren, natürlich ohne Erfolg. Da er auch jetzt noch hartnäckig blieb, ward er seiner Priesterwürde entsetzt und excommunicirt. In der 16. Sitzung wollte der Priester Constantin von Apamea in Syrien eine Vermittlungstheorie zur Anerkennung bringen. Er gab in Christus zwei den beiden Naturen entsprechende Wirkungsweisen zu, aber nur einen persönlichen Willen des Logos; neben ihm habe Christus früher auch wohl einen natürlichen menschlichen Willen gehabt, ihn aber bei der Kreuzigung zugleich mit Fleisch und Blut abgelegt. Die Synode verwarf diese Lehre als manichäisch und apollinaristisch. Zuletzt ward das dem Monotheletismus gegenüber entworfene und in der 17. Sitzung berathene Glaubensbekenntniß in der 18. Sitzung in Anwesenheit des Kaisers feierlich verkündigt. In demselben ward ausgesprochen, man müsse in Christus zwei natürliche Willen und zwei natürliche Wirkungsweisen ungetheilt, unverändert, ungetrennt, unvermischt annehmen und bekennen; die zwei natürlichen Willen seien aber einander nicht entgegen, da der menschliche Wille dem göttlichen und allmächtigen Willen Christi nicht widerstreite oder widerstrebe, sondern vielmehr folge und unterworfen sei (Hard. III, 1399). Sodann dankte die Synode dem Kaiser für seine Bemühungen um die Wiederherstellung des kirchlichen Friedens und bat um seine Unterschrift und Bestätigung ihres Decrets. Er willfahrte sofort. Weiter bat die Synode, der Kaiser möge fünf beglaubigte Exemplare des Glaubensdecrets an die fünf Patriarchalstühle senden, und auch dieß geschah. Zuletzt richtete die Synode auch ein Schreiben an Papst Agatho und erbat von ihm die Bestätigung ihrer Beschlüsse. Dies Schreiben empfing Leo II., der Nachfolger des am 10. Januar 681 verstorbenen Agatho. Die Nachricht von seinem Tode war nach Constantinopel gekommen, ehe seine Legaten diese Stadt verlassen hatten. Deßwegen gab ihnen der Kaiser ein Schreiben an den neuen Papst mit, das den ganzen Hergang erzählt und den Papst ersucht, „das Schwert des Wortes zu ergreifen und alle Häresie damit niederzuschlagen" (Hard. III, 1466). Dem Wunsche des Kaisers entsprach der Papst in einem 683 an erstern gerichteten Schreiben, welches zugleich die Bestätigung der sechsten allgemeinen Synode enthält (Hard. III, 1470). Zugleich war der Papst eifrig bemüht, dieselbe auch im Abendlande zur Anerkennung zu bringen, was ohne Schwierigkeit geschah.

Unter den Griechen waren noch immer Monotheleten zurückgeblieben. Diese suchten unter dem Kaiser Philippicus Bardanes (711—713), der durch seine Eltern sowie durch den Abt Stephan für die Häresie gewonnen war, nochmals die Herrschaft zu erlangen. Als der Kaiser nach Constantinopel zog, ließ er schon vor seinem Eintritt in den Palast das Bild der sechsten allgemeinen Synode wegnehmen, die Namen der von ihr Verurtheilten wieder in die Diptychen einsetzen und ein im Palaste aufbewahrtes Exemplar der Acten dieses Concils verbrennen. Dann vertrieb er den Patriarchen Cyrus, vergab dessen Stuhl an den gefügigern Johannes und verordnete durch eine Synode 712, daß nur die Lehre von Einem Willen in Christus vorgetragen werden dürfe (vgl. Diacon Agatho bei Hard. III, 1833). Viele orientalische Bischöfe waren schwach genug, sich dem Willen des neuen Herrschers zu fügen. Philippicus verlangte auch vom römischen Stuhl die Zustimmung zu seinen Beschlüssen. Aber der Papst Constantin I. verwarf sie entschieden; das römische Volk ließ ein Bild, das die sechs allgemeinen Concilien darstellte, in der Peterskirche errichten, entfernte dagegen das Bild des Kaisers aus den Kirchen, strich seinen Namen aus den Diptychen und nannte ihn offen Häretiker (Liber pontif., bei Migne, PP. lat. CXXVIII, 950). Indeß dauerte der Sieg der Monotheleten im Orient dieses Mal nur kurze Zeit. Schon 713 ward Philippicus gestürzt, und der neue Kaiser Anastasius II. stellte den frühern Zustand wieder her. Patriarch Johannes krönte ihn und schickte dem Papst ein Schreiben (bei Hard. III, 1838), worin er sein bisheriges Benehmen zu rechtfertigen suchte und seine Rechtgläubigkeit betheuerte. Von da an blieb die sechste allgemeine Synode, in welcher der Kirchenglaube über die Person und die Natur Christi auf's Bestimmteste zum Ausdruck gebracht wird, auch im griechischen Reiche in Kraft. [Peters.]

Monreale, Erzbisthum auf der Insel Sicilien. Bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts war Monreale, 4 Miglien westsüdwestlich von Palermo, nur ein unbedeutender Ort, ward aber wegen seiner reizenden Lage auf dem Monte Caputo von den sicilianischen Königen vielfach zur Erholung aufgesucht. Wilhelm II., welcher häufiger als seine Vorgänger hier weilte, ließ im J. 1167 ein Kloster zu Ehren der seligsten Jungfrau da-

selbst bauen (S. Mariae Novae s. S. Mariae Regalis); daher erhielt auch die aufblühende Stadt (welche heute 12500 Einwohner zählt) den Namen Mons Regalis. Das Kloster, welches von Mönchen aus Cava, Theobald an der Spitze, bevölkert wurde, eximirte Papst Alexander III. im J. 1174 von der Jurisdiction des Erzbischofs von Palermo, zu dessen Sprengel es gehörte, und unterstellte es unmittelbar dem römischen Stuhle gegen die Verpflichtung, diesem jährlich centum tarenos zu entrichten. Im J. 1176 wurde das Kloster zur Abtei erhoben und Theobald erster Abbas exemtus; er starb aber schon nach zwei Jahren. Unter seinem Nachfolger Wilhelm schmückte Papst Lucius III. im J. 1182 die exemte Abtei mit der Würde einer Metropole (Baron., Ann. eccl. XIX, 535, ad ann. 1183, n. 1; Cantelius, Metropol. urb. hist., Paris. 1685, 460 sq.); die 25 Mönche wurden zu Canonikern erhoben. Wilhelm, der wie seine Nachfolger sich „Erzbischof und Abt" nannte, erhielt das Pallium und als Suffraganen den Bischof von Catania. Seit 1188 unterstand ihm auch der Bischof von Siragosa und im 15. Jahrhundert ein weiterer von Agosta (Augusta). Diese nördlich von Siragosa auf einer kleinen Insel gelegene Stadt mit 15000 Einwohnern hatte wahrscheinlich nur den einen Bischof, welcher 1438 der allgemeinen Synode von Florenz anwohnte (Wiltsch, Handbuch der kirchlichen Geographie II, Berlin 1846, 183). Der sechste Erzbischof, Gaufridus de Bellomonte, weihte 1267 die großartige, höchst merkwürdige Cathedrale S. Maria Nuova ein. Von Johannes Boccamazza (1278—1285) an, welcher Cardinalbischof von Tusculum war, zierten viele Cardinäle diesen Stuhl. Cardinal Ludwig de Torres (1584—1609) errichtete 1606 das Seminar, hielt eine Synode und schrieb eine Geschichte der Kirche von Monreale. Erzbischof Hieronymus Veniero e Leyva (1619 bis 1628) gab 1622 bischöfliche Verordnungen heraus. Am 7. Juli 1775 wurde dieses Erzbisthum mit Palermo vereinigt, aber schon durch Bulle vom 2. März 1802 wieder restituirt mit den Suffraganaten Siragosa, Catania, Piazza und Caltagirone. Bei der neuen kirchlichen Eintheilung der Insel verlor Monreale alle diese Suffraganate, erhielt dagegen Caltanisetta und Girgenti, welche heute noch unter dieser Metropole stehen. Bei der Wiederherstellung im J. 1802 bestieg den erzbischöflichen Stuhl Mercurio Maria Teresi; derselbe starb schon 1805 und hatte bis 1816 keinen Nachfolger. Dann folgte der ausgezeichnete Kirchenfürst Domenico Benedetto Balsamo, geb. 1760 zu Messina, später Benedictiner von Monte Cassino, Erzbischof seit 23. September 1816. Als er am 6. April 1844 starb, mußte selbst der Berichterstatter der „Allg. Zeitung" schreiben: „Sicilien erleidet durch diesen Todesfall einen nicht leicht zu ersetzenden Verlust. Denn was dieser würdige Prälat als Vorsteher der Geistlichkeit des Königreichs, als Director der Universität Palermo und des allgemeinen öffentlichen Unterrichts, wie als Bürger und Mensch für sein Vaterland gethan, wie er die Lehranstalten vermehrt, die Lehrer und die Lernenden aufgemuntert, die Armen getröstet und unterstützt hat, ist hier in jedermanns Mund und Herzen" (bei Gams, Gesch. d. Kirche Christi II, Innsbruck 1855, 628). Nach Petrus Franz Brunaccini O. S. B. (1845—1850) trat wieder eine achtjährige Sedisvacanz ein. Darauf folgte Benedict d' Acquisto O. S. Fr. (1858—1867) und als 48. Erzbischof Joseph Maria Papardo aus dem fürstlichen Geschlechte del Parco, geb. 1819, Titularbischof von Sinope 1857, promovirt 1871; er starb 1883. Ihm folgte (1884) als 49. Erzbischof Domenico Gaspare Lancia di Brolo aus der Benedictinercongregation von Monte Cassino, geb. 1825, Titularbischof von Philadelphia seit 1878. Noch im vorigen Jahrhundert war der Erzbischof von Monreale der reichste Prälat des Königreichs, mit einem jährlichen Einkommen von 72000 Thalern; heute beträgt die Mensa 9600 Scudi, die Kammertaxe 2000 Goldgulden. Das Metropolitancapitel bilden heute noch die Mönche des Klosters S. Maria Nuova O. S. B. Congregationis Cassinensis, „saltem viginti numero", wie es im Consistorium vom Jahre 1845 bestimmt wurde; unter ihnen sind drei Dignitäten, Prior, Decan, Archidiacon: adest pariter Praebenda Theologalis ac Poenitentiaria, nec non octodecim Presbyteri seu Beneficiati Praebendati, totidem Vicarii de Choro nuncupati, aliique Presbyteri et Clerici inibi divinis servientes. Die Erzdiöcese zählt in 38 Pfarreien (26 Civilgemeinden) 166500 Diöcesanen, das Suffraganbisthum Girgenti in 56 Pfarreien 312500 und Caltanisetta, erst seit 1844 Bisthum, 111500 in 17 Pfarreien; die ganze Kirchenprovinz also 590500 Seelen in 111 Pfarreien. (Vgl. noch: Lelli, Hist. della chiesa di M., ed. L. Zannettus, Romae 1596; P. Michele de Giudice, Descrizione del Monasterio di M., Palermo 1702; Lubin, Abbat. Ital. brev. not. 1693, 235; Sicilia sacra I, 451 ad 487; G. Tarallo in Vinc. d' Avino, Cenni stor., Nap. 1848, 538—561; Moroni XLVI, 135—140; Gams, Ser. Epp. 950 sq.) [Neher.]

Monschein, Joseph, S. J., geb. 1713, gest. 3. März 1769 als Professor der Dogmatik und Exegese und als Kanzler der Universität Dilingen, schrieb eine Theologia dogmatico-speculativa, 8 voll., Augustae Vindelic. et Friburgi Brisg. 1763—1766; eine andere Ausgabe erschien ohne Ort und Jahr (Vilnae 1771), eine dritte Vilnae 1775. (Vgl. de Backer, Bibl. des écrivains de la Compagnie de Jésus V, Liége 1859, 541.) [Streber.]

Monserrate (Mons serratus, franz. Montserrat) heißt ein in der spanischen Provinz Catalonien, 48 km von Barcelona entfernt liegender felsiger Berg, welcher durch ungewöhnliche Zerklüftung und durch eine Menge aufstrebender Spitzen die Vergleichung mit einer Säge (serra) hervor-

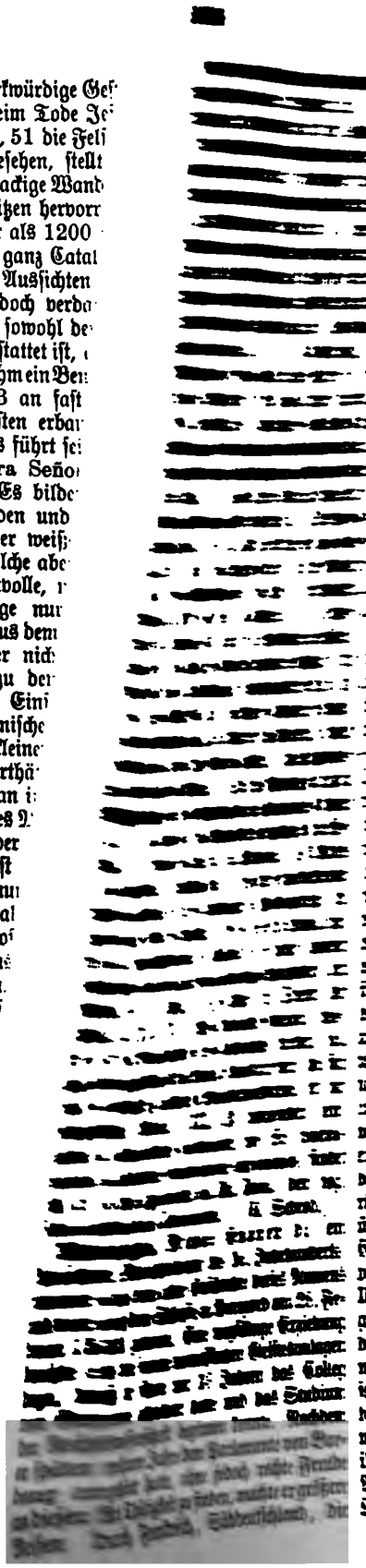
ruft. Seine merkwürdige Gestalt soll der Berg nach der Ortssage beim Tode Jesu erhalten haben, als nach Matth. 27, 51 die Felsen sich spalteten. Von der See aus gesehen, stellt sich die Felsmasse als eine ungeheure zackige Wand dar, aus welcher sieben pyramidale Spitzen hervorragen. Von der höchsten derselben, mehr als 1200 m über Meer, schweift der Blick über ganz Catalonien und genießt eine der herrlichsten Aussichten, welche auf Erden geboten sind. Jedoch verdankt der Berg seine Berühmtheit nicht sowohl der natürlichen Schönheit, womit er ausgestattet ist, als der religiösen Bedeutsamkeit, welche ihm ein Benedictinerkloster auf 360 m Höhe, sowie 13 an fast unzugänglichen Stellen gleich Adlerhorsten erbaute Einsiedeleien verliehen haben. Ersteres führt seit undenklichen Zeiten den Namen Nuestra Señora (einst S. Cecilia) de Monserrate. Es bildet mit mehreren dazu gehörigen Gebäuden und Stiftungen eine ziemlich große, von einer weißen Mauer umgebene Gebäudemasse, welche aber großentheils zerfallen ist. Die einst prachtvolle, nach dem Brande im napoleonischen Kriege nur einfach wiederhergestellte Kirche stammt aus dem Jahre 1495. Steile Wege, von denen einer nicht umsonst Escala (Leiter) heißt, führen zu den 13 auf einzelnen Felsenspitzen erbauten Einsiedeleien, wie sie sich auch sonst oft bei spanischen Klöstern finden. Das Kloster nebst einer kleinen Kirche entstand bald, nachdem ein wunderthätiges Marienbild aus Barcelona, welches man im J. 717 vor den Mauren in einer Schlucht des Monserrate verborgen hatte, im Jahre 883 wieder aufgefunden worden war; es beherbergte zuerst Benedictinerinnen. Das Bild jedoch, welches nun auf dem Monserrate verblieb, zog sehr viele Wallfahrer an, deren religiösen Bedürfnissen die Klosterfrauen nicht genügen konnten, und so ward das Kloster 996 den Benedictinerpatres übergeben. Von reichlich gespendeten Almosen konnte es sich vergrößern und war um 1040 bereits ein von der Abtei Ripoll abhängiges Priorat. Im J. 1410 ward Monserrate eine selbständige Abtei, mit der bald mehrere Priorate vereinigt wurden. Die Wallfahrt nahm während des Mittelalters so zu, daß Monserrate nach Santiago de Compostela den zweiten Rang unter den Nationalheiligthümern Spaniens erhielt, und daß es jetzt an religiösem Ansehen nur von Loreto übertroffen wird. Wie dorthin, so wallfahrten auch zu dem wunderthätigen Bilde in Monserrate von jeher die Katholiken aller, auch der höchsten Stände zu Tausenden. Bis auf Ferdinand VII. hat kein Fürst auf dem Throne Spaniens gesessen, der nicht entweder persönlich die Felsen von Monserrate als Pilger bestiegen oder wenigstens durch reiche Vergabungen der Gnadenstätte seine Verehrung bewiesen hätte. Auch die Königin Isabella stellte sich in diese Reihe. Abbildungen des wunderthätigen Bildes von Monserrate werden an vielen Orten innerhalb und außerhalb Spaniens, besonders auch in Rom, verehrt. Sehr reich ist Monserrate an historischen Erinnerungen. Hier kniete Ferdinand der Katholische, ehe er den Kampf gegen die Mauren unternahm. Karl V. erhielt auf dem Monserrate die Nachricht, daß er zum römischen König erwählt sei; hier faßte er später den Entschluß, der Welt zu entsagen und sich nach San Juste zurückzuziehen. Im J. 1218 erschien hier, um ein Gelübde zu erfüllen, der Ritter Petrus Nolascus (s. d. Art.); er ward hier von der Gottesmutter aufgefordert, den Orden Unserer Lieben Frau de Mercede zu stiften, und gründete dann mit König Jacob von Aragonien das erste Kloster dieses Ordens zu Barcelona. Auch die Geburtsstätte des Jesuitenordens ist Monserrate, da der hl. Ignatius von Loyola im J. 1522, nachdem er von seinen Wunden genesen und eine Generalbeicht abgelegt, hier seine reichen Kleider mit einem Bettlergewand vertauschte, seine Waffen vor dem wunderthätigen Bilde aufhängte und mit dem Pilgerstabe in der Hand vor seiner neuen Herrin nach alter Sitte Waffenwacht hielt. Obwohl Monserrate bald infolge ungezählter Almosen und Vermächtnisse zu den angesehensten und reichsten Abteien der Welt gehörte, so bewahrte es doch immer den Geist und die Regel des hl. Benedict und bot für ein Jahrtausend ein Muster der alten Einrichtung dar, wonach das thätige mit dem beschaulichen Leben stets verbunden war. So bestand die stille Freistätte, welche 1755—1792 ein neues großes Klostergebäude erhielt, bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts. Schon in dem spanischen Befreiungskriege hatte sie von den Franzosen viel zu leiden, welche namentlich im J. 1811 die Abtei beraubten, Kirche und Kloster anzündeten und fast alle Einsiedeleien zerstörten. Da der Berg von militärischer Wichtigkeit war, litt das Kloster auch sehr in dem folgenden spanischen Bürgerkriege. Das Gnadenbild ward 1820 nach Barcelona, 1824 aber in feierlicher Procession wieder nach dem hergestellten Monserrate gebracht. Die 1835 vorgenommene Säcularisation der Klöster brachte das Kloster Monserrate um seinen noch übrigen Besitz, ließ es aber unter vielen Beschränkungen seiner Freiheit bestehen, bis ein Decret vom 9. März 1836 die Abtei sammt den Einsiedeleien für aufgehoben erklärte. Die harmlosen Bewohner wurden durch die Regentschaft einfach vertrieben. Das Gnadenbild ward in einem Hause am Fuße des Berges verborgen, bis es 1844 wieder an seine Stelle gebracht werden konnte. Erst in neuester Zeit wurde der Klosterconvent nebst einigen Einsiedeleien wieder hergestellt. (Vgl. España sagr. XXVIII, 35 ss.; Juan de Villafane S. J., Compendio hist. en que sa da noticia de las milagrosas y devotas imagines de la Reyna de cielos y tierra, que se veneran en los mas celebres santuarios de España, Madrid 1726. 1740; Rudniki, Die berühmtesten Wallfahrtsorte der Erde, Paderborn 1890, 429. Poetisch ist Monserrate und sein Gnadenbild verherrlicht in dem spanischen Nationalepos El Monserrate von

Criſtobal de Virués, abgedr. im XVII. Band der Biblioteca de autores españoles, und in der Proſaſchrift von Victor Balaguer, Monſerrat, aus dem Spaniſchen überſetzt von Roſenthal, Regensburg 1860.) [Neher.]

Monſtranz (monstrantia, ostensorium) iſt ein tragbares Gefäß, welches dazu dient, Reliquien oder das hochheilige Sacrament zur Verehrung ſichtbar auszuſtellen. — 1. Während größere Reliquien in Schreinen, Bildern (Statuetten) oder in ſolchen Behältern aufbewahrt werden, welchen eine den Reliquieninhalt anzeigende Bildform gegeben iſt (Bruſtbild, Arm u. dgl.), dienen zum Verſchluß kleinerer Reliquien außer Kiſtchen, Tafeln und Büchſen am häufigſten ſolche Gefäße, welche jene ganz oder zum Theil ſichtbar laſſen und, um in der Hand getragen und ausgeſtellt werden zu können, mit einem Fuße verſehen ſind. Die bildende Kunſt gibt dieſen Reliquien-Monſtranzen zum Theil in Holz, zumeiſt aber in Metall, mannigfache Formen und eine mehr oder minder reiche Ausſtattung. Die Reliquie ſelber wird in der Regel in einem ſtehenden oder liegenden Glascylinder geborgen, den architektoniſch gegliederte Seitenflügel umſchließen und eine ſtiliſirte Bedachung (Helm) krönt. Das Gehäuſe ruht auf einem durch einen Knauf getheilten Schafte, welcher aus einem dem Kelchfuße ähnlichen runden oder polygonen Fuße hervorwächst. Dieſe thurm- oder kapellenartige Form war ſeit dem 14. Jahrhundert die gebräuchlichſte; es haben ſich ſolche Monſtranzen in großer Zahl erhalten, welche nachahmenswerthe Muſter für Neuſchöpfungen bieten. Vielfach wurden die Gehäuſe auch als Kapſeln, welche an der Vorder- oder Rückſeite mit einem flachen Glaſe geſchloſſen ſind, oder als Schilder in Geſtalt eines Vier- oder Sechspaſſes hergeſtellt. Schaugefäße zur Ausſtellung einer Kreuzpartikel haben in der Regel die Kreuzform.

2. Die Monſtranz, in welcher das Allerheiligſte unverhüllt zur Anbetung ausgeſetzt und in Proceſſion umhergetragen wird, verdankt dem Frohnleichnamsfeſte und der daran ſich anſchließenden Proceſſion ihren Urſprung. Ihre erſte Ausbildung gehört daher dem gotiſchen Stile an; alte Monſtranzen romaniſchen Stiles ſind nicht vorhanden. Da das Frohnleichnamsfeſt erſt im Verlaufe des 14. Jahrhunderts allgemeine Aufnahme fand, ſo ſtammen auch die älteſten noch vorhandenen Monſtranzen aus der zweiten Hälfte dieſes Jahrhunderts. Im folgenden und ſelbſt noch im 16. Jahrhundert wurde das heilige Sacrament bei der Feſtproceſſion an vielen Orten im Ciborium verhüllt getragen; ſo mußten noch im J. 1506 die Baſeler Synodalſtatuten die Beſchaffung von Monſtranzen, wo eine ſolche nicht vorhanden ſei, anordnen. Die Idee zu ihrer Herſtellung entnahmen die Künſtler jener Zeit zunächſt der Reliquienmonſtranz, welche ſie zu einem thurmartigen Tabernakelbau, zu einem tragbaren Sacramentshäuschen ausgeſtalteten; der im römiſchen Rituale und im Cerimoniale Episcoporum zur Bezeichnung der Monſtranz bevorzugte Name tabernaculum (t. parvum) iſt für dieſe Form ganz zutreffend. Der breite, einen feſten Stand ſichernde Fuß iſt, ähnlich dem gotiſchen Kelchfuße, meiſt als Sechseck conſtruirt und zieht ſich zu einem ſchlanken Schafte zuſammen, der in der Mitte von einem für die tragende Hand vorgeſehenen Knaufe (nodus) umfaßt wird und über dieſem ſich zum Unterſatz des Tabernakelbaues erweitert. Der Raum für das Allerheiligſte wird durch Säulchen oder kleine Eckpfeiler als Schrein gebildet, deſſen Wandungen aus Kryſtall- oder Glasplatten beſtehen, und in deſſen Mitte die heilige Hoſtie an ihrem untern Rande von einer ſchmalen halbmondförmigen Scheide (lunula, auch Melchiſedech genannt) aufrecht gehalten wird. Dieſer vierſeitige Glasſchrein wurde ſpäter faſt allgemein durch einen an dem oberen Ende glockenartig oder mit einer Metallplatte flach abgeſchloſſenen Cylinder von Kryſtall oder Glas, dann auch durch eine an der Vorder- und Rückſeite mit flachem Glaſe verſehene runde Kapſel erſetzt. Neuerdings iſt auch mit großem Geſchick die cylindriſche Kapſel in zwei Hälften zerlegt, von denen die eine als Thürchen geöffnet werden kann. Der über dem Mittelraum aufſteigende, in einen polygonen Thurmhelm auslaufende und mit einem kleinen Kreuze oder der Kreuzblume gekrönte Baldachin wird an ſeinen beiden Seiten von Strebepfeilern getragen, welche auf Conſolen ſich aufbauen und in offenen Niſchen Statuetten von Heiligen oder Engeln bergen. Auch den reicher entwickelten, an Größe und Gewicht ſehr verſchiedenen gotiſchen Monſtranzen liegt dieſe Tabernakel- oder Thurmform zu Grunde, welche das heilige Sacrament als turris fortitudinis erſcheinen läßt. Während der hl. Karl Borromäus (Instr. supell. eccl. in den Acta Eccl. Mediolan., ed. 1599, 633) dieſe Form noch als die regelrechte verzeichnete, war in Italien durch die Renaiſſance für die Monſtranz die Form eines die heilige Hoſtie umſchließenden Kranzes, der auf einen Schaft ſenkrecht geſtellt iſt, vorherrſchend geworden; in der Diſputa von Raffael iſt der Doppelreif mit geflügelten Engelsköpfchen belebt, wie ſie der neuen Kunſtrichtung eigen ſind. In der Folge wurde der Reif oder Kranz der Kapſel, welche die heilige Hoſtie zwiſchen zwei Kryſtallſcheiben in einer Lunula trägt, mit Strahlen verſehen und zu einer runden oder ovalen Sonnenſcheibe umgeſtaltet. Aus dem Pſalmworte In sole posuit tabernaculum suum (Pſ. 18, 6) wurde die Sonnen-Monſtranz ſymboliſch gedeutet. Das Rococo legte auf den Strahlenkranz Wolkengebilde, Aehren mit Weintrauben, fliegende Engel nebſt dem Bilde von Gott Vater und einer Taube als Symbol des heiligen Geiſtes u. dgl. Auch der Fuß mit dem Schaft erhielt die Renaiſſance-Form des Kelchfußes. Das Verſtändniß des alten Namens tabernaculum ging allmälig verloren; das Gefäß hieß fortan ostensorium, monstrantia, remonstrantia.

ruft. Seine merkwürdige Ge
der Ortssage beim Tode Je
nach Matth. 27, 51 die Fels
der See aus gesehen, stellt
eine ungeheure zackige Wand
pyramidale Spitzen hervorr
derselben, mehr als 1200
der Blick über ganz Catal
der herrlichsten Aussichten
boten sind. Jedoch verda
rühmtheit nicht sowohl de
womit er ausgestattet ist,
samkeit, welche ihm ein Be
Höhe, sowie 13 an fast
gleich Adlerhorsten erba
haben. Ersteres führt se
Namen Nuestra Seño
Monserrate. Es bilde
hörigen Gebäuden und
große, von einer weiß
bäudemasse, welche abe
Die einst prachtvolle,
leonischen Kriege nur
Kirche stammt aus dem
von denen einer nic
heißt, führen zu de
spitzen erbauten Ein
sonst oft bei spanische
ster nebst einer kleine
dem ein wunderthä
lona, welches man i
einer Schlucht des
Jahre 883 wieder
beherbergte zuerst
jedoch, welches nu
zog sehr viele Wa
dürfnissen die Klo
und so ward da
patres übergeben.
mosen konnte es
bereits ein von d
rat. Im J. 141
dige Abtei, mit
einigt wurden.
Mittelalters so
de Compostela
nalheiligthüme
an religiösem
wird. Wie do
wunderthätige
Katholiken alle
senden. Bis
auf dem Thro
weder persön
Pilger bestieg
gabungen de
wiesen hätte.
in diese Reih
Bildes von
innerhalb un
in Rom, ver



[illegible] hielt sich besonders in
[illegible] 1581 wurde er Maire
[illegible] nach Niederlegung dieses
[illegible] der Stadt als Ab-
[illegible] Angelegenheiten, zog
[illegible] Schloß Montaigne zurück
[illegible] lichen Leiden am 13. Sep-
[illegible] gne verdankt seinen Ruf
[illegible] dem Gebiete der Philosophie.
[illegible] die Theologia naturalis
[illegible] unde (s. d. Art.), dem er auch
[illegible] besonderes Kapitel als Apo-
[illegible] Hauptwerk aber sind eben
[illegible] essire Michel, seigneur de
[illegible] erster Ausgabe zu Bordeaux
[illegible] ch viermal, stets vermehrt und
[illegible] selbst und sehr oft von Anderen
[illegible] herausgegeben wurden. Eine
[illegible] schiedenen Ausgaben s. bei Bru-
[illegible] libraire III, Par. 1862, 1835 ss.
[illegible] Uebersetzung gab Bode unter dem
[illegible] Montaigne's Gedanken und Mei-
[illegible] 1793. In zwanglosestem Zusam-
[illegible] wickelt Montaigne darin seine An-
[illegible] Gedanken über alle möglichen mensch-
[illegible] heiten und Verhältnisse, meist in
[illegible] Schilderung seines eigenen Cha-
[illegible] er es auch nicht unterläßt, seine
[illegible] Schwächen in mitunter frivol-offenem
[illegible] rechen. Man hat das Werk deßhalb
[illegible] öffentliche Generalbeicht, aber ohne
[illegible] ohne Wunsch nach Lossprechung", ge-
[illegible] Moralphilosoph steht er dabei auf
[illegible] punkte des absoluten Skepticismus: er
[illegible] Vernunft die Fähigkeit, ethischer Er-
[illegible] gewiß zu werden, vollständig ab. In
[illegible] Widerstreit der Meinungen sieht er sich nicht
[illegible] eine Wahl zu treffen; „was weiß ich?"
[illegible] Lieblingswort. Uebrigens beunruhigt ihn
[illegible] nicht; er folgt, da der Zweifel doch
[illegible] sei, am liebsten den Gewohnheiten, eben
[illegible] Gewohnheiten seien. So gelangt er viel-
[illegible] praktisch zu einer Art epicureischer Gemäch-
[illegible] Das Gebiet der übernatürlichen Offen-
[illegible] will er principiell unangetastet lassen, ja
[illegible] behauptet sogar, bei der vollständigen Schwäche
[illegible] menschlichen Erkenntnißkraft trete die Aucto-
[illegible] des Glaubens um so heller hervor. Dabei
[illegible] er ganz, daß durch die Läugnung der
[illegible] Erkenntnißkraft dem Glauben jeder Anknüpfungs-
[illegible] im menschlichen Geiste genommen wird.
Ueberhaupt ist seine Stellung zur positiven Reli-
gion unklar; er trennte sich in keiner Weise von
der Kirche, galt aber doch bei Vielen, auch bis zur
neuern Zeit, für einen Atheisten. Deßhalb sind
seine Essais je nach der herrschenden Zeitrichtung
bald hoch gepriesen, bald auf's Aergste verschrieen
worden. Seine Zeitgenossen fanden sie vielfach
ihrem Geschmack entsprechend; der Cardinal du
Perron nannte sie das „Brevier aller anständigen
Leute". Im folgenden Jahrhundert fanden sie

Gegner an Descartes, auch an Pascal, be- s aber an der Schule von Port-Royal (s. d.), weiterhin an Malebranche und an Bossuet den verschiedenen Standpunkten der Genann- aus. Dagegen erblickten im 18. Jahrhundert sseau, Voltaire, Diderot u. s. w. in Montaigne n verwandten Geist und Vorläufer; zumal ussseau fand die Grundideen seines Emile schon Montaigne vorgezeichnet. Von den Franzosen rd er noch immer als einer ihrer besten classischen Schriftsteller jener Zeit geschätzt; seine philosophi- chen Ansichten haben heutzutage nur noch ein historisches Interesse. (Vgl. Nouvelle Biographie générale, XXXVI, Paris 1861, 55 ss.; Vapereau, Dictionnaire univers. des littératures, Paris 1876, 1426 ss.; Stöckl, Gesch. der Philosophie des Mittelalters III, Mainz 1866, 367 bis 374.) [A. Esser.]

Montalembert, Charles Forbes de Tryon, Graf von, Pair von Frankreich, Akademiker, als Kammerredner, Publicist und Historiker verdienstvoller Vorkämpfer für kirchliche und politische Freiheit, war geboren zu London am 29. Mai 1810 und starb zu Paris am 13. März 1870 als letzter männlicher Sprosse eines alten, angesehenen Adelsgeschlechts in Poitou. Sein Großvater, Marc-René, starb 1800 als französischer General. Der Vater, Graf René, schloß sich 1792 dem Emigrantenheere Condé's an, trat nach dessen Auflösung in englische Dienste und kämpfte in Aegypten, Indien und Spanien; bei der zweiten Restauration nach Frankreich zurückgekehrt, ward er 1819 in den Pairsstand erhoben, dann Gesandter in Stuttgart und seit 1826 in Stockholm, wo er bis zum Sturze Karls X. blieb. Seine Gattin war eine katholische Engländerin aus der Familie Forbes, deren Stammherr als Earl of Granard dem britischen Oberhause angehört. Der junge Karl erhielt seine erste Erziehung durch den mütterlichen Großvater in ächt katholischem, englischem Familiengeist, kam dann für einige Zeit in das Pensionat Fulham bei London, begleitete die Eltern nach Paris und Stuttgart, wo er zum Englischen das Deutsche lernte, und vollendete endlich seine Studien an den Collegien Bourbon und Sainte-Barbe in Paris. Die Vorlesungen Rio's und Cousins wirkten sehr anregend auf ihn ein, die ersteren mit entscheidendem, lebenslangem Erfolg. Im Herbst 1828 besuchte er die Eltern in Stockholm, wo ihn der Aumonier der dortigen Kronprinzessin (der spätere Missionsbischof) L. Studach in das Studium der deutschen Philosophie (besonders Schellings, Baaders und Zimmers) einführte. Schon hier beschäftigte er sich mit dem Plane, eine Geschichte Irlands zu schreiben und in Frankreich ein ächt katholisches Journal zu gründen. Die Erkrankung einer Schwester führte ihn 1829 nach Frankreich zurück. Im folgenden Sommer und Herbst (1830) bereiste er Irland und lernte hier den ausgezeichneten Bischof Doyle von Kildare und den Befreier Irlands, Daniel O'Connell, persönlich kennen. Bei einem solchen Wanderleben, unter den verschiedensten sich widersprechenden Einflüssen, war eine strenge, einheitliche Schulung nicht möglich; aber der hochbegabte Jüngling erwarb sich nicht nur eine ungewöhnliche Frühreife des Urtheils und Charakters, sondern auch eine staunenswerthe Fülle von Kenntnissen auf den verschiedenartigsten Gebieten: Sprache, Literatur, Kunst, Geschichte, Politik und Philosophie. Besonders fühlte er sich zur parlamentarischen Beredsamkeit hingezogen; seine Lieblinge wurden die großen irischen Redner Burke, Grattan, O'Connell. Schon als Student improvisirte er an einsamen Waldplätzen feurige Angriffe auf das Ministerium. Mit aller Begeisterung eines ritterlichen jugendlichen Gemüths schwärmte er für Freiheit gegen Absolutismus und Bureaukratie, für die katholischen Iren und Polen gegen ihre Unterdrücker, für die corporative Gesellschaftsgliederung des Mittelalters gegen den modernen Einheitsstaat, für die fromme mittelalterliche Kunst gegen den halbheidnischen Prunk der Renaissance, für die katholische Kirche gegen Gallicanismus und Voltairianismus. Vermochten ihm auch seine encyklopädischen Kenntnisse in der neuern Philosophie keine rechte Klarheit zu gewähren, so besaß er doch einen festen Halt an dem tiefen, religiösen Glauben, in dem er auferzogen war, und den er, mitten unter den ungläubigen jungen Parisern, unter Verlockungen und Gefahren aller Art, unversehrt bewahrte. Eine heilige Communion galt ihm mehr als alle Vergnügungen, und an dem eiteln Genußtreiben der Pariser Gesellschaft empfand er solchen Ekel, daß er sich ganz davon zurückzog, um sich desto eifriger dem Studium und der vielseitigsten Lectüre zu widmen. Aus seinen Jugendbriefen spricht eine tiefe Frömmigkeit, eine jungfräuliche Reinheit, jugendliche Begeisterung für alles Große und Schöne, männlicher Ernst und eine seltene Reife (Lettres à un ami de Collége 1827—1830, herausgeg. von Léon Cornoudet, Paris 1873, benutzt von E. Speil, Aus Montalemberts Jugendleben, Würzburg 1876). Mit 20 Jahren, eben aus Irland zurückgekehrt, trat er in die Redaction des von Lamennais gegründeten Avenir und griff vereint mit ihm und dessen Freunden das Unterrichtsmonopol der Universität an. Um dem Angriff noch größern Nachdruck zu geben, eröffnete Montalembert im Verein mit Lacordaire und dem Grafen de Coux am 9. Mai 1831 eine Freischule mit Berufung auf Art. 69 und 70 der neuen Charte. Die Regierung ließ die Schule alsbald schließen und stellte die Gründer vor Gericht. Da Montalembert durch den Tod seines Vaters inzwischen den Pairstitel geerbt, kam der Fall (26. September 1831) vor die Pairskammer. Montalembert wurde zu einer Geldbuße verurtheilt, aber seine glänzende Vertheidigungsrede trug seinen Namen in alle Welt hinaus und versetzte dem herrschenden Staatsschulsysteme einen nachhaltigen Stoß. Bedauerlich war

ſich in dieſen Triumph die verhängnißvollen philoſophiſchen und politiſchen Irrungen Lamennais' (ſ. d. Art.) miſchten. Als dieſer in Toulouſe verurtheilt wurde und nach Rom appellirte, begleitete ihn Montalembert im November mit Lacordaire in die ewige Stadt und verharrte daſelbſt, bis ihnen Cardinal Pacca nach zwei Monaten die Rückkehr nach Frankreich nahelegte. Der päpſtliche Entſcheid (die Encyklica Mirari vos vom 15. Auguſt 1832) traf Montalembert mit Lacordaire vereint in München; auf Bitte Lacordaire's wurde ſofortige Unterwerfung erklärt und die Fortſetzung des Avenir definitiv aufgegeben. Allein Lamennais unterwarf ſich innerlich nicht, ſondern zog ſich grollend nach La Chesnaye, dem Sitz der von ihm gegründeten Schule, zurück. Nach vielen fruchtloſen Bemühungen, ihn zur Pflicht zurückzuführen, verließ ihn Lacordaire am 11. December 1832 für immer; Montalembert aber harrte nicht nur jetzt bei ihm aus, ſondern blieb auch auf ſeiner Seite, als in den folgenden zwei Jahren der Trotz Lamennais' ſich verſchärfte und ſeine offene Empörung durch die Paroles d'un Croyant (April 1834) ſeine durchgreifende Verurtheilung (in der Encyklica Singulari nos vom 25. Juni 1834) hervorrief. Noch jetzt bedurfte es der größten Anſtrengungen Lacordaire's, um den von unklarem Freiheitsdunſel befangenen Montalembert endlich von dem nunmehr zum Apoſtaten gewordenen unglücklichen Lamennais loszureißen und ihn zu bewegen, daß er (8. December 1834) von Piſa aus ſeine vollſtändige Unterwerfung unter die zwei päpſtlichen Entſcheide erklärte. (Näheres in d. Artt. La Mennais, Lacordaire, Liberalismus. Vgl. Hiſt.-pol. Bl. XL, 1857, 487—501. 564—585.)

Zu voller philoſophiſcher Klarheit über das Verhältniß von Freiheit und Auctorität in all ihren verſchiedenen religiöſen und politiſchen Beziehungen gelangte Montalembert auch durch dieſe ſchmerzlichen und kritiſchen Erfahrungen nicht. Zeitlebens hielt er deßhalb an einer zum Theil ſehr wohl begründeten, zum Theil aber auch überſchwänglichen, der Mißdeutung fähigen Begeiſterung für die Sache der Freiheit feſt, die er ſelbſt in dem Wahlſpruch eines alten Polen formulirte: J'ai aimé la liberté plus que tout au monde et la religion catholique plus que la liberté même. Sein Hauptbeſtreben aber blieb darauf gerichtet, die Sache der katholiſchen Religion ſo weit als nur eben möglich mit der Sache der Freiheit zu verſchmelzen, was die politiſche Conſtellation der zwei nächſten Jahrzehnte in hohem Grade ermöglichte, was aber den hochgeſinnten Grafen in ſeiner letzten Lebenszeit abermals in ſchwierige und kritiſche Colliſionen mit den Forderungen des Auctoritätsprincips bringen ſollte. Eine mächtige Hebung ſeiner religiöſen und kirchlichen Geſinnung ſuchte und fand er vorläufig im Studium der mittelalterlichen Geſchichte, als deſſen erſte Frucht er 1836 ſein erſtes größeres Werk, „Das Leben der hl. Eliſabeth von Thüringen", veröffentlichte. Im Geiſte Rio's und mit dem feinfühligſten Verſtändniß widmete er ſich zugleich dem Studium der mittelalterlichen Kunſt und erhob von 1833 an wiederholt ſeine Stimme gegen den „Vandalismus", der durch Mangel an Verſtändniß, Vernachläſſigung, Stilmengerei, geſchmackloſe Reſtaurationen und Neubauten die ſchönſten Denkmäler mittelalterlicher Kunſt mit Verfall und Untergang bedrohte. Er erklärte in meiſterhafter Weiſe Geiſt, Charakter und Werth dieſer Werke, widerlegte die gegen dieſelben herrſchenden Vorurtheile, regte zu ihrem Studium und zur Neubelebung des Geiſtes an, aus dem ſie hervorgegangen, und unterſtützte in Wort und Schrift alle dahin zielenden Beſtrebungen Rio's, Viollet-Leducs, Didrons u. A. Eine Sammlung ſeiner verſchiedenen Aufſätze und Reden über dieſen Gegenſtand erſchien 1839 unter dem Titel Du Vandalisme et du Catholicisme dans l'art, und trug nicht wenig dazu bei, eine der fruchtreichſten Bewegungen des Jahrhunderts, das Wiedererblühen eines ächt chriſtlichen Kunſtſinnes, weit über die Grenzen Frankreichs hinaus, zu fördern. Inzwiſchen hatte er 1835 das erforderliche Alter erreicht, um den ihm vererbten Sitz in der Pairskammer einzunehmen, und er griff hier ſofort die infolge des Fieſchi-Attentats erlaſſenen Ausnahmegeſetze (die ſogen. Septembergeſetze) mit jugendlichem Ungeſtüm an. „In den höchſten officiellen Regionen war man ernſtlich auf den Eintritt dieſes ‚Jeſuiten im kurzen Rock' in die Verhandlungen geſpannt. Seine Nachbarn in der Pairskammer gemahnten ihn mitleidig, daß die Zeit vorüber ſei, wo man mit Frömmigkeit ſeinen Weg in der Welt machen könne; die Preſſe und das große Publikum überſchütteten ihn mit Spott und Angriffen und mit der ſtets ſich wiederholenden Anklage der Heuchelei. Er indeß trat unerſchrocken all dieſen Angriffen entgegen" (de Riancey). Er verband die feinſte franzöſiſche Sprachfertigkeit und Redegewandtheit mit einem eiſernen Ernſt und Fleiß, jugendliches Feuer mit gediegenem, ſcharfem Urtheil, franzöſiſche Lebendigkeit mit dem kernigen Weſen eines Engländers oder Deutſchen. Ausgerüſtet mit den vielſeitigſten Kenntniſſen, ein gewinnender ritterlicher Charakter, eine unermüdliche Arbeitskraft und ein geborener Redner, wurde er bald eine der angeſehenſten und einflußreichſten Perſönlichkeiten der Pairskammer. „Ohne die großen politiſchen und moraliſchen Eroberungen unſeres Jahrhunderts zu verſchmähen, war dieſer junge, in London geborene franzöſiſche Edelmann mit 25 Jahren für das katholiſche Frankreich und Europa, was Edmund Burke in vollem Mannesalter und Ruhmesglanz für England war: der gewaltigſte Gegner der antichriſtlichen Politik" (de Haulleville). Er bewies den hochmüthigen Erben der franzöſiſchen Revolution, daß das Mittelalter weit mehr Freiheit und eine viel geſundere Freiheit beſeſſen, als die vielgeprieſenen Freiheiten, deren ſie ſich rühmten; daß dieſe kirchliche, corporative und individuelle Freiheit des

Mittelalters aus der christlichen Civilisation hervorgegangen sei, und daß nur auf Grund der katholischen Principien wahrhaft freie politische Institutionen geschaffen und erhalten werden könnten. Von diesem Standpunkt aus suchte er den Radicalen wie den liberalen Doctrinären das bezaubernde Schlagwort der „Freiheit" zu entreißen, es gewissermaßen zu katholisiren und im Namen der Freiheit vorab der Kirche jene Freiheit der Action zu erkämpfen, der sie zur Erfüllung ihrer göttlichen Mission bedarf. Mit zündender Beredsamkeit vertheidigte er 1837 das Besitzrecht der Kirche gegen einen Gesetzesvorschlag, der das Grundeigenthum der Erzdiöcese Paris confiscirte. Noch mächtiger und weit über die Grenzen Frankreichs hinaus wirkten die ausgezeichneten Reden, in welchen er 1844 und 1845 gegen die Akademiker Villemain, Cousin und Guizot die kirchliche Freiheit überhaupt (13. und 14. Januar 1845), dann speciell die Freiheit des Unterrichts (26. August 1844) und die Freiheit der religiösen Orden (die Jesuiten miteingeschlossen) (26. April 1844; 11. Juni 1845) vertheidigte. In einer dieser Reden, die man als „katholisches Manifest" bezeichnete, sagte er u. A.: „In diesem Frankreich, das gewohnt ist, nur Leute von Geist und Herz hervorzubringen, sollten wir Katholiken allein, ganz allein uns zu Tröpfen und Feiglingen herabwürdigen lassen? Wir sollten uns für so verkommene, für so entartete Söhne unserer Väter halten, daß wir unsere Vernunft an den Rationalismus, unser Gewissen an die Universität, unsere Freiheit und Würde in die Hände dieser Advokaten überantworten müßten, deren Haß gegen die Freiheit der Kirche nur der völligen Unkenntniß ihrer Rechte und Dogmen gleichkommt?... Ich sage im Namen der Katholiken wie ich, im Namen der Katholiken des 19. Jahrhunderts: Mitten in einem freien Volke wollen wir keine Heloten sein; wir sind die Nachkömmlinge der Martyrer, wir zittern nicht vor den Nachkömmlingen Julians des Apostaten. Wir sind die Söhne der Kreuzfahrer, wir werden nicht zurückweichen vor den Söhnen Voltaire's" (Discours du 16 avril 1844). Bemerkenswerth für die Lauterkeit seiner kirchlichen Anschauungen ist die folgende Stelle, durch die er in der Rede vom 13. Januar 1845 die Nothwendigkeit völliger Unabhängigkeit der Kirche begründet: „Wir sind keine starken Geister, sondern schwache Geister. Bevor wir Pairs, Abgeordnete, Wähler oder Bürger sind, glauben und fühlen wir, daß wir Christen und Sünder sind, und daß wir es nöthig haben, von Anderen als uns selbst, von den von Gott hierfür eingesetzten Bischöfen und Priestern Heilung, Trost und Verzeihung zu erlangen. Durch unsern Glauben verpflichtet, in allem, was das Gewissen und den Glauben betrifft, uns der kirchlichen Auctorität gelehrig zu unterwerfen, haben wir deßhalb ein höchstes und unverjährbares Interesse, daß diese Auctorität sich uns in der ganzen Majestät ihrer göttlichen Unabhängigkeit darstelle. Wäre dem anders, könnten die Katholiken voraussetzen, daß diejenigen, welche sie als Führer, Berather, Lehrer und Meister ihres geistlichen Lebens betrachten, im Grunde nur die Werkzeuge, Diener, wenn Sie wollen, Creaturen einer bloß menschlichen Macht wären, so wäre ihr Vertrauen sofort zerstört, die Wurzel ihres Gehorsams durchschnitten, und sie würden die untreuen, servilen Hirten verlassen, die sie nothwendig unvermerkt zu einer neuen Auflage des englischen Schismas hinlenken müßten."

Kein religiöses, kein kirchliches Interesse stand ihm fern. Durch seine ausgedehnte Correspondenz stand er mit hervorragenden Katholiken aller Länder (in Deutschland z. B. mit den beiden Görres und Reichensperger), auch der entlegensten Missionsländer, in Beziehung, und mit der praktischen Gewandtheit eines Engländers wußte er sich über die Lage der ganzen katholischen Welt Informationen zu verschaffen. Am wärmsten schlug sein ritterliches Herz aber immer für die Bedrängten und Unterdrückten. Begeistert sprach er in der Kammer 1845 für die in den Colonien mißhandelten Neger und für die Christen in Syrien, 1846 und 1847 für die Polen, 1847 für die katholischen Kantone der Schweiz. Nach der gewaltsamen Ueberwältigung der letzteren äußerte er mit Recht (14. Januar 1848): „Was auf der andern Seite des Jura auf dem Spiele stand, das waren nicht die Jesuiten, nicht die Kantonalsouveränität, das war die Ordnung, der europäische Friede, die Sicherheit Frankreichs und der Welt. Das wurde vor unserer Thür, an unseren Grenzen besiegt, erstickt, zermalmt von Menschen, die nichts mehr begehren, als die Fackeln der Zwietracht, des Krieges und der Anarchie nun auch über den Jura und die Alpen zu schleudern."

Nach der Februarrevolution von 1848 ließ sich Montalembert im Departement du Doubs, wo seine Familie begütert war, als Candidat für die constituirende Versammlung aufstellen und wurde als Letzter der betreffenden Wahlliste mit 22 000 Stimmen gewählt. Sein Ansehen war ein so bedeutendes, daß sich Louis Napoleon als Präsidentschaftscandidat in einem offenen Schreiben an ihn wandte, um mit ihm den Clerus und die treuen Katholiken für sich zu gewinnen, indem er erklärte, „daß die weltliche Souveränität des Papstes auf's Innigste verbunden sei mit dem Glanze der Religion und mit der Freiheit und Unabhängigkeit Italiens". In der Nationalversammlung stand Montalembert im Allgemeinen zur Rechten und stimmte gegen die Verbannung der Orleans, pflichtete aber in mehreren wichtigen Fragen der Linken bei; so erklärte er sich gegen erneute Cautionspflicht der Zeitungen, gegen die Fortdauer des Belagerungszustandes während der Berathungen der Constituante und gegen die öffentliche Belangung von Louis Blanc. Er wirkte entscheidend für die Intervention in Italien und für die Expedition, welche Pius IX. wieder nach Rom zurückführte. In erhabener Weise betonte er dabei die moralische Ge-

walt des Papstthums: „Was war das Resultat dieses Kampfes zwischen Napoleon und Pius VII.? Eine große Schwäche, eine große Abnahme der allgemeinen Achtung für den großen Kaiser und schließlich eine große Niederlage. Denn was hier das Schwerstwiegende ist, was jedweden, auch den voreingenommensten Geist frappiren muß, auch denjenigen, der den Anschauungen am wenigsten zugänglich sein mag, die man bei mir vielleicht augenblicklich als die vorherrschenden annimmt: das ist nicht nur der Mißcredit und die Verachtung, welche, früh oder spät, diejenigen treffen, welche gegen den heiligen Stuhl ankämpfen, sondern die Niederlage! Ja, es ist die gewisse, bemerken Sie es wohl, die gewisse Erfolglosigkeit! Und warum ist die Erfolglosigkeit gewiß? Beachten Sie es wohl! Weil der Kampf zwischen dem heiligen Stuhl und Ihnen oder jedem Andern, der gegen denselben auftreten will, ein Kampf mit ungleichen Kräften ist. Und seien Sie überzeugt, diese Ungleichheit ist nicht für Sie, sondern gegen Sie. Sie haben 500 000 Mann, Flotten, Kanonen, alles, was materielle Macht bieten kann. Das ist wahr. Und der Papst hat nichts von alledem, aber er hat etwas, was Sie nicht haben: eine moralische Macht, eine Herrschaft über die Gewissen und über die Seelen, auf welche Sie keinen Anspruch machen können, und diese Herrschaft ist unvergänglich!" Wie diese Bemühungen für die Befreiung des Papstes und die Wiederherstellung der weltlichen Herrschaft, so sah Montalembert jetzt endlich auch den langjährigen Kampf mit Erfolg gekrönt, den er an der Spitze der Katholiken für die Freiheit des Unterrichts geführt hatte. Noch am 11. Januar 1850 votirte zwar die Nationalversammlung ein Gesetz, welches die Lehrer an Volksschulen der unbeschränkten Willkür der Regierung preisgab, aber schon drei Tage später wurde ein Gesetzesentwurf über das gesammte Unterrichtswesen eingebracht, den der frühere Unterrichtsminister Falloux ausgearbeitet hatte, und der im Ganzen auf dem Grundsatz der Unterrichtsfreiheit beruhte. Derselbe stieß auf großen Widerspruch seitens der Anhänger des Universitätsmonopols und aller sonstigen kirchenfeindlichen Elemente. Besonders Victor Hugo brachte alle die alten Vorwürfe wider Kirche und Geistlichkeit wieder zur Sprache. Thiers kam indeß den Forderungen Montalemberts und der Katholiken entgegen, und man gelangte zu einem Compromiß, das zwar nicht allen Wünschen der letzteren entsprach, aber doch der Kirche einen Theil der erstrebten Freiheit und ihres berechtigten Einflusses auf dem Gebiete des Unterrichtes zurückgab.

Die neue Verfassung wollte Montalembert nicht rückhaltlos anerkennen, wurde aber doch vom Departement du Doubs und ebenso von dem der Côtes du Nord in die gesetzgebende Versammlung gewählt. Hier entfaltete er eine gesteigerte Thätigkeit und vertheidigte namentlich das motu proprio des Papstes gegen Victor Hugo. Er war Mitglied der Commission, welche das Gesetz zur Einschränkung des allgemeinen Stimmrechts berieth, das am 31. Mai von der Versammlung angenommen wurde und der socialistischen Gefahr einen mächtigen Damm entgegenstellte. Lebhaft befürwortete er ein Gesetz zum Schutz der Sonntagsheiligung, das aber nicht durchging, und trug (Juni 1851) auf eine Verfassungsrevision an. Wiederholt vertheidigte er den Präsidenten Louis Napoleon gegen unbegründete Angriffe und wurde nach dem Staatsstreich vom 2. December 1851 unter Begünstigung der Regierung 1852 vom Departement du Doubs in das Corps législatif gewählt. Wie er indeß gegen die Verhaftung der Deputirten protestirt hatte, so fühlte er sich noch mehr durch das Decret verletzt, welches die Güter der Orleans confiscirte. Nach diesem premier vol de l'aigle steuerte Napoleon immer mehr dem Cäsarismus zu, mit welchem sich Montalemberts ganze Richtung nicht versöhnen ließ. Seine Schrift Des Intérêts catholiques au XIXe siècle (1852) enthüllt ebenso offen seinen Abscheu gegen die Revolution, aus welcher der neue Prätendent des Cäsarenthums hervorgegangen, wie gegen den Absolutismus, den er nach dem Vorbilde seines größern Ahnen zu erneuern im Begriffe stand, und entwickelt ein katholisch-freisinniges Programm, welches die Gelüste Napoleons nach jeder Richtung hin durchkreuzte. Ein vertraulicher Brief Montalemberts an Dupin, in welchem er die Unterwürfigkeit der Kammer gegen Napoleon auf's Strengste verurtheilte, wurde durch Indiscretion in Belgien veröffentlicht und veranlaßte die Kammer, gerichtliche Verfolgung gegen ihn anzuordnen. Diese unterblieb zwar, aber 1857 wurde Montalembert nicht wieder in die Kammer gewählt, und ihr glänzendster Redner blieb ihr fürder entzogen. War das für ihn ein harter Schlag, so wurde er noch peinlicher dadurch, daß sich im katholischen Lager selbst eine Spaltung vollzogen hatte, indem Louis Veuillot und dessen Anhänger sich dem siegreichen Napoleonismus unterwarfen, nur ein Theil der frühern Partei bei Montalembert aushielt (vgl. Hist.-pol. Bl. XLIII, 1859, 5. 6). Das Organ der erstern Richtung wurde der Univers, den Veuillot 1848—1861 und nach zeitweiliger Unterdrückung wieder von 1867 an leitete; das Organ der andern der Correspondant, den hauptsächlich Montalembert inspirirte und mit zahlreichen Beiträgen versah. Persönliches verschärfte den Gegensatz und trieb Montalembert weiter, als es mit den katholischen Grundsätzen und Interessen harmonirte, obwohl er sachlich mit seiner Abneigung gegen das napoleonische Regiment im Rechte war. Da ihm die Preßgesetze eine directe Kritik desselben verwehrten, benutzte er die indischen Debatten des englischen Parlaments, um durch das Lob englischer Verhältnisse indirect die französischen zu tadeln (Un débat sur l'Inde au parlement anglais, Aufsatz im Correspondant, 25 Oct. 1858; vgl. Hist.-pol. Bl. LXIII, 137—163). Er

wurde dafür gerichtlich belangt und verurtheilt, aber die Strafe ward ihm vom Kaiser theilweise erlassen. Bald darauf verwickelte ihn ein Artikel über die römische Politik des Kaisers in einen neuen Prozeß. Von der Rednerbühne ausgeschlossen, fuhr er überhaupt fort, als Publicist zu allen bedeutenderen Fragen Stellung zu nehmen und insbesondere für die Freiheit der Kirche und der katholischen Völker weiterzukämpfen. Sein entschieden katholischer Standpunkt, sein weiter politischer Blick und die vollendete Meisterschaft der Form erhoben diese Schriften weit über das Niveau gewöhnlicher Gelegenheitsschriften und verschafften ihnen in der ganzen Welt Gehör, wenn auch nicht immer Zustimmung und Beifall. Hierher gehören: De l'Avenir politique de l'Angleterre (1856); Pie IX et Lord Palmerston (1856); Une nation en deuil, la Pologne en 1861 (1861); Le Père Lacordaire (1862); Le Pape et la Pologne (1864). Großes Aufsehen, aber auch mannigfachen Widerspruch erregten die zwei Reden, die er am 20. und 21. August 1863 auf dem Katholikencongreß zu Mecheln hielt, und worin er begeistert die belgische Verfassung mit ihren vier Freiheiten erhob: Les quatre grandes libertés que votre Constitution a données à la Belgique pour patrimoine et au monde pour exemple: la liberté d'enseignement, la liberté d'association, la liberté de la presse, la liberté des cultes: il n'y a pas une seule de ces libertés qui, aujourd'hui, comme en 1830, ne nous soient indispensables, à nous, à vous, à tous les catholiques des deux mondes. Thatsächlich waren es diese „vier Freiheiten", auf deren Grundlage die katholische Kirche in England, Nordamerika und Holland freie Bahn zu ihrer Entwicklung erhalten hatte, und es gab kaum ein Land, wo die Katholiken dieselben nicht als Nothbehelf und minus malum, unter Vorbehalt der correcten Principien, anrufen mußten, um für ihre Kirche jene Rechte zu erkämpfen, die sie ganz unabhängig von diesen „vier Freiheiten" kraft göttlichen und historischen Rechtes besaß. Etwas Anderes jedoch war es, diese „vier Freiheiten", wie sie die Revolution von 1789 zum Princip erhoben, nicht als Auskunftsmittel in vorübergehendem Nothstand, sondern als Idealprincip und Grundlage aller weitern politischen Entwicklung zu bezeichnen. So weit zu gehen, davon hätte den großen Vorkämpfer der Kirche schon die Verurtheilung Lamennais' abmahnen müssen, sowie andere Entscheidungen der Päpste, welche bald der Syllabus vom 8. December 1864 vereinigte. Es war klar genug, daß es sich hier nicht bloß um die Ansicht der „Jesuiten" oder um eine „ultramontane" Richtung, sondern um einen gewichtigen Schiedsspruch der Kirche selber handelte. Bei aller Ehrfurcht und Anhänglichkeit an die Kirche vermochte sich jedoch Montalembert von seiner schiefen Auffassung der Freiheit nicht loszumachen, um so weniger, als manche Bischöfe und hochangesehene Laien derselben beistimmten oder zuneigten mit der mehr oder minder ausgesprochenen Hoffnung, die katholische Kirche mit den sog. liberalen Anschauungen der modernen Welt auszusöhnen. Im Einverständniß mit Montalembert, Falloux, Albert de Broglie, Cochin u. A. reichte der belgische Staatsminister A. Dechamps sogar Pius IX. eine Denkschrift ein, um ihn von der, wie sie glaubten, inopportunen, d. h. für die augenblicklichen politischen Interessen bedenklichen Veröffentlichung des Syllabus und der ihn begleitenden Encyklica abzuhalten. Als das vaticanische Concil eröffnet wurde, glaubte Montalembert seine Lieblingsidee noch ernstlicher bedroht, stellte sich auf Seite derjenigen, welche die Erklärung der päpstlichen Unfehlbarkeit um jeden Preis als inopportun verhindern wollten, und correspondirte darüber namentlich mit dem liberalen Abbé Loyson. Er war über Sinn und Tragweite, Geschichte und praktische Bedeutung der Infallibilität in solchen Vorurtheilen befangen, daß er noch am 28. Februar 1870 einen offenen Brief dictirte, der die Infallibilitätslehre, Papst und Concil in der heftigsten, feindseligsten Weise angriff (abgedr. in den Acta et decreta ss. conc. recent., Collectio Lac. VII, Friburgi Brisg. 1890, 1385 sqq., deutsch in der Allgem. Zeitung Beil. Nr. 69 vom 10. März 1870). Aus dem Schreiben selbst geht hervor, daß persönliche Angriffe auf seine Freunde Dupanloup, Gratry u. A. ihn am meisten verbittert hatten; er wollte sie vertheidigen gegen diesen „armen Clerus, der sich selbst eine so traurige Zeit bereitet, und den ich dereinst geliebt, vertheidigt und geehrt habe, wie es noch niemand im modernen Frankreich gethan hat". Schon seit vier Jahren hatte eine schmerzliche, unheilbare Krankheit an ihm gezehrt, als er diesen Brief schrieb. In kirchenfeindlichen Kreisen wurde derselbe laut bejubelt. Als indeß nach wenigen Tagen der Tod herannahte und die Gräfin Merode ihn fragte: „Was würden Sie thun, wenn das Concil in Vereinigung mit dem Papste die Unfehlbarkeit definirt?" da gab er in festem, überzeugungsvollem Tone die Antwort: „Nun denn, ich würde einfach glauben" (Brief des Staatsministers Dechamps an P. Gratry vom 24. April 1871, nach dem Genter Journal Le Bien Public deutsch im Mainzer „Katholik", 55. Jahrg., Mainz 1875, II, 286; Mme Craven, Le Comte de Montalembert, Paris 1873, 147). Im Frieden mit Gott und der Kirche entschlief der unerschrockene, opfermuthige Vorkämpfer der katholischen Sache am 13. März 1870. Pius IX. ließ in der Kirche S. Maria del Traspontino ein feierliches Requiem für ihn halten und wohnte persönlich demselben bei.

Montalemberts Schriften. Mit dem Studium der Politik und ihrer Hilfswissenschaften verband Montalembert zeitlebens dasjenige der Geschichte, und zwar vorzugsweise der mittelalterlichen Geschichte. Seine glänzende schriftstellerische und oratorische Begabung verschafften ihm schon am 5. Februar 1852 einen Sitz in der französischen

[illegible] in Catholicisme dans l'art nach der verbesserten Ausgabe von 1856 findet sich abgedr. bei Migne, Dictionnaire d'Esthétique chrétienne, Paris 1856, 1005—1226.

Literatur. Eine gründliche Biographie fehlt leider noch, ebenso eine Sammlung seiner Briefe. Kleine Biographien (nach Oliphant, Memoir of Count de M., gearbeitet) von Mme Augustus Craven, Le Comte de M., Paris 1873; F. Hoffmann, Graf v. M., der „französische O'Connell", Mannheim 1876; L. de Gaillard, Mort et funérailles de M. de M., Paris 1870; Henri de Riancey, M. le Comte de M., Paris 1860 (mit Portrait); de Haulleville, Le Comte de M. (Revue générale, Bruxelles 1876, I, 328—[illegible]); Montalembert (Allgem. Ztg. Beil. Nr. 76 vom 17. März 1870). Eine Würdigung seiner Verdienste um die christliche Kunst gibt F. de Guilhermy in Didrons Annales archéol. XXI, Par. 1861, 252—260, und ebd. XXVII, Paris 1870, 202—203; die Titel seiner kunstgeschichtlichen Aufsätze kurz zusammengestellt in den Annales archéol. XXI, 169 s. [A. Baumgartner S. J.]

Montalto, s. Peretti.

Montanari, Jacob, O. S. Fr., Magister der Theologie und Professor an der Universität zu Bologna, wirkte als General seines Ordens (1617 bis 1631) eifrig für die Ordenszucht, namentlich für das gemeinsame Leben; sein Tod erfolgte im J. 1631. Außer vielen an seine Untergebenen gerichteten Pastoralschreiben sind von ihm gedruckt: De divinae Sapientiae triumpho iconismi et carmina, Romae 1599; De S. Romanae Ecclesiae principatu et monarchia ad Paulum V., Romae 1608; Manuale Fratrum Min. Conventualium, welches in italienischer Sprache eine doctrina christiana, doctrina regularis, doctrina spiritualis enthält; dasselbe Buch ist erweitert mit dem Titel Livrea spirituale mehrmals zu Neapel, Bologna und sonst gedruckt worden; Reformatio studiorum, gedruckt zu Köln 1619 und zu Perugia 1620, von Mastrius ein opusculum aureum genannt; Exercitia spiritualia omnibus Religiosis accommodata, Crac. 1622, Terni 1622; Modus habendae orationis mentalis recteque meditandi, Montevici 1619; Alfabeto spirituale di S. Bonaventura, lateinisch, mit italienischen Erklärungen und Zusätzen, Montevici 1619; noch andere kleinere ascetische Schriften. (Sbaraglia, Supplem. ad Scriptores Ord. Min.) [Ignatius Jeiler O. S. Fr.]

Montanismus, eine Secte im christlichen Alterthume, genannt nach ihrem Urheber Montanus. Nach dem Berichte eines Anonymus, der die Secte, wahrscheinlich um 193, bekämpfte und aus dessen Schrift Eusebius (H. E. 5, 16—17) einige Stücke mittheilt, stammte Montanus aus dem Flecken Ardaban in Mysien an der Grenze Phrygiens und trat bald nach seiner Taufe, während Gratus Proconsul von Asien war, als Prophet auf. Didymus (De Trin. 3, 41) nennt ihn einen früheren

Götzenpriester; Hieronymus (Ep. 27 ad Marcellam, in Opp. IX, 2, 65, Par. 1706) bezeichnet ihn als abscisum und semivirum. Gieseler (Kirchengesch. I, 3. Aufl., Bonn 1831, 163, § 47) schloß daraus, er sei Priester der phrygischen Göttermutter Cybele gewesen, und diese Vermuthung ist nicht grundlos; nur unterliegen die Angaben, auf welche sich dieselbe stützt, in Anbetracht der späten Zeit, aus der sie stammen, einigen Bedenken. Ueber die Zeit seines Auftretens besteht eine mehrfache Ueberlieferung. Eine Angabe wurde bereits erwähnt. Sie ist für uns werthlos, da das Proconsulatsjahr des Gratus sich jeder Bestimmung entzieht. Epiphanius läßt (Haer. 51, 33) bereits im J. 126 die ganze Gemeinde von Thyatira montanistisch sein und verlegt (Haer. 48, 1), wahrscheinlich auf Grund einer ältern Nachricht, den Ursprung der Secte in das 19. Jahr des Kaisers Antoninus Pius (156 n. Chr.). Eusebius setzt Montanus in seiner Chronik (ed. Schoene 172) in das Jahr 2188 Abrahams, das Jahr 172 n. Chr. Diese Angaben haben alle, zum Theil noch in der letzten Zeit, Vertheidiger gefunden. Von der ersten ist aber unbedingt abzusehen. Die beiden anderen glaubte man dahin ausgleichen zu sollen, daß die eine von dem ersten Auftreten des Montanus, die andere von der größern Ausbreitung der Prophetie verstanden werde. Der Umstand, daß im J. 177 bereits im Abendlande über dieselbe verhandelt wurde, scheint allerdings auf einen etwas längern Bestand hinzuweisen. Doch unterliegt die Angabe des Eusebius keiner wirklichen Schwierigkeit, und sie verdient um so eher Vertrauen, als die Chronik desselben durch die Kirchengeschichte gestützt wird. Epiphanius fand in seiner Quelle vielleicht einfach einen Kaiser Antoninus verzeichnet und dachte an Antoninus Pius statt an Antoninus Philosophus (vgl. Völter in der Zeitschrift f. wissensch. Theol. XXVII [1884], Leipzig 1883, 23—36). Als Motiv des Auftretens des Montanus bezeichnet der Anonymus zügellosen Ehrgeiz. Wahrscheinlich liegt demselben auch ungesunder Eifer und schwärmerische Naturanlage zu Grunde. Ebenso mag die Milderung der Bußdisciplin, welche im 2. Jahrhundert mit dem Wachsthum der Kirche naturgemäß sich nahe legte, von einigem Einfluß gewesen sein. Wie es sich aber damit verhalten mag, Montanus verfiel nach dem angezogenen Berichte in heftige, bis zur völligen Bewußtlosigkeit gehende Ekstasen, und in diesem Zustande begann er gegen die Ueberlieferung und die herkömmliche Sitte der Kirche „zu weissagen". Einige hielten ihn für verrückt und besessen und wollten dem Treiben als dem eines falschen Propheten Einhalt thun; Andere sahen darin das Werk des heiligen Geistes und ermunterten ihn zur Fortsetzung. Bald wurden auch zwei Frauen von demselben falschen Geiste ergriffen und redeten gleichfalls unsinnige Dinge. Diese waren Prisca oder Priscilla und Maximilla, nächst Montanus die eigentlichen Propheten der Secte. Weitere hervorragende Anhänger waren gleich Anfangs ein Alcibiades; ein Theodot, von dem Anonymus spöttisch der bewundernswerthe erste Vormund oder Sachwalter der neuen Prophetie genannt; ein Themison, der in der Verfolgung mit Geld sich losgekauft haben sollte, aber dennoch als angeblicher Martyrer durch Abfassung einer Ἐπιστολὴ καθολική für die Prophetie eintrat; ein Alexander, der in der Verfolgung allerdings Qualen erduldet hatte, aber nicht des Glaubens wegen, sondern wegen seiner Räubereien (Eus. 5, 3. 18).

Als die Schwärmerei weiter um sich griff und zu Angriffen auf die Gläubigen überging, welche die Weissagung ablehnten, mußte man zu einer nähern Prüfung derselben schreiten. Da man in dem Weissagen das Treiben des bösen Geistes erkannte, wollten die Bischöfe Sotas von Anchialus in Thracien an Prisca (Eus. 5, 19), Zoticus von Comana und Julian von Apamea an Maximilla (Eus. 5, 18) den kirchlichen Exorcismus anwenden, wurden aber von den Anhängern der Secte daran gehindert. Es wurden ferner, wie der Anonymus weiter erzählt, in der Provinz Asien Synoden abgehalten. Die Berathung fiel gegen die Neuerung aus, und den Schwärmern wurde die kirchliche Gemeinschaft entzogen. Diese Synoden sind die ältesten, welche die Geschichte kennt; Näheres aber weiß man über sie nicht. Der Libellus synodicus läßt zwar eine Synode durch den Bischof Apollinaris von Hierapolis in dieser Stadt, eine andere durch den Bischof Sotas von Anchialus veranstaltet werden und der einen 26, der andern noch 12 andere Bischöfe anwohnen (Hard. V, 1494). Aber er stammt aus zu später Zeit (etwa dem Ende des 9. Jahrh.), um Vertrauen zu erwecken. Die theilweise zu beobachtende Uebereinstimmung mit dem Berichte des Anonymus beweist wohl weniger, daß ihm, wie Hefele (Conc.-Gesch. I, 85) meint, ältere, zuverlässige Nachrichten zu Gebote standen, als daß er aus Eusebius schöpfte. Einige Christen verfielen im Kampfe gegen die Prophetie sogar in's entgegengesetzte Extrem. Irenäus erwähnt (Adv. haer. 3, 11, 9) Leute, welche gegenüber der Ausgießung des Geistes in den jüngsten Zeiten von der im Johannes-Evangelium verheißenen Sendung des Parakleten nichts wissen wollten und das Evangelium und den prophetischen Geist zugleich verwarfen. Die Bemerkung ist auf Antimontanisten zu beziehen. Ob aber diese mit den Alogern bei Epiphanius (Haer. 51, 35) identisch sind, ist sehr fraglich. — Gleichzeitig begann auch der literarische Kampf. Claudius Apollinaris trat gegen die Prophetie, nach Allem noch zu Lebzeiten des Montanus, in die Schranken (Eus. 4, 27). Dann folgte Miltiades mit der Schrift Περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν; um 193 trat der erwähnte Anonymus mit einem Werke auf, das wenigstens drei Bücher umfaßte, und in dem auf die Arbeit des Miltiades bereits Bezug genommen ist. Vierzig Jahre nach dem Auftreten des Montanus erhob sich Apollonius (Eus. 5, 18), dessen Schrift Hilgenfeld (Ketzergeschichte 577) in der Aus-

führung des Epiphanius (Haer. 48, 2—13) benutzt findet, während Voigt den Abschnitt auf die Schrift Rhodons gegen die Antimontanisten zurückführt, die indessen nur durch Hieronymus (Catal. 37. 39) bezeugt wird. Die Schrift des Miltiades kehrte sich gegen die Ekstase als Form der Prophetie. Auch der Anonymus wandte sich dagegen; er sieht in der Ekstase nur ein Zeichen der falschen Prophetie, und da die Gegner behaupteten, die Genossinnen des Montanus seien in dem prophetischen Geiste Nachfolgerinnen des Quadratus und der Ammia von Philadelphia, so führte er aus, daß auf solche Weise die Propheten weder im Alten noch im Neuen Bunde aufgetreten seien, nicht Agabus, Judas, Silas, die Töchter des Philippus, Ammia und Quadratus (Eus. 5, 17).

Die Nachricht von den Vorgängen in Kleinasien kam bald auch in's Abendland, namentlich zu den Gemeinden von Lyon und Vienne, welche von Kleinasien ausgegangen waren und mit den dortigen Christen in enger Verbindung standen. Wahrscheinlich wurden dieselben von den Anhängern der Prophetie um ihr Urtheil angegangen. Es geschah dieß zur Zeit der von Marc Aurel verhängten Verfolgung (im J. 177), und in dem Schreiben, in welchem die Christen Galliens über ihre Leiden berichteten, sprachen sie sich zugleich über jene Bewegung aus. Sie fügten auch verschiedene Briefe bei, welche inzwischen vollendete Martyrer während ihres Aufenthaltes im Kerker im Interesse des Friedens den Brüdern in Asien und Phrygien geschrieben hatten. Zu dem gleichen Behufe schickten sie durch Irenäus ein Schreiben an Papst Eleutherus nach Rom (Eus. 5, 3—4). Der Hinweis auf den Frieden deutet an, daß die Brüder in Gallien keinen Bruch wünschten. Im Uebrigen aber fiel ihr Gutachten, das Eusebius fromm und rechtgläubig nennt, gegen die Montanisten aus. Welchen Schritt Eleutherus that, wird nicht gemeldet. Wohl aber erfahren wir, daß die römische Kirche den Montanismus zuerst ablehnte, dann einige Zeit beschützte und schließlich auf Grund näherer Nachrichten wiederum und endgültig verwarf. Tertullian erzählt nämlich (Adv. Praxeam c. 1), Praxeas habe, als er nach Rom kam, dem dortigen Bischofe, der die von Montanus, Prisca und Maximilla verbreiteten Prophetien bereits anerkannt hatte und infolge dessen mit den Kirchen von Asien und Phrygien Frieden hielt, falsche Berichte über diese Propheten und Kirchen erstattet, ihm gegenüber das Ansehen (oder die Handlungsweise) seiner Vorgänger vertheidigt und ihn so gezwungen, die an die Montanisten erlassenen Friedensbriefe zu widerrufen. Wer die Päpste sind, welche hier in Betracht kommen, ist nicht mehr mit Sicherheit zu bestimmen. Doch geht der letzte Theil des Berichtes Tertullians wahrscheinlich auf Victor oder Zephyrin. Das Urtheil konnte übrigens dem Glauben an die Prophetie auch in der lateinischen Kirche kein Ende bereiten. In Rom sah sich unter dem Pontificate Zephyrins der Presbyter Cajus zum Kampfe gegen den Montanisten Proclus veranlaßt (Eus. 2, 25; 6, 20). In Carthago erklärte sich um 205 Tertullian für die Prophetie und wurde ihr bedeutendster Vertreter. — Ueber Montanus' Ende berichtet der Anonymus bei Eusebius (5, 16), es gehe die Sage, er habe sich, vom bösen Geiste getrieben, erhängt, und auf die gleiche Weise sei seine Anhängerin Maximilla gestorben. Dem Gewährsmanne lag hiernach eine sichere Nachricht nicht vor. Er ist auch nicht geneigt, für das Gerücht einzutreten. Indem er der Erzählung sofort das weitere Gerücht anreiht, daß auch Theodot eines unnatürlichen Todes gestorben sei, fügt er vielmehr bei: so erzähle man sich dieses; da er es aber nicht gesehen habe, so besitze er darüber kein sicheres Wissen; vielleicht hätten die genannten Personen so, vielleicht aber auch anders geendigt. Das Gerücht konnte aber um so eher entstehen, als Montanus bei der Art und dem Inhalt seiner Weissagungen außerhalb des Kreises seiner Anhänger für besessen galt. Eingetreten ist sein Tod allem nach vor 180. Der Anonymus bemerkt nämlich, daß seit dem Tode der Prophetin Maximilla 13 Jahre verflossen seien, ohne daß weder ein allgemeiner noch ein besonderer Krieg entstanden sei. Die Friedensperiode ist höchst wahrscheinlich die Zeit des Kaisers Commodus (180—192), nicht die Zeit 200—213, wie Bonwetsch (s. u.) S. 146 annimmt. Maximilla starb also um 180. Sie ist die jüngere unter den Prophetinnen. Ihr Ausspruch, daß nach ihr kein Prophet mehr sein werde, zeigt überdieß noch besonders an, daß Montanus vor ihr gestorben ist. A. Schwegler (Der Montanismus u. d. christl. Kirche des 2. Jahrh., Tübing. 1841) glaubte ebenso wohl Montanus als den beiden Prophetinnen die historische Existenz absprechen und in ihnen eine bloße Personification der ebionitischen Zeitrichtung des 2. Jahrhunderts erblicken zu sollen, deren Ausdruck eben der Montanismus sei. Diese Aufstellung wurde mit Grund allseitig abgewiesen.

Indem Montanus, Prisca und Maximilla als Propheten auftraten, wollten sie nichts Anderes als das Organ, das willenlose Werkzeug des heiligen Geistes oder Parakleten sein. Sie verfielen demgemäß bei ihren Weissagungen in Ekstase; das Selbstbewußtsein trat völlig zurück; sie redeten nicht in eigener Person, sondern Gott oder der Paraklet sollte es sein, der aus ihnen spreche. Montanus bemerkt in dieser Beziehung: „Siehe, der Mensch ist wie eine Leier, und ich fliege herzu wie ein Plektron; der Mensch schläft, und ich wache; siehe, der Herr ist es, der die Herzen der Menschen in Ekstase versetzt und der das Herz den Menschen gibt" (Epiph. Haer. 48, 4). Ein anderes Mal (Haer. 48, 11) sagt er: „Ich bin gekommen, nicht ein Engel oder Gesandter, sondern Gott der Vater selbst"; oder: „Ich bin der Vater und der Sohn und der Paraklet" (Did. De trin. 3, 41). Dementsprechend redet der Geist, auch wenn er durch Maximilla spricht, als Mann oder in der Masculinform (Epiph.

Haer. 48, 13). Das Auftreten erregte um so mehr Anstoß, als die Ekstase sich bisweilen geradezu als Raserei äußerte oder wenigstens als solche erschien. Miltiades richtete dagegen die oben erwähnte Schrift. Die Montanisten hielten ihren Anspruch indessen aufrecht; die Ekstase galt ihnen als die eigentliche und immerwährende Form der Offenbarung. Tertullian bemerkt (Adv. Marc. 4, 22): In spiritu homo constitutus, praesertim cum gloriam Dei conspicit, vel cum per ipsum Deus loquitur, necesse est excidat sensu, obumbratus scilicet virtute divina. Er widmete der Angelegenheit auch das sechs Bücher umfassende Werk De ecstasi, das jedoch verloren ging. Der Hauptpunkt der Weissagung betrifft die baldige Erscheinung Christi und die Nähe des Endes. Einer der Aussprüche Maximilla's lautet: „Nach mir wird keine Prophetin mehr kommen, sondern das Weltende" (Epiph. Haer. 48, 2). Das tausendjährige Reich Christi sollte von den Städten Pepuza und Tymium ausgehen. Montanus nannte sie deßhalb Jerusalem (Eus. 5, 18). Pepuza, das eine der Prophetinnen näherhin für den Ort erklärte, auf welchen das himmlische Jerusalem sich herablassen werde, galt insbesondere als die heilige Stadt. Wie Epiphanius berichtet (Haer. 48, 14), hielten die Montanisten den Ort noch hoch, nachdem die Stadt bereits zerstört worden war, indem sie zu ihm wallfahrteten und dort nach ihrer Art Gottesdienst hielten. — Der Glaube an die Nähe der Wiederkunft Christi bedingte ein strengeres Leben. Die Christen sollten sich gebührend vorbereiten, um den Herrn würdig zu empfangen und die Prüfungen zu bestehen, welche seine Ankunft begleiten. Spiritus sanctus, bemerkt Tertullian (De jejun. c. 13), ex providentia imminentium sive ecclesiasticarum tentationum sive mundialium plagarum, qua paracletus id est advocatus ad exorandum judicem dicitur, hujusmodi officiorum remedia (sc. jejuniorum) mandabat. Aber nicht bloß dieß. Die Prophetie wollte die Offenbarung erst zur Vollendung bringen. Tertullian spricht sich (De virg. vel. c. 1) in dieser Beziehung folgendermaßen aus: „Alles hat nach dem Worte des Predigers (Eccl. 3, 17) seine Zeit. Siehe, wie selbst die Creatur allmälig sich zur Frucht entwickelt. Zuerst ist das Samenkorn; aus dem Samenkorn geht die Staude hervor; aus der Staude entwickelt sich der Baum u. s. w. So ist es auch mit der Gerechtigkeit; denn derselbe ist der Gott der Gerechtigkeit und der Creatur. Ihr erster Anfang war die natürliche Gottesfurcht; durch das Gesetz und die Propheten gelangte sie in das Kindesalter; durch das Evangelium blühte sie zur Jugendlichkeit auf; durch den Paraklet aber gelangt sie zur Reife." Dieser soll zwar, wie Tertullian weiter betont, nicht von sich reden, sondern was ihm von Christus aufgetragen wird, und bezüglich des Glaubens wollten die Montanisten nichts Neues bringen. Die Glaubensregel, bemerkt Tertullian (l. c.), ist Eine, unveränderlich und unverbesserlich. Nachdem er aber hernach ihren Inhalt mitgetheilt, fährt er unmittelbar fort: Hac lege fidei manente cetera jam disciplinae et conversationis admittunt novitatem correctionis, operante scilicet et proficiente usque in finem gratia Dei, und erblickt einige Zeilen später das Walten des Parakleten näherhin darin, quod disciplina dirigitur, quod scripturae revelantur, quod intellectus reformatur, quod ad meliora proficitur. Auf dem Gebiete der Disciplin sollte also ein Fortschritt zu einer höhern Stufe stattfinden, die Schrift zu diesem Behufe besser enthüllt, der Verstand erleuchtet werden. Damit stellten sich aber die neuen Propheten, wenn sie auch das Glaubensgebiet unberührt ließen, immerhin über die Apostel. Die Fülle des heiligen Geistes sollte, wie Philastrius (Haer. 49) ihre Lehre nach dieser Seite hin bestimmt, nicht bereits den Aposteln, sondern erst ihnen zu Theil geworden sein, und dieser Anspruch führte um so nothwendiger zum Bruch, als der Paraklet Forderungen erhob, welche theils völlig, theils wenigstens mit Rücksicht auf den damaligen Stand in der Entwicklung der Kirche zu verwerfen waren, da manches durch Gesetz zur allgemeinen Pflicht gemacht wurde, was allenfalls anzurathen und zu empfehlen war und demgemäß, wenn es auch früher schon geübt worden war, stets nur in freiwilliger Weise und von einem Theil der Christen befolgt wurde.

Vor Allem sollte die zweite Ehe verboten und das Fasten verschärft werden. Die beiden Forderungen erscheinen bei Tertullian als die Hauptdifferenzpunkte zwischen den Katholiken und den Montanisten. Die Schrift De jejunio beginnt mit den Worten: Mirarer psychicos istos, si sola luxuria tenerentur, qua saepius nubunt, si non etiam ingluvie lacerarentur, qua jejunia oderunt, und nach einigen weiteren Bemerkungen wird als Grund der Ablehnung der neuen Prophetien durch die Katholiken angegeben, daß die Weissagungen öfters fasten lehren als heiraten, quod doceant saepius jejunare quam nubere. Auf diese Forderungen weist auch Apollonius (Eus. 5, 18) hin, wenn er von Montanus bemerkt, er habe Trennung der Ehen gelehrt und Fastengesetze aufgestellt. Der Apologet von Carthago begründete sie in eigenen Schriften, die eine in der Schrift De monogamia, die andere in der bereits erwähnten Abhandlung De jejunio. Das Verbot der zweiten Ehe ist an sich klar. Beizufügen ist nur, daß es sich näherhin auf die Zeit des christlichen Wandels bezog. Wer vor der Bekehrung Wittwer wurde, durfte nach derselben sich als Montanist noch einmal verheiraten. Ante fidem soluto ab uxore, schreibt Tertullian De monog. c. 11 mit Rücksicht auf 1 Cor. 7, 28, non numerabitur post fidem secunda uxor, quae post fidem prima est; a fide enim etiam ipsa vita nostra censetur. Das Fasten sollte länger und strenger und in seiner weitern Ausdehnung zugleich gesetzlich werden. Wie aus der Bemerkung Tertullians De jejun. c. 2 hervorgeht: Certe in

evangelio illos dies jejuniis determinatos putant, in quibus ablatus est sponsus, et hos esse jam solos legitimos jejuniorum Christianorum, hatte die Kirche damals nur ein einziges gesetzliches Fasten, das Fasten vor Ostern. Dasselbe hatte seinen Grund in dem Worte des Herrn Matth. 9, 15, war jedoch nicht allenthalben ganz gleich. Nach der angeführten Stelle dauerte es die beiden letzten Tage der Charwoche; nach c. 14 fasteten einige Kirchen nur am Charfreitag. Irenäus (Eus. 5, 24) spricht auch noch von mehreren Tagen und von 40 Stunden. Außer diesem Jahresfasten gab es zwar noch zwei wöchentliche Fasttage, indem man am Mittwoch und Freitag, den Stationstagen, bis zur neunten Stunde oder 3 Uhr des Nachmittags sich der Nahrung enthielt. Des Weitern veranstalteten einzelne Christen, wie Tertullian c. 17 erzählt, für sich ein Fasten; bei gewissen Anlässen, großen Bedrängnissen u. dgl., ordneten auch die Bischöfe ein Fasten für ihre Gemeinden an. Aber dieses Fasten war etwas ganz Freiwilliges oder Außerordentliches. Auch zur Beobachtung der Stationstage bestand, wenn auch die kirchliche Sitte mehr oder weniger dazu einlud, keine eigentliche Verpflichtung. De cetero, bemerkt Tertullian c. 2 nach Anführung des Osterfastens, indifferenter jejunandum ex arbitrio, non ex imperio novae disciplinae, pro temporibus et causis uniuscujusque; sic et apostolos observasse, nullum aliud imponentes jugum certorum et in commune omnibus obeundorum jejuniorum, proinde nec stationum, quae et ipsae suos quidem dies habeant quartae feriae et sextae, passive tamen currant, neque sub lege praecepti etc. Dem gegenüber führten die Montanisten nun eine dreifache Neuerung ein. Wie aus dem Vorwurf erhellt, der ihnen nach Tertullian c. 1 gemacht wurde: quod jejunia propria custodiamus, quod stationes plerumque in vesperam producamus, quod etiam xerophagias observemus, und wie die wiederholte Rede von jejunia, xerophagiae und stationes (c. 11—13) andeutet, hatten sie erstens eigene Fasten. Wie weit dieselben aber ausgedehnt waren, wird uns nicht deutlich berichtet. Aus den Worten c. 13: Conventus autem illi stationibus prius et jejunationibus operati dolere cum dolentibus et ita demum congaudere gaudentibus norunt, scheint aber hervorzugehen, daß sie den Festen der Secte vorangingen, über deren Feier Epiphanius (Haer. 49, 2) Einiges mittheilt. Zweitens gaben sie dem Stationsfasten einen gesetzlichen Charakter und dehnten dasselbe zeitweise bis zum Abend aus. Beides erhellt aus dem Vorwurf, dessen Tertullian c. 10 gedenkt: Aeque stationes nostras ut indictas, quasdam vero et in serum constitutas novitatis nomine incusant. Wie oft sie das Stationsfasten verlängerten, wird nicht näher gesagt. Aus den bereits angeführten Stellen und der weitern Erklärung c. 10: non quasi respuamus nonam, cui et quarta sabbati et sexta plurimum fungimur, erhellt aber, daß in der Mehrzahl der Fälle das Herkommen beobachtet und das Fasten mit der neunten Stunde beschlossen wurde. Bonwetsch (S. 96) schließt aus den angeführten Stellen, die Montanisten hätten außer Mittwoch und Freitag noch weitere Stationstage gehabt; ganz sicher mit Unrecht. Drittens hatten die Montanisten Xerophagien, welche zwei Wochen umfaßten, Samstag und Sonntag jedoch ausgenommen (c. 15), und die Ascese bestand darin, daß man in dieser Zeit, wie das Wort besagt, nur trockene Speisen genoß, des Fleisches aber, des Weines, der Brühe, selbst der feuchten Obstsorten und sogar des Brodes sich enthielt (c. 1). In den Philosophumenen (8, 19, ed. Cruice p. 420) werden neben den Xerophagien auch Raphanophagien erwähnt, die aber sonst nirgends vorkommen und jeder nähern Bestimmung sich entziehen. In welche Zeit die Xerophagien fielen, wird von Tertullian nicht überliefert. Vermuthlich aber gingen sie Ostern voran; die Annahme ist an sich wahrscheinlich, und sie hat eine Stütze in der Angabe bei Sozomenus (H. E. 7, 19), daß die Montanisten ein Osterfasten von zwei Wochen hätten. Daß der Samstag, gleich dem Sonntag, von der Uebung ausgenommen ward, steht ihr nicht entgegen, wie Bonwetsch (S. 96) meint. Denn wenn c. 14 mit den Worten: Cur stationibus quartam et sextam sabbati dicamus et jejuniis parasceven? die montanistische Praxis, bezw. die gemeinsame Uebung der Montanisten und Katholiken dargestellt und dann von den Katholiken noch besonders bemerkt wird: Quamquam vos etiam sabbatum, si quando, continuatis, numquam nisi in pascha jejunandum, so erhellt, daß die Montanisten am Charsamstag nicht fasteten. Die Xerophagien waren also wahrscheinlich ein Osterfasten, und sie bewahrten ihre ursprüngliche Dauer auch später, als das Osterfasten in der katholischen Kirche eine größere Ausdehnung erhielt. Sie vertreten demgemäß bei den jüngeren Montanisten die Stelle des Quadragesimalfastens. Der Umstand aber, daß sie auch später in ihrem anfänglichen Umfang belassen wurden, mag die Montanisten in der Folgezeit bestimmt haben, zwei weitere Quadragesen oder Fastenperioden einzuführen, da sie sonst der katholischen Kirche zu sehr nachgestanden hätten. Wir erfahren von der Einrichtung durch Hieronymus. Derselbe erwähnt (Ep. 41 c. 3; In Agg. 1, 11; In Matth. 9, 15) bei den Montanisten drei Quadragesen und gibt an letzterem Orte für die eine derselben die Zeit nach Pfingsten an.

In dritter Linie sollte die Flucht in der Verfolgung verboten sein. Tertullian erhärtete die Forderung in der Schrift De fuga in persecutione. Nach derselben c. 9 lautete ein Prophetenspruch: „Wirst du vorgeführt, so ist es dir gut; denn wer vor den Menschen nicht offenbar wird, wird es vor dem Herrn. Schäme dich nicht; [illegible]er Gerechtigkeit willen wirst du öffentlich vor-

geführt. Was schämst du dich, da du Ruhm davonträgst? Macht erweist sich, wenn du geschaut wirst vor den Menschen." Ein anderes Wort (ib.) gab die Ermahnung: „Wollet nicht in Betten und in Kindesnöthen und in weichlichem Fieber zu sterben wünschen, sondern in Martyrien, damit verherrlicht werde, der für euch gelitten." Die Verfolgung, führt Tertullian c. 4—6 aus, ist eine Schickung Gottes, und dem, was von Gott kommt, darf und kann man nicht aus dem Wege gehen; das Wort des Herrn von der Flucht (Matth. 10, 23) gelte nur den Aposteln; diesen sei befohlen worden, der Verfolgung auszuweichen, damit die Verkündigung des Evangeliums nicht beeinträchtigt werde, und nach den folgenden Worten: Non consummabitis civitates Israelis, auch ihnen nur für die Dauer ihrer Mission in Palästina. Mit der Flucht wurde auch die Loskaufung in der Verfolgung verboten, die nummaria fuga, wie Tertullian c. 13 sie nennt. Selbst die Beobachtung von besonderer Vorsicht bei Abhaltung der gottesdienstlichen Versammlungen fand Mißbilligung (c. 1). Dieses Verhalten macht es erklärlich, daß die Montanisten viele Martyrer zählten. Doch zollten auch einige unter ihnen der menschlichen Schwäche ihren Tribut. Apollonius (Eus. 5, 18) bezeugt, daß Themison sich mit Geld der Fesseln entledigte. Nach den Acten des Achatius c. 4 (Ruinart, Acta mart., ed. Galura I, 354) ließen sich zur Zeit des Decius einige Montanisten sogar zum Opfern herbei. — Ein viertes Gebot betraf die Bußdisciplin. Es lautete auf immerwährenden Ausschluß der schweren Sünder aus der kirchlichen Gemeinschaft. Tertullian rechtfertigt dasselbe in der Schrift De pudicitia. Darin wird c. 21 als Wort des Parakleten, gesprochen durch die Propheten, angeführt: „Es kann die Kirche Sünden vergeben; aber ich werde es nicht thun, damit sie nicht noch weitere Sünden begehen." Der Ausspruch zeigt, daß die Bußfrage die Montanisten bereits im Anfang und in der Heimat beschäftigte. Doch kam es, so weit wenigstens unsere Nachrichten reichen, dort zu keinem größern Streit, und die Erscheinung begreift sich aus der kirchlichen Behandlung der Frage. Auch auf katholischer Seite herrschte damals mehrfach eine ähnliche Strenge. Umgekehrt scheint bei den Montanisten, wenn vielleicht auch nicht gerade für die drei sog. Kapitalsünden, in Kleinasien seitens der Propheten und Martyrer bisweilen eine Vergebung geübt worden zu sein. Die spöttische Frage des Apollonius (Eus. 5, 18, 7): „Wer wird nun dem Andern seine Sünden vergeben? Die Prophetin die Räubereien dem Martyrer, oder der Martyrer der Prophetin die Betrügereien?" könnte als Beweis dafür angesehen werden. Doch ist die Deutung nicht sicher. Es läßt sich mit Ritschl (Entstehung der altkath. Kirche, 2. Aufl., Bonn 1857, 518) annehmen, daß die höhnische Frage auf der Voraussetzung beruht, daß die Montanisten die Sündenvergebung verweigern, da sie erst dadurch ihre volle Schärfe erhält. Wie es sich damit verhalten mag, eine größere Bedeutung gewann der Punkt erst später im Abendland. Als ein Papst, nach den Philosophumenen 9, 12 (Philosophumena ed. Cruice, Paris. 1860, 443 sq.) Callistus, die bisher übliche oder wenigstens vorherrschende Strenge gegenüber den Unzuchtsündern mit Entschiedenheit aufgab und denselben durch ein peremtorisches Edict nach geleisteter Buße Verzeihung verhieß, trat ihm Tertullian mit der genannten Schrift entgegen. Entsprechend dem in derselben mitgetheilten Prophetenwort wurde der Kirche zwar nicht die Vollmacht der Sündenvergebung bestritten, wohl aber erklärt, daß von der Befugniß aus disciplinären Gründen kein Gebrauch gemacht werde. Die Kirche, welcher die Vollmacht zukomme, sollte überdieß nicht die katholische sein, die ecclesia numerus episcoporum, sondern die Geisteskirche der Anhänger der Propheten, die ecclesia spiritus (c. 21). Und gleich den Bischöfen sollten auch die Martyrer keine Vollmacht zur Sündenvergebung oder kein Recht haben, Friedensbriefe auszustellen, wie die Darlegung c. 22 näherhin zu verstehen ist. — Fünftens sollten die Jungfrauen gleich den Frauen beim Gottesdienst den Schleier tragen. Für die Forderung liegt kein Prophetenwort vor, und sie wurde Allem nach erst später erhoben. Im Orient war sie nicht ausdrücklich nöthig, da die Verschleierung der Jungfrauen dort überhaupt üblich war, wenn sie auch nicht gerade als Gesetz galt. Im Abendland und in der lateinischen Kirche dagegen bestand eine freiere Sitte. Demgemäß kam es hier bei dem Eindringen des Montanismus zum Streit. In Carthago wurde die Verschleierung der Jungfrauen theilweise schon vor dem Uebertritt Tertullians zum Montanismus üblich, wie dessen Schrift De oratione c. 21—22 zeigt. Die Neuerung erhob zwar nicht den Anspruch auf allgemeine Durchführung, wie aus der Schrift De virginibus velandis c. 3 erhellt. Aber sie erregte gleichwohl Anstoß, und das um so leichter, weil sie ohne Zweifel eine Folge des Eindringens der Prophetie war. Dadurch fand sich Tertullian später, als er die Prophetie selbst anerkannte, veranlaßt, für die allgemeine Verschleierung des weiblichen Geschlechtes in einer besondern Schrift einzutreten. Die Verschleierung der Jungfrauen wird darin für eine Forderung des Parakleten erklärt, indem c. 1 bemerkt wird: Hunc (paracletum) qui audierunt usque, non olim, prophetantem, virgines contegunt. Das Gebot des Apostels 1 Cor. 11, 5—6 gelte dem ganzen weiblichen Geschlechte, da das Wort mulier nicht bloß die verheiratete Frau bezeichne (c. 7). Der Schleier sei nothwendig zum Schutz der Züchtigkeit sowohl der Frau als des Mannes. Indue, ruft Tertullian c. 16 der Frau und Jungfrau zu, armaturam pudoris, circumduc vallum verecundiae, murum sexui tuo strue, qui nec tuos emittat oculos, nec admittat alienos. Da die Verschleierung der Jungfrauen in Griechenland und wahrscheinlich auch in

Kleinasien allgemein üblich war, so bestand in dieser Beziehung zwischen den Katholiken und Montanisten kein großer Unterschied. Tertullian führt auch in seiner einschlägigen montanistischen Schrift im Allgemeinen nur breiter aus, was er schon in seiner frühern Periode gesagt hatte. Aehnlich verhält es sich mit einigen weiteren Forderungen, welche wir ebenfalls nur durch ihn erfahren. Es wird nur unbedingter verboten, was schon früher von ihm getadelt wurde, und was auch bei anderen katholischen Schriftstellern der Zeit mißbilligt wird: Putz und Schmuck, Malerei und Plastik, Schauspiele, Bekränzung, Kriegsdienst. Der Christ soll diese Dinge meiden, weil die einen der Unsittlichkeit Vorschub leisten, die anderen ihren Ursprung in der Idololatrie haben oder derselben dienen, weil er, wie in der Schrift De corona c. 8 betont wird, überhaupt nur diejenigen Dinge gebrauchen soll, quae meras utilitates et certa subsidia et honesta solatia necessariis vitae humanae procurant. Diese Punkte begründen nach dem Angeführten keine montanistische Eigenthümlichkeit. Tertullian bringt auch bei ihrer spätern Erörterung nichts eigentlich Montanistisches vor. Aber immerhin nahm der Montanismus bei seiner schroffen Weltflucht eine strengere Stellung zu ihnen ein, und insofern sind sie hier nicht zu übergehen.

Indem die Montanisten aus der Kirche ausschieden, stellte sich allmälig das Bedürfniß einer eigenen Bezeichnung ein. Tertullian gibt ihnen als Anhängern der neuen Geistesoffenbarungen den Namen spiritales, die Geistigen, und nennt die Katholiken im Gegensatz zu ihnen psychici, Psychiker. Penes nos, schreibt er De monog. c. 1, quos spiritales merito dici facit agnitio spiritalium charismatum, continentia tam religiosa est, quam licentia verecunda . . . Sed psychicis non recipientibus spiritum ea, quae sunt spiritus, non placent. De jejun. c. 1 spricht er von spiritalis disciplina und im Gegensatz dazu von animalis fides. Die Bezeichnung schließt sich an den bekannten Sprachgebrauch der Gnostiker an, tritt aber übrigens selten in der Literatur auf. Die Benennung der Montanisten als spiritales findet sich nur an dem angeführten Orte, während der Ausdruck psychici zur Bezeichnung der Katholiken allerdings öfters vorkommt (vgl. De jejun. c. 1 et c. 11; Adv. Prax. c. 1); er ist auch durch Clemens von Alexandrien (Strom. 4, 17, 95) bezeugt. Die Katholiken nannten die Schwärmer entweder nach ihrem Haupte Montanisten oder nach ihrer Hauptheimat Phrygier, bezw. οἱ κατὰ Φρύγας, woraus dann das Wort Kataphrygier sich bildete. (Vgl. Theol. Quartalschrift 1892, 475—482.) Dazu kamen für einzelne Theile noch weitere Namen. — Die Montanisten spalteten sich mit der Zeit in mehrere Parteien, indem einige die Eigenart der Secte noch weiter entwickelten, einige unter andern häretischen Einfluß geriethen. An einigen Orten lieh auch einfach der Führer der Secte den Namen. Hippolyt oder der Verfasser der Philosophumenen (8, 19) bemerkt bereits, daß einige der Phrygier der Häresie der Noetianer beistimmten und lehrten, der Vater sei selbst der Sohn, und er sei Mensch geworden und habe Leiden und Tod auf sich genommen. Pseudo-Tertullian, der Verfasser des häresiologischen Anhangs zu Tertullians Schrift De praescriptione, bezeichnet c. 21 die patripassianische Partei näherhin als Aeschinisten oder Anhänger eines gewissen Aeschines. Derselbe erwähnt auch Proclianer, ohne Zweifel Anhänger des Proclus, der nach Eusebius von Cajus bekämpft wurde. Die Partei hatte wahrscheinlich keine besonderen Eigenthümlichkeiten, und ihr Name hat entweder im Gegensatz zu den Aeschinisten oder einfach in dem erwähnten dritten Moment seinen Grund. Weitere Parteien werden durch Epiphanius erwähnt: Artotyriten, die beim Abendmahl neben dem Brode (ἀρτός) auch Käse (τυρός) gebrauchten (Haer. 49, 2), die aber Zahn (Geschichte des neutestamentlichen Canons II, 436 f.) neuestens für eine Abzweigung vom Marcionismus erklärt; ferner Taskodrugiten, die beim Gebet zum Zeichen der Niedergeschlagenheit und frommen Gesinnung den Zeigefinger (τασκός) an die Nase (ὄρυγγος) legten (ib. 48, 14); Quintillianer, auch Pepuzianer und Priscillianer genannt, die Pepuza als Jerusalem betrachteten, die Prophetinnen Quintilla (vielleicht mit der durch Firmilian von Cäsarea in dem Briefe an Cyprian Ep. 75, 10 bezeugten Prophetin in Kleinasien um 236, oder, wie Voigt [s. u.] S. 105—108 meint, mit der von Apollonius erwähnten spätern Prophetin identisch) und Priscilla als ihre Auctoritäten verehrten, Eva priesen, daß sie zuerst von dem Baum der Erkenntniß genossen, und mit Rücksicht darauf das geistliche Amt bis zu den Stufen des Presbyterates und Episcopates auch Frauen zuerkannten (Haer. 49), an einem ihrer Feste auch ein Kind mit Nadeln am ganzen Leibe gestochen und das Blut zu ihrem Opfer verwendet haben sollen (ib. 48, 14—15), eine zweifellos grundlose Angabe, welche mit Bezug auf die Gesammtsecte übrigens auch Philastrius (ib. 49) macht. Durch Augustinus werden endlich Tertullianisten erwähnt, und nach dem Prädestinatus c. 86 wäre in ihnen eine Abart der Montanisten zu erkennen. In der Schrift wird nämlich erzählt, Tertullian habe zuletzt von den Montanisten sich getrennt, damit der Name des Montanus nicht den seinigen verdränge, die phrygische Eitelkeit und Schwärmerei von sich abgethan und conventicula Tertullianistarum gegründet. Die Nachricht klingt wenig glaublich. Wahrscheinlicher ist der Name Tertullianisten nichts Anderes als der carthagische Ausdruck zur Bezeichnung der Montanisten, welche sich in der Hauptstadt Afrika's befanden. Im Uebrigen zählte die Secte zur Zeit Augustins, wie wir durch den Kirchenvater weiter erfahren, in Carthago nur noch wenige Mitglieder, und zuletzt ging sie gänzlich ein, indem der vorhandene Rest

an die katholische Kirche sich anschloß und dieser seine Basilika übergab.

Indem die Montanisten zur Secte wurden, begründeten sie allmälig eine eigenthümliche Hierarchie. Sie behielten zwar einerseits die Bischöfe, Presbyter und Diaconen bei. Neben diesen drei Stufen gab es aber andererseits, wenigstens seit dem 4. Jahrhundert, zwei höhere. Hieronymus (Ep. 41, c. 3) und Justinian I. (Cod. I, 5, 20) erwähnen als höchste Würdenträger Patriarchen von Pepuza, als Inhaber der zweiten Stufe Cenones oder Κοινωνοί. In der Zeit, aus welcher diese Nachrichten stammen, war die Secte übrigens bereits stark im Niedergang begriffen. Das Edict Constantins des Großen vom Jahre 326, den Häretikern ihre gottesdienstlichen Gebäude wegzunehmen und letztere der katholischen Kirche zu übergeben, sowie das Verbot privater wie öffentlicher Versammlungen (Sozom. H. E. 2, 32) galt auch den Montanisten. Dasselbe ließ sich indeß wegen ihrer großen Zahl in Phrygien nicht durchführen (ib.). Zur Zeit des Epiphanius (Haer. 48, 14) waren sie auch anderwärts noch zahlreich vertreten, in Cappadocien, Galatien, Cilicien und in der Reichshauptstadt des Ostens. Seit Ende des 4. Jahrhunderts schritt jedoch die Regierung ernstlicher gegen sie ein. Ein Gesetz vom Jahre 398 verwies sie aus den Städten, bedrohte das Halten von Versammlungen auf dem Lande mit Deportation, sprach die Häuser, in denen sie sich versammeln würden, dem Fiscus zu und forderte unter Androhung der Todesstrafe die Auslieferung ihrer Bücher zum Verbrennen. Ein Gesetz vom Jahre 407 spricht ihnen alles Recht ab, überweist ihre Güter ihren katholischen Verwandten, erklärt ihre Sklaven im Falle des Uebertrittes zur katholischen Kirche für frei u. dgl. In den Jahren 415 und 428 folgten neue Erlasse (Cod. Theod. 16, 5, L. 34. 48. 57. 65). Sie hatten zwar, wie nahe liegt, keinen unmittelbaren Erfolg. Noch Sozomenus (l. c.) kennt in Phrygien viele Montanisten. Selbst Justinian sah sich noch veranlaßt, sie in seine Maßnahmen gegen die Häretiker 530 und 532 einzubegreifen (Cod. Justin. 1, 5, L. 18—21). Die trullanische Synode des Jahres 692 führt (c. 95) sie noch unter den Häretikern auf, deren Taufe ungültig ist. Aber die Gesetze waren doch nicht wirkungslos; sie entzogen der Secte den Boden. Nach dem Trullanum verschwindet dieselbe bald aus der Geschichte, und ohne Zweifel war sie schon damals nahezu erloschen. Vielleicht kam sie sogar in den Taufcanon der Synode weniger aus einem praktischen Bedürfniß als zur Erneuerung einer ältern Verordnung; doch fand sich noch Leo der Isaurier im J. 722 bewogen, die Montanisten zur Annahme der Taufe und zur Vereinigung mit der katholischen Kirche zu zwingen.

Literatur. G. N. Bonwetsch, Die Geschichte des Montanismus, Erlangen 1881; W. Belck, Gesch. des Montanismus, Leipzig 1883; A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristenthums, Leipzig 1884; H. G. Voigt, Eine verschollene Urkunde des antimontanistischen Kampfes, Leipzig 1891. Ueber die früheren Untersuchungen s. Bonwetsch 1—15. [v. Funk.]

Montanus, Benedict, s. Arias, Benedict.

Monte Cassino, Mutterkloster des Benedictinerordens in Unteritalien. Der Gipfel des Mons Casinus trug einst die Burg von Casinum oder Cassinum, früher Casca oder Eraclea, einer am Fuße dieses Berges gelegenen volskischen Stadt in Latium, welche die Römer im Samniterkriege zur latinischen Colonie machten. Als der hl. Benedict (s. d. Art.) um das Jahr 529 mit einigen Genossen von Subiaco hierher kam, stand daselbst noch ein Apollotempel. Der römische Patricier Tertullus, der dem Heiligen seinen Sohn Placidus zur Unterweisung gebracht hatte, schenkte ihm dabei neben anderen Ländereien auch die Gegend von Monte Cassino. Dieß scheint die nächste Ursache gewesen zu sein, daß Benedict gerade diese Gegend zur Errichtung seines neuen Klosters wählte. Bei dem Apollotempel auf dem Berge hatte auch Venus einen Altar und einen heiligen Hain, und in der Umgegend hing fast die ganze Landbevölkerung noch dem heidnischen Götzendienste an. Benedict zerstörte den Tempel, steckte den heiligen Hain in Brand und errichtete an der Stelle des Tempels eine kleine Kirche zu Ehren des hl. Johann Baptist, sowie ein Oratorium des hl. Martinus von Tours. Für seine Schüler richtete er zugleich eine Wohnung ein; diese bestand Anfangs in einem Thurme, der einige Sicherheit gegen die Streifzüge der Barbaren gewährte. Während er mit Hilfe seiner Schüler die vorgefundenen Heiden nach und nach bekehrte, schrieb er für seine täglich sich mehrenden Mönche die weltberühmte Ordensregel und leitete seine Oblaten, Novizen und Professen mit großer Weisheit. Zu Lebzeiten des Heiligen (gest. 543) konnte sich das Kloster trotz des fortdauernden ostgotischen Krieges ruhig und ungestört entwickeln; ja der ostgotische König Totila, obgleich Arianer, hegte für Benedict und seine Schöpfung die größte Hochachtung. Von hier aus gründete der Heilige noch andere Klöster, und bald verbreiteten sich Colonien seines Ordens über das ganze Abendland (s. d. Art. Benedictinerorden). Auch unter seinen ersten Nachfolgern in der Vorstandschaft, unter den Aebten Constantin, Simplicius und Vitalis, genoß das Kloster Ruhe bis zum Einfalle der Langobarden in Italien. Was der Heilige weinend vorausgesagt, daß Heiden kommen und das Kloster zerstören, daß aber die Mönche mit dem Leben davonkommen würden, dieß trat schon 40 Jahre nach seinem Tode ein. Im J. 589 überfiel der langobardische Herzog von Benevent, Zoto, nächtlicherweile das Kloster, verwüstete und plünderte es, während die Mönche sich alle durch die Flucht retten konnten. Sie nahmen die von Benedict selbst geschriebene Regel, einige Codices, das Maß des Brodes und Weines mit sich und begaben sich nach Rom. Papst Pelagius II. nahm sie

freundlich auf und wies ihnen nahe beim Lateran das Kloster St. Johann Evangelist an. Hier weilten sie 130 Jahre lang, ehe sie wieder nach Cassino zogen. Erst unter Gregor II. entstand das alte Kloster wieder aus seinen Trümmern, und zwar durch den ebenso frommen als reichen Brescianer Petronax. Dieser kam als Abt mit Mönchen aus dem Kloster zu Rom im J. 718 nach Cassino, und durch reiche Schenkungen von Herzog Gisulph von Benevent unterstützt, konnte er nicht nur das Kloster auf dem Berge wieder aufbauen, sondern auch ein Salvatorkloster am Fuße des Berges, wo sich später das Städtchen San Germano, auf der Stelle des alten Casinum, erhob. P. Zacharias weihte 748 die neue Klosterkirche ein, bestätigte alle dem Kloster gemachten Schenkungen, eximirte es auch von jeder bischöflichen Jurisdiction und stellte ihm zugleich das Autograph der Regel des hl. Benedict sowie das Brod- und Weinmaß zurück. Das neu erstandene Kloster erfreute sich in Bälde, namentlich durch immerwährende Pflege der Wissenschaft, eines solchen Ansehens, daß selbst der Apostel Deutschlands, Bonifatius, den heiligen Abt Sturmius von Fulda 747 dahin sandte, um die Regel, die Observanzen und das Leben der Benedictiner an der Urquelle kennen zu lernen. Auch Karl Martells Sohn Karlmann und der Langobardenkönig Rachis traten, der eine 747, der andere 749, nachdem sie der Herrschaft entsagt, in dieses Kloster ein, um als Mönche hier ungestört Gott dienen zu können. Schon vorher lebte auch der hl. Willibald (s. d. Art.), nachmals Bischof von Eichstätt, zehn Jahre lang (728—738) hier als Mönch. Karl der Große, der das Kloster mit seinem Besuche beehrte, und dessen junger Vetter Adelhard der Aeltere gleichfalls in dieses Kloster eingetreten war (772), zog nicht bloß den berühmten Geschichtschreiber Paul Warnefried, bekannter unter dem Namen Paulus Diaconus (s. d. Art.), aus diesem Kloster an seinen Hof, sondern bestätigte auch dem Kloster alle seine Besitzungen und ertheilte ihm außerordentliche Privilegien; ja er erhob sogar den Abt zu seinem Erzkanzler. Zu Ende des 8. und Anfang des 9. Jahrhunderts genoß das Kloster einen fortdauernden Frieden von Außen, so daß die Cassinenser sich, wie der klösterlichen Disciplin, so namentlich dem stets so sehr gepflegten Bücherabschreiben, überhaupt den wissenschaftlichen Bestrebungen ungestört hingeben konnten. Allein schon unter dem heiligen Abte Apollinaris (817—828) begannen die Belästigungen und Bedrückungen des Klosters von Seiten der benachbarten Adeligen, namentlich der Herzoge von Benevent, dann seit 842 die Plünderungen und Verwüstungen durch die Saracenen. Der heilige Abt Bertharius (856 bis 884) gründete und befestigte die Stadt San Germano, welche durch den im J. 1230 zwischen Friedrich II. und Gregor IX. daselbst abgeschlossenen Vertrag merkwürdig geworden ist, und vereitelte dadurch die Absicht der Saracenen auf das Kloster lange, bis sie endlich doch 884 nächtlicherweile sich desselben bemächtigten und es zerstörten. Der Abt und mehrere Mönche fanden den Martyrertod; die übrigen flüchteten mit den Bullen, Privilegien, Diplomen, dem Original der Ordensregel und anderen wichtigen Ordenssachen nach Tiano. Nach dem Tode des Abtes Leo (gest. 915), unter dem bei einem Brande das Autograph der Regel des hl. Benedict zu Grunde ging, ließen sich die Mönche verleiten, von Tiano nach Capua zu ziehen; dort erbauten sie ein schönes Stift, verweichlichten aber auch, während die bereits bedeutenden Besitzungen des Klosters eine Beute habsüchtiger Adeligen wurden. Erst der treffliche Abt Aligernus (949—986) konnte das Kloster auf Monte Cassino wieder herstellen. Er brachte auch die geraubten Ländereien wieder an das Kloster zurück, erlangte von den Kaisern Otto I. und II. die Bestätigung der Klosterbesitzungen und die herkömmlichen Immunitäten, hielt seine Mönche zu Landbau, Bücherabschreiben und klösterlicher Zucht an und ließ es an nichts fehlen, um dem Kloster seinen alten Ruhm zu wahren. Als Abt Nilus der Jüngere (s. d. Art.) unter diesem Abte mit einigen Genossen das Kloster besuchte, konnte er die Disciplin in demselben nur loben; als er dasselbe abermals unter dem aufgedrungenen, ganz ungeistlichen Abte Manso sah, brach er in die Worte aus: „Eilen wir davon, o Brüder, von einem Orte, über den sich bald der Zorn Gottes ergießen wird.“ So war es auch: Manso wurde von seinen eigenen Mönchen geblendet (996) und starb vor Schmerz. Unter seinem Nachfolger besserten sich die Verhältnisse des Klosters etwas, doch hörten die Kämpfe mit den unruhigen und räuberischen Nachbarn nicht auf, und die Anfangs nur zum Schutze herbeigerufenen Normannen vermehrten nur die Wirren. Damals stand unter Anderen der tapfere Richerius, ein Bayer (1038—1055), der 1050 zum Cardinal erhoben wurde, dem Kloster vor, und nach ihm Friedrich (1057—1058), Sohn des Herzogs Gotelon von Niederlothringen, der als Stephan X. (s. d. Art.) den päpstlichen Stuhl bestieg. Wie schon unter diesen Beiden, so haben namentlich unter dem Abte Desiderius (1058—1087) viele ausgezeichnete, heilige und höchstgestellte Männer das Kloster besucht, darin gewohnt oder es beschenkt. So der hl. Adalbert, Bischof von Prag (s. d. Art.); Johannes, Abt von Gorze (s. d. Art.); der hl. Odilo von Clugny (s. d. Art. Clugny); dann die Kaiser Heinrich der Heilige, Konrad II. und Heinrich III.; letztere verliehen dem Kloster Confirmationsurkunden, Immunitäten und andere Geschenke. Unter den Päpsten war es Leo IX., der damals Monte Cassino besuchte. Abt Desiderius, welcher 1086 den päpstlichen Stuhl als Victor III. (s. d. Art.) bestieg, brachte das Kloster zu immer größerer Blüte und äußerem Wohlstande, so daß von ihm aus auch eine große Anzahl von Filialklöstern bevölkert werden konnte. Zu Anfang des 12. Jahrhunderts konnte noch Johann von Gaëta, Mönch dieses Klosters, der unter Paschalis II. Cardinal und päpst-

licher Kanzler geworden, nach diesem 1118 den päpstlichen Stuhl als Gelasius II. (s. d. Art. V, 228 f.) besteigen; allein von da an stellten sich mancherlei Unordnungen in Monte Cassino ein, theils durch die Verwirrungen und Umstände der Zeit, theils durch einige Aebte, welche oft, selbst gegen ihren Willen, mehr Krieger und weltliche Herren als geistliche Vorsteher waren. Besonders die Stellung, in welche das Kloster zu den Königen von Sicilien und zu den Kaisern und Päpsten gerieth, konnte weder der Klosterzucht noch den stets auch in den Zeiten der ärgsten Wirren gepflegten Wissenschaften günstig sein. Der tyrannische Kaiser Friedrich II. vertrieb sogar die Mönche (1239) und legte dafür seine Soldaten in das Kloster; diese hausten hier bis zur Ankunft Karls von Anjou (1266). Der von Papst Urban IV. zum Wiederhersteller und Reformator von Monte Cassino ernannte Abt von Lerin, Bernhard Ayglerius, ein gelehrter, frommer, kluger und starkmüthiger Herr (gest. 1282), entsprach ganz den Absichten des Papstes. Er verschaffte dem Kloster alle Besitzungen und Rechte wieder und ließ ein Verzeichniß darüber anfertigen. Auf Bitten seines heiligen Freundes Thomas von Aquin errichtete er auch ein Kloster für die Dominicaner in San Germano, wo er zugleich ein Hospital für die Pilger zu St. Benedict erbauen ließ. Im J. 1294 bevölkerte Cölestin V. die Abtei mit Mönchen des von ihm gegründeten Ordens der Cölestiner (s. d. Art. III, 582 ff.); Bonifaz VIII. gab sie aber noch im selben Jahre den Benedictinern zurück. Eine andere, dem Anscheine nach ehrenvolle und vom Papste in guter Absicht getroffene Veränderung erfolgte durch Johann XXII. Dieser gab die Abtei zuerst dem Patriarchen von Alexandrien zur Verwaltung und erhob dann durch die Bulle Supernus opifex vom 2. Mai 1321 die ehrwürdige Kirche von Monte Cassino zur Cathedrale, den Abt zum Bischofe und die Mönche zu Cathedralcanonikern. Die alte Stadt Casinum war schon früher Bischofssitz, und nach der Tradition soll schon der hl. Petrus für denselben einen Bischof ordinirt haben. Wir kennen aber nur die Namen von zwei Bischöfen, Caprarius und Severus; jener war um 465, dieser um 487 bei einem römischen Concil. Als Alarich diese Stadt verwüstete und Theodorich sie ganz zerstörte, hörte der Bischofssitz wieder auf (Ughelli X, 41 sqq.; Moroni XLVI, 158). Auch der 965 errichtete und 1145 unterdrückte Sitz Atino liegt im Umfange der Abtei (Moroni III, 94). Die Bischöfe des restituirten Sitzes Cassino sollten unmittelbar dem heiligen Stuhle unterstellt sein. Von Avignon aus ernannt, bekümmerten sich übrigens die fremden Säcularbischöfe wenig um das Stift, und die Stiftsherren, bei denen Zucht und Regel verloren ging, dagegen mehr um die Einkünfte zu ihrem eigenen willkürlichen Gebrauche. Dazu kamen noch andere, dem Stifte höchst nachtheilige Uebel: Empörung der Stiftsvasallen, Verwüstungen und Plünderungen durch die Ungarn und 1349 ein fürchterliches Erdbeben, durch welches das Stiftsgebäude zusammenstürzte. Die wenigen Mönche, welche sich unter diesen traurigen Verhältnissen noch zu Monte Cassino hielten, mußten beinahe zehn Jahre lang nach diesem Erdbeben in armen Hütten wohnen, welche ihnen auf den Ruinen des Klosters errichtet worden waren. Diesem Zustande half Urban V., ein Benedictiner, ab. Er entzog den Aebten den Bischofstitel (1367), nachdem neun Bischöfe auf diesem Stuhle gesessen (Gams, Ser. Epp. 900), erklärte sich selbst zum Abt von Monte Cassino und verpflichtete alle Benedictinerklöster, zur Wiederherstellung ihrer Mutterabtei Beisteuern zu liefern. Auch ließ er aus zwei anderen Klöstern gut disciplinirte Mönche nach Monte Cassino kommen und setzte dann den würdigen Andreas de Faënza, Benedictiner der Camaldulenser-Congregation, 1370 zum Abte von Monte Cassino ein. So kam das Kloster wieder in bessern Zustand, und Abt Pietro de Tartaris (1374—1395) brachte es noch mehr empor. Leider brachte das 15. Jahrhundert theils infolge der heillosen Verwirrung im Königreich Neapel, theils infolge der Aufstellung von Commendatar-Aebten (1454—1504; der erste war der Cardinal Scarampi), dem Stifte tiefe Wunden bei. Erst der auf Befehl des Papstes Julius II. im J. 1504 zu Stande gebrachte Anschluß an die vor Kurzem durch den Benedictiner von Padua, Ludovico Barbo, veranlaßte Benedictinerklöster-Congregation der hl. Justina rettete das Stift vom gänzlichen Ruin und führte wieder bessere Tage zurück, die bis auf die neuere Zeit dauerten. Der Abt führte stets den Titel „Haupt aller Aebte des Benedictinerordens, Kanzler und Großkaplan des heiligen römischen Reiches, Fürst des Friedens“; auch übte er als Vorsteher dieser Abbatia nullius, wie heute noch, bischöfliche Gerichtsbarkeit aus. Zu Ende des vorigen Jahrhunderts raubten die Franzosen das reiche Patrimonium des Klosters und des Bisthums. Später warf der König von Neapel, der das Patrimonium nicht mehr restituirte, als jährliche Entschädigung 14000 Ducaten aus. Von der in der letzten Zeit erfolgten allgemeinen Aufhebung der Klöster durch die italienische Regierung ist nicht einmal dieses altehrwürdige Mutterkloster ausgenommen worden; doch hat man es wegen seiner hohen geschichtlichen Bedeutung zum „Nationalmonument“ erklärt und die Mönche als Aufseher und Hüter desselben belassen. Das überaus werthvolle Archiv, welches drei Säle im Erdgeschoß einnimmt, ist jetzt eine Section des Staatsarchivs in Neapel. Die Bibliothek, die wohl so alt als das Kloster selbst ist, aber durch die häufigen Zerstörungen und sonstige Unbilden viel gelitten hat, ist heute noch reich an seltenen Werken, besonders Erstdrucken von Fust, Sweinsheim, Aldus und Anderen, die in prächtig geschnitzten Nußbaumkästen aufbewahrt werden. Die musikalische Bibliothek besitzt unter anderen Seltenheiten das Originalmanuscript von Pergolese's Stabat mater. Als eigentlicher Wiederhersteller der Bibliothek ist P. Erasmus Gattola

(1662—1734) zu nennen, und die heute an irdischen Gütern so armen, aber auf geistigem Gebiete, wie fast zu allen Zeiten des Klosters, noch um so thätigeren Mönche — wir nennen nur den gelehrtesten Geschichtschreiber Italiens, P. Luigi Tosti —, haben neuestens in ihrer eigenen Druckerei durch ein Prachtwerk den großen Reichthum an alten Urkunden und Handschriften ihrer Bibliothek den Gelehrten zugänglich gemacht. Dieses hat den Titel Bibliotheca Cassinensis, seu Codicum manuscriptorum, qui in Tabulario Cassin. asservantur, series per paginas singillatim enucleata, notis, characterum speciminibus ad unguem exemplaris aucta, 5 voll. fol., 1873 sqq. (Vgl. dazu auch Caravita, I codici e le arti a Monte Cass., 1870 sg.) Auch eine bedeutende Gemäldegalerie besaß das Kloster, die jedoch von den Franzosen geplündert wurde. Wie die wissenschaftliche und pädagogische Thätigkeit, so wird auch heute noch die künstlerische emsig fortgesetzt. Nach der infolge des Culturkampfes erfolgten Aufhebung der Benedictinerabtei Beuron in Hohenzollern wurde der größere Theil der daselbst gegründeten Kunstschule nach Monte Cassino verlegt, und diese hat besonders das Erzkloster mit Fresken und plastischen Bildwerken zur würdigen Feier des im J. 1880 begangenen 14. Säcularjubiläums der Geburt ihres großen Patriarchen ausgeschmückt. Heute leiten die Mönche außer dem Klosterseminar auch ein Clericalseminar für die Diöcese oder vielmehr die Abbatia nullius Montis Cassini, welche in 34 Gemeinden 57 Pfarreien mit 73 400 Gläubigen umfaßt. Die Zahl sämmtlicher Priester des Sprengels beträgt 252, wobei auch die Klostergeistlichen eingerechnet sind. (Vgl. noch E. Gattola, Hist. Abbatiae Montis Cassin., 2 voll., Venet. 1733; Idem, Accessiones, 1734; L. Tosti, Storia della Badia di Monte Cassino, 3 voll., Nap. 1841 sino 1843; Il med., Archivo Cassinese, Nap. 1847; Il med., Della vita di S. Benedetto. Discorso stor., Monte Cass. 1892; A. Dentier, Revue contemp. X, 1853; Le même, Monast. d'Italie, 2 vols., Paris 1866; Caravita, I codici e le arti a Monte Cassino, 3 voll., Nap. 1869 sino 1870; Guillaume, Description du Mont Cassin, Monte Cass. 1874; Taeggi, Paleografia artistica di Monte Cassino, Monte Cass. 1876 sg.; Rickenbach, Monte Cassino von seiner Gründung bis zu seiner höchsten Blüte unter Abt Desiderius, Einsiedeln 1884—1885.) [Neher.]

Montenses, s. Donatisten.

Montes pietatis, s. Leihanstalten.

Montesa, spanischer Ritterorden von U. L. Frau, genannt nach der Bergfestung Montesa in der heutigen Provinz Alicante, wurde von Jacob II. von Aragon zum Kampfe gegen die Mauren gestiftet und von Papst Johannes XXII. auf Grundlage der Cistercienserregel 1316 bestätigt. Derselbe Papst überwies dem neuen Orden alle Güter, welche der aufgehobene Templerorden in den Gebieten von Aragon und Valencia besessen hatte. Zehn Ritter des Calatravaordens (s. d. Art.) wurden die ersten Glieder des Ordens von Montesa, der auch für die Zukunft der Jurisdiction des Ordens von Calatrava unterstellt blieb. Der erste Großmeister war Wilhelm Erilli. Nach dem Tode des 14. Großmeisters Petrus Ludwig Galcerande Borga wurde das Großmeisterthum unter König Philipp II. für immer mit der Krone vereinigt und den Rittern die Erlaubniß gegeben, zu heiraten und zu testiren. (Vgl. Helyot-Migne II, 1079; Moroni XLVI, 241.) [Streber.]

Montesino, Anton, spanischer Dominicaner, trat zu Salamanca in den Orden, wirkte hauptsächlich in Westindien und starb daselbst als Martyrer um das Jahr 1545. Als Vertheidiger der unterdrückten Indianer hielt er zu S. Domingo vor dem Vicekönig eine Strafrede gegen die Colonisten, wodurch er den Bemühungen des Las Casas vorarbeitete. Auch schrieb er eine Informatio juridica in Indorum defensionem. (Vgl. Quétif et Echard, Scriptores O. Praed., Paris. 1721, 123, wo weitere Quellen über ihn angegeben sind.) [A. Esser.]

Montesinos, Ludwig de, ein angesehener Lehrer der scholastischen Theologie an der spanischen Schule zu Alcala de Henares, führte wegen seiner Geistesschärfe und Gelehrsamkeit den Beinamen Doctor clarus. Er lehrte unter solchem Zulauf, daß sein Auditorium trotz ansehnlicher Größe die Zuhörer nicht fassen konnte. Alle Ehrenstellen und Bisthümer schlug er aus und blieb, obschon später fast blind, Lehrer der Theologie bis zu seinem Tode im J. 1621. Sein Werk Commentaria in Primam secundae S. Thomae, Compluti 1622, erschien erst nach seinem Tode. (Vgl. Genèr, Theol. dogm.-schol. I, prodr. 1, c. 4, p. 169; Hurter, Nomenclator lit. I, 525 sq.) [A. Esser.]

Montfaucon (Montefalconius), Bern. v., O. S. B., eine Hauptzierde der um Kirche und Wissenschaft hochverdienten Congregation der Mauriner (s. d. Art. Maurus, St.), war der Sprößling eines edlen Geschlechtes, welches in Languedoc in bedeutendem Ansehen stand. Er war im Schlosse Soulage, in der Diöcese Narbonne, geboren (1655) und wurde auf dem Schlosse Roquetaillade in dem Sprengel von Aleth unter den Augen seines Vaters Timoleon v. Montfaucon bis in sein siebentes Jahr erzogen. Nur kurze Zeit befand sich der Knabe in dem Collegium der christlichen Lehre zu Limoux, worauf er wieder im väterlichen Hause unter der Leitung eines eigenen Lehrers mit seinen Brüdern eine sorgfältige Erziehung erhielt. Die Lectüre eines französischen Plutarch, welcher dem Knaben in die Hände fiel, machte einen so tiefen Eindruck auf seinen Geist, daß er von dieser Zeit an mit besonderer Vorliebe an der Geschichte hing und diese Neigung, welche ein äußerst glückliches Gedächtniß erfolgreich unterstützte, während seines ganzen Lebens beibehielt. Entzündet von den Siegen und Heldenthaten, welche die Geschichte auf jedem

Blatte feiert, fühlte sich der Jüngling zum Waffendienste hingezogen. Nach kurzem Aufenthalte bei den Cadets von Perpignan brachte ihn der Tod seines Vaters im J. 1672 unter den Schutz eines nahen Verwandten, des Marquis d'Hautepoul. Diesem folgte Montfaucon nach Deutschland und leistete als Freiwilliger in der Armee des Marschalls Turenne zwei Jahre lang Kriegsdienste. Indessen war er von der Vorsehung zu einem andern Dienste ausersehen. Wegen schwächlicher Körperbeschaffenheit und angegriffener Gesundheit verließ er, dem Rathe seines Verwandten Folge gebend, die kriegerische Laufbahn. Nach sorgfältiger Prüfung gelangte er nun zu dem Entschlusse, seine Kräfte dem Dienste der Kirche zu widmen. Den für Wissenschaft und Frömmigkeit gleich regen Geist Montfaucons zogen aber die Bestrebungen der Benedictiner-Congregation St. Maur, welche eben damals in ihrer schönsten Blüte sich befand und eine allgemeine Achtung genoß, auf das Unwiderstehlichste an. Diesem Kreise ausgezeichneter Männer anzugehören, war Bernards sehnlichster Wunsch. Ihm wurde Befriedigung durch die Aufnahme in das Kloster la Daurade zu Toulouse, in welchem der Jüngling auch nach musterhaft bestandenem Probejahre die feierlichen Ordensgelübde ablegte (1676). Der junge Ordensmann bemühte sich aus allen Kräften, seines erhabenen Berufes sich würdig zu zeigen. In allen Ordenshäusern, in denen er auf Befehl seiner Oberen weilte, wußte man Bernards innige, ungeheuchelte Frömmigkeit nicht minder wie seinen rastlosen Eifer für die Wissenschaft zu rühmen. Letzterer erhielt in der Abtei Sorrèze neue Nahrung durch griechische Werke, welche Montfaucon hier vorfand. Mit angestrengtem Fleiße warf er sich jetzt auf die Erlernung der griechischen Sprache, deren Kenntniß von folgenreichem Einflusse auf seine literarische Thätigkeit wurde. Ein mehrjähriger Aufenthalt in der Abtei la Grasse bei Carcassonne öffnete dem begeisterten Jünger der Wissenschaft das reiche Gebiet der Philosophie und Theologie, und diese beiden Disciplinen nahmen jetzt neben dem Studium der griechischen Sprache und Geschichte seine Zeit gänzlich in Anspruch. Einige literarische Arbeiten, welche Montfaucon hier versuchte, fanden eine günstige Beurtheilung von Seiten der Ordensleiter; besonders befriedigt sprach sich der ausgezeichnete und höchst einflußreiche Mauriner Claudius Martin aus. Man unterstützte und förderte daher auf alle Weise Montfaucons Studien. Endlich ließen 1687 die Vorsteher im Vertrauen auf seine bereits erworbenen Kenntnisse an ihn den ehrenden Ruf nach Paris ergehen, um sich daselbst als Mitarbeiter an der neuen Ausgabe der Werke des hl. Athanasius und des hl. Chrysostomus, welche die Congregation eben in Angriff genommen, zu betheiligen. Obwohl durch dieses Unternehmen ungemein beschäftigt, wußte Montfaucon dennoch Zeit zu finden zur Aneignung der orientalischen Sprachen, deren Nutzen für seine literarischen Arbeiten ihm wohl einleuchtete. Die Kenntniß der hebräischen, der chaldäischen, syrischen, samaritanischen, koptischen Sprache machte er sich zu eigen, und auch die arabische blieb ihm nicht ganz fremd. Wenn Montfaucon auf diese Weise eifrigst bestrebt war, sich mit den nothwendigen Mitteln zu einem wissenschaftlichen Wirken auszurüsten, so erwartete er für das begonnene Unternehmen der Ausgabe der griechischen Väter den bedeutendsten Vorschub von der Durchforschung der berühmten Bibliotheken Italiens, in deren Schoße er wichtige griechische Handschriften finden zu können überzeugt war. Zu diesem Ende unternahm er mit Erlaubniß seiner Obern im J. 1698 eine wissenschaftliche Reise nach Italien, auf welcher er die Bibliotheken in den meisten Städten mit unermüdetem Fleiße durchsuchte und, wie er vorausgesehen, eine reichliche Ausbeute machte. Sein literarischer Ruf verschaffte ihm allerwärts ehrenvolle Aufnahme, besonders in Rom, wo er am längsten verweilte und einige Zeit auch die Geschäfte eines Generalprocurators seiner Congregation zu führen hatte. Selbst die Päpste Innocenz XII. und Clemens XI. bewiesen dem schlichten, gelehrten und frommen Ordensmanne ihre besondere Achtung. Nach dreijährigem Aufenthalte in Italien kehrte Montfaucon in sein Vaterland zurück und nahm seinen Sitz für immer in Paris. Mit rastloser Thätigkeit im Reiche der Wissenschaft arbeitend, bereicherte er fortan die Kirche und die gelehrte Welt mit vielen Werken, welche, wie sie einen glänzenden Beleg für seine tiefe Gelehrsamkeit liefern, auch einen dauernden Werth besitzen. Besonders viel verdankt ihm die römische und griechische Alterthumskunde, sowie die Patristik und die biblische Literatur. Man rühmt an Montfaucon neben staunenswerther Mannigfaltigkeit des Wissens einen seltenen Scharfblick, ein gerechtes Urtheil und eine vorzügliche kritische Genauigkeit. Wenn ihn schon diese Eigenschaften zu einem der gelehrtesten Männer seines Jahrhunderts erhoben, so verschafften ihm seine übrigen hervorragenden Tugenden eine so hohe Achtung und Geltung, daß er die Edelsten zu seinen Freunden und Gönnern zählte und ein Gegenstand großer Aufmerksamkeit für alle Fremden von literarischer Bedeutung war, welche Frankreichs Hauptstadt besuchten. Eine große Zahl Gelehrter innerhalb und außerhalb der Klosterzelle verband sich zu einer Akademie, die sich ihm zu Ehren die Akademie der Bernardiner nannte; die königliche Akademie der Inschriften und freien Künste zu Paris ehrte seine Verdienste um die Wissenschaft, indem sie ihn zu ihrem Mitglied ernannte. Der gelehrte und fromme Mauriner endete sein fruchtbringendes Wirken, nachdem ihm seine mäßige Lebensweise eine ununterbrochene Gesundheit gesichert hatte, im hohen Greisenalter in der Abtei St.-Germain-des-Prés zu Paris am 21. December 1741. Die große Bedeutung dieses gelehrten Mannes bezeugen die Worte, mit denen der Cardinal Quirini, Bischof zu Brescia, welcher dem Benedictinerorden

angehörte, den Verluſt des Dahingeſchiedenen betrauerte: Amisit — ſo ſchrieb er — in eo homine Benedictinus Ordo noster decus eximium, Gallia virum toto orbe celeberrimum, literaria omnis respublica ingenium praestantissimum, aetas ista scriptorem omnium saeculorum memoria dignissimum.

Wenn wir Montfaucons literariſche Thätigkeit überſchauen, ſo treten uns vor Allem die von ihm beſorgten Ausgaben griechiſcher Werke entgegen, welche er mit vielen höchſt wichtigen Notizen verſah, wie: Analecta graeca sive varia opuscula graeca hactenus inedita etc., herausgegeben in Gemeinſchaft mit Puget und Lopin zu Paris 1688; S. Athanasii Opera omnia quae exstant v. circumferuntur, notis et variis lectionibus illustrata, Par. 1698, 3 voll. in fol.; Collectio nova Patrum et Scriptorum Graecorum Eusebii Caesariensis, Athanasii et Cosmae Aegyptii, Par. 1706, 2 voll. in fol.; Le livre de Philon de la vie contemplative, traduit sur l'original grec, Paris 1709; Hexaplorum Origenis quae supersunt, multis partibus auctiora, quam a Flaminio Nobili et Joanne Drusio edita fuerint, Par. 1713, 2 voll. in fol.; Chrysostomi Opera omnia quae exstant, in Gemeinſchaft mit anderen Ordensgliedern, Par. 1718 sqq., 13 voll. in fol. — Von höchſter Bedeutung ſind auch jene auf mühſame Forſchungen gebauten Arbeiten, durch welche Montfaucon die Alterthumskunde wie Wenige bereicherte. Voran geht hier das ungemein reichhaltige, bis jetzt noch unübertroffene Werk Palaeographia Graeca, Par. 1708, wodurch allein ſchon der Verfaſſer nach dem Zeugniſſe aller Gelehrten ſeinem Namen einen unſterblichen Ruhm erworben hätte; in dieſe Kategorie gehören ferner: L'antiquité expliquée et représentée en figures, Par. 1719, 10 vols., latein. u. franz., welcher Schrift im J. 1724 noch fünf Supplementbände folgten; Les monuments de la Monarchie française, Par. 1729—1733, 5 vols. in fol. — Dauernde Anerkennung verdienen des Verfaſſers werthvolle Leiſtungen auf dem Gebiete der Handſchriftenkunde, worüber er ein ſeltenes Licht verbreitete, wie ſchon in ſeinem Werke Diarium Italicum, Par. 1702, in welchem nebſt vielen nützlichen Nachrichten auch ein genauer Aufſchluß über den Beſtand der Manuſcripte in den italieniſchen Bibliotheken gegeben wird; ferner in der Schrift Bibliotheca Coisliniana, olim Segneriana, sive Manuscriptorum omnium Graecorum, quae in ea continentur, accurata descriptio, Par. 1715; dann in dem Werke Bibliotheca bibliothecarum manuscriptorum nova, Paris. 1739, 2 voll. in fol. — Endlich ſchrieb er mehrere kleine Abhandlungen über verſchiedene Gegenſtände, meiſt kritiſchen Inhalts, wie: La vérité de l'histoire de Judith, Paris 1690; Vindiciae editionis S. Augustini a Benedictinis adornatae, adversus epist. Abbatis Germani, Romae 1699; Dissertation sur le Phare d'Alexandrie; Dissertation sur la plante appelée Papyrus u. A. (Vgl. Fabricii Bibl. gr. XIII; Pez, Biblioth. Benedictino-Mauriana; le Cerf, Biblioth. hist. et critiq.; Du Pin, Biblioth. XIX; Taſſin, Gelehrtengeſch., überſ. in's Deutſche, Frankf. u. Leipz. 1774, II, 292 ff.; E. de Broglie, La Société de l'Abbaye de Saint-Germain-des-Prés au 18e siècle, Bernard de Montfaucon et les Bernardins 1715 à 1750, 2 vols., Par. 1891, woſelbſt eine 1739 von Montfaucon geſchriebene Selbſtbiographie oder Memoirenſkizze zum erſten Male veröffentlicht iſt.) [Hauswirth.]

Montmirail (de Monte mirabili), Johannes, auch Johannes Humilis genannt, ein Ciſtercienſer des Kloſters Longpont in der Diöceſe Soiſſons, war in der letzten Hälfte des 12. Jahrhunderts geboren und ſtammte aus dem hochadeligen Geſchlechte der Herren von Montmirail. Ritterliche Thaten, daneben aber auch chriſtliche Tugenden zeichneten ihn aus in ſeinem erſten Lebensabſchnitte; gerne hätte er am Kampfe gegen die Albigenſer theilgenommen, wurde aber durch den Einſpruch ſeiner Gemahlin daran gehindert. Hierdurch beſonders reifte der Entſchluß in ihm, ſich ganz von der Welt loszumachen, und er trat gegen das Jahr 1210 in das Kloſter zu Longpont ein, wo er auch wahrſcheinlich im J. 1217 ſtarb. Seine Lebensbeſchreibung, von einem ziemlich gleichzeitig lebenden Ordensgenoſſen verfaßt, rühmt beſonders ſein ſtrenges Faſten, ſeinen Gehorſam, ſeine Demuth und ſeine Sanftmuth. Im Ciſtercienſerorden genießt er das Prädicat eines Seligen oder auch eines Heiligen; ſeine Verehrung (am 29. September) iſt alt und unbeſtreitbar, wenn ſchon der kirchliche Canoniſationsprozeß nicht völlig durchgeführt zu ſein ſcheint. (Vgl. Boll. Sept. VIII, 186 sqq.; Stadler, Vollſtändiges Heiligen-Lexikon III, Augsburg 1869, 323 f.) [A. Eſſer.]

Moore, Thomas, gefeierter iriſcher Dichter und Apologet, war geboren am 28. Mai 1779 zu Dublin, wo ſein Vater, ein eifriger Katholik, einen Specereiladen hielt. Seine gelehrte Bildung erhielt Thomas am Dreifaltigkeitscollegium ſeiner Vaterſtadt. Zwar konnte er als Katholik an dieſer ſtreng anglicaniſchen Hochſchule keine akademiſchen Grade erlangen; nichtsdeſtoweniger zog er bei ſeinen ausgezeichneten Geiſtesanlagen die Aufmerkſamkeit ſeiner Lehrer auf ſich, und ein engliſches Gedicht, das er bei einem Examen ſtatt der üblichen lateiniſchen Arbeit übergab, trug ihm ein außerordentliches Preisbuch ein, die „Reiſen des Anacharſis". Als im J. 1797—1798 der iriſche Aufſtand ausbrach, nahm Moore, den eine glühende Liebe zu ſeinem Volke ſein ganzes Leben hindurch beſeelte, leidenſchaftlich Partei für die nationale Sache und ſchrieb in dieſer Richtung die heftigſten Schriften in Poeſie und Proſa, ohne jedoch dadurch ſich unangenehme Verwicklungen mit der engliſchen Regierung zuzuziehen. Von nun an widmete Moore, der ſchon in dem frühen Alter von

14 Jahren Gedichte mannigfaltigen Inhalts hatte erscheinen lassen, seine ganze Liebe und geistige Kraft der Dichtung und blieb dabei, auch als er in seinem 20. Jahre nach London übergesiedelt war, um dort die Rechtswissenschaften zu studiren. Seine Uebersetzung oder vielmehr Paraphrase Anakreons machte seinen Namen zuerst in weiteren Kreisen bekannt und verschaffte ihm den Zutritt in die höchsten Cirkel der englischen Gesellschaft. Er erhielt sogar den Namen „Anakreon-Moore". Durch die Gunst des Prinzregenten im J. 1803 zum Registrator am Admiralitätshofe von Bermuda befördert, fand er Veranlassung, die Vereinigten Staaten von Amerika zu bereisen. Seine Beobachtungen gab er in einer satirischen Schrift von beißender Schärfe, „Skizzen der Gesellschaft jenseits des atlantischen Meeres", kund. Moore's poetischer Beruf ließ ihn natürlich auf den Bermuda-Inseln keine Befriedigung finden; er kehrte nach England zurück, und hier schafften ihm bald seine in kurzen Zwischenräumen sich folgenden poetischen Werke den höchsten Ruhm und ebenbürtige Stellung neben den gefeiertsten Dichtern Britanniens. Schon 1801, also vor der Bermuda-Mission, hatte er Gedichte und Lieder unter dem Namen Thomas Little erscheinen lassen. Es folgten 1806 und 1808 weitere Sammlungen lyrischer Gedichte, Balladen, Satiren ꝛc.; sie alle aber wurden überboten von seinen „Irischen Melodien" (1807 zum ersten Male gedruckt, mit Fortsetzungen bis 1813), einer poetischen Schöpfung, welche seinem Volke Moore's Namen für immer unvergeßlich machen muß. Diese Irischen Melodien sind patriotische Lieder von der Geschichte, den Leiden und den Hoffnungen seines Volkes, theils alten irischen Volksweisen untergelegt, theils von Moore selbst componirt; denn die Musik war bei ihm auf's Innigste mit der Dichtkunst verschwistert. Daß diese Dichtungen in's Lateinische, Italienische, Französische, Deutsche und Russische übertragen wurden, ist kein geringes Lob für ihren Werth; mehr aber zeugt für sie die enthusiastische Aufnahme seitens des irischen Volkes, das sie mit Begeisterung singt und noch singen wird, wenn alle anderen Werke dieses Sohnes der grünen Insel vergessen sein werden. Ja selbst unter den englischen Landsleuten Moore's sind sie allbekannt wie Sprichwörter. Neben den irischen Melodien gelten Moore's religiöse Lieder als die reichste Frucht und die Krone seiner Poesie. Im J. 1817 erschien von Moore „Lalla Rookh" (d. h. Tulpenwange), eine morgenländische Romanze, die im Feuer orientalischer Phantasie und Farbenpracht strahlt. In die persische Sprache übertragen (anderer Uebersetzungen gar nicht zu gedenken), fand sie ihren Weg nach Schiras und Ispahan und wird an den Ufern des caspischen Meeres gelesen. Moore hatte damals bereits die Bekanntschaft Lord Byrons gemacht, mit dem ihn bis zum Tode ein unverbrüchliches Freundschaftsband verknüpfte. Einer infolge der amtlichen Untreue seines Stellvertreters auf den Bermuda-Inseln ihm drohenden Verwicklung entging Moore durch eine Reise nach dem Festland. Er besuchte Paris (1817), später, nachdem unterdessen jener Zwischenfall bereits erledigt war, Italien und die Schweiz. Die Frucht aller dieser Reisen waren wiederum poetische und satirische Ergüsse. Eines seiner späteren Werke, The Loves of the Angels (London 1823), entfaltete auf's Neue die blendenden Schönheiten der Moore'schen Poesie, verstieß aber durchaus gegen die christlich-religiöse Anschauung. Um diesen Fehler und auch die Leichtfertigkeiten seiner literarischen Jugend zu sühnen, ließ der Dichter im J. 1827 den Epicurean (Epicureer) erscheinen, einen Roman in Versen; seine Phantasie erscheint hier durch Religion und Sittlichkeit geläutert. Eine beredte Klage über die Unterdrückung des irischen Volkes enthielten die Memoirs of Captain Rock (Lond. 1824). Bei all dem erstaunte die Welt, als der begeisterte Dichter plötzlich mit einer Apologie der katholischen Lehre auf den Plan trat (Travels of an Irish Gentleman in Search of a Religion, 2 vols., Lond. 1833). Diese „Reisen eines irischen Edelmanns zur Entdeckung einer Religion" (in's Französische, Spanische, Italienische und Deutsche wiederholt übersetzt) zeigen den vollen Ernst religiöser Entschiedenheit, unterstützt von einer für einen Laien ganz ungewöhnlichen Kenntniß der Theologie und besonders der Väterschriften. Was auch immer seine unbeholfenen anglicanischen Gegner vorbringen mochten, um das Verdienst seiner gelehrten Studien zu verkleinern: die seltene Gelehrsamkeit, welche das Buch zeigt, konnte nicht in Abrede gestellt werden. Aber solche Bemänglungen vermochten auch dem Buche nichts anzuhaben. Freilich behaupteten seine katholischen Freunde nicht, daß er etwas wesentlich Neues gefunden habe, läugneten auch nicht, daß das Buch in einzelnen Partien Schwächen und Mängel zeige. Allein das konnte dem hochbegabten Geiste Moore's nicht abgesprochen werden, daß er in den Geist der alten Kirche eingedrungen sei, daß er die natürliche, in der Sache selbst liegende Logik, ebenso aber auch den in den tausendgestaltigen Windungen der Widersacher liegenden Humor auf eine unübertreffliche Weise habe sprechen lassen. Gerade um diese letztere Seite hervortreten zu lassen, war die Form, in welcher er seine Untersuchung eingekleidet, besonders geeignet. Ein irischer Edelmann ist auf dem Punkt, seine angestammte katholische Religion zu verlassen und Protestant zu werden; die Katholiken-Emancipation erleichtert ihm den Uebertritt, der jetzt weniger mehr den Schein eines auf zeitliche Beförderung berechneten Schrittes hat. Dennoch will er sich vorher auch eine entsprechende Ueberzeugung bilden; insbesondere gilt es, unter den vielerlei protestantischen Lehrsystemen das rechte zu wählen. Zu diesem Behufe beginnt er nun, um an der urchristlichen Lehre das rechte Kriterium der Wahrheit zu haben, seine Wanderungen durch die Jahr-

hundert der alten Kirchengeschichte. Ueberall aber findet er nur Katholisches, selbst seine katholische Gesinnungen entdeckt er zu seinem Staunen; dieses wird noch erhöht, indem er berühmte protestantische Schriftsteller die gleiche Beobachtung aussprechen hört, und indem er die willkürliche Art und Weise betrachtet, wie man mit der Aufhebung dieser Lehren und Gebräuche umging. Doch der Protestantismus soll nun jeden Preis gewinnen werden. Darum beruft er Deutschland, die Geburtsstätte der Reformation. Aber der überraschte, tröstliche Ausruf, den er von theologischen Lehrstühlen daselbst vernommen hört, die fortdauernde Herrschaft der religiösen Meinungen und des Lebens heben ihn vollends: er beschließt, unter den Schutzdach der Kirche zurückzukehren, die allein Sicherheit und Ruhe der Ueberzeugung gewährt. Gewiß ist es ein merkwürdiges Zeugniß für die vorherrschende Gesinnung Moore's, daß er nicht blos die schwache Seite des Katholicismus hervorhebt, was doch ihm so nahe lag, und was so viele Dichter, katholische wie protestantische, vor und mit ihm, nicht immer zum Vortheil der Kirche gethan, sondern daß er das ernstere und mühevollere Geschäft übernimmt, die Wahrheit seiner Lehre zu begründen. Von anderen Schriften sind noch zu nennen die History of Ireland, Lond. 1839—1846, 4 voll. (in der Cabinet Cyclopaedia von Lardner), ein Seitenstück zu Walter Scotts Geschichte von Schottland und Makintosh' Geschichte von England; dieses sein letztes Werk in Prosa wird neben seiner Selbstbiographie (in der Longman'schen Ausgabe seiner Werke letzter Hand) und, fügen wir bei, neben den Reisen eines irländischen Edelmanns als seine ernsteste, gereifteste, fleißigst ausgeführte literarische Arbeit gerühmt (Times). Früher schon (London 1825) erschienen Memoirs of Sheridan und Nachrichten über Byrons Leben in seiner Ausgabe von Letters and journals of Lord Byron, with Notices of his life (Lond. 1830, 2 voll.). Byron hatte Moore seine Memoiren vermacht; dieser aber ließ sie, wahrscheinlich auf Veranlassung der Verwandten, nicht erscheinen. Um nun die Leser Byrons doch zu entschädigen, schrieb er das angeführte Werk. Moore starb den 26. Februar 1852 auf seinem Landgute bei Devizes in Wiltshire und liegt auf dem Kirchhofe von Bromham begraben. Die vollständigste Gesammtausgabe seiner Werke erschien zu London 1852—1853 in 10 Bänden; Lord John Russell besorgte 1852—1856 Memoirs, Journal and Correspondence of Th. Moore, 8 vols. [Kerker.]

Morales, Ambrosio de, spanischer Geschichtschreiber, wurde um 1513 zu Cordova geboren und war ein Neffe des um die spanische Sprache und Literatur wohlverdienten Perez de Oliva, Professors der Theologie zu Salamanca (gest. 1533). Nachdem er zu Alcala de Henares und Salamanca seinen akademischen Cursus gemacht und die Priesterweihe erhalten hatte, trug er als Professor zu Alcala mit vielem Beifalle alte und die classische Literatur vor. Im Auftrag Karls V. unternahm er den berühmten Zug durch die alte Tarraco: Philipp II. berief ihn zum Historiographen von Castilien. Er starb zu Cordova 1591. Morales war wie Mariana wegen seines purischen Stils hoch gerühmt. Er schrieb über verschiedene Gegenstände der Literatur und spanischen Alterthümer, über den Werth der chronischen Quellen, für die er viel that, vorzüglich aber sind hier seine geschichtlichen und in das Gebiet der Theologie gehörigen Werke zu nennen: 1. Die allgemeine Chronik von Spanien, von dem ersten mythischen König an bis auf die Bekehrung des Christenthums in Spanien, die mit einer Reihe von Biographien berühmter Heiligen schließt und als Fortsetzung der allgemeinen spanischen Chronik von Florian de Ocampo erscheint; 2. die Werke des H. Eulogius, erzbischofs Erzbischofs von Toledo (s. d. Art.), mit Commentarien begleitet; 3. verschiedene kirchengeschichtliche Abhandlungen; 4. eine Apologie des Hieronymus Jurita (gest. 1559), des Verfassers der berühmten Annalen von Aragonien u. a. m. (Vgl. Bouterwek, Geschichte der Poesie u. Beredsamkeit III [spanische Literatur], Götting. 1804, 311. 317 f.) [Schmid.]

Moralez, Juan Bautista de, O. Praed., ein hervorragendes Mitglied der ersten Dominicanermissionen in China, war geboren um das Jahr 1597 zu Ecija in Andalusien, trat frühzeitig in den Orden und fand in verschiedenen Missionen Verwendung, bis er gegen 1633 seine Thätigkeit in der chinesischen Provinz Fo-kien begann. Hier griff er ein in die Streitigkeiten wegen der chinesischen Gebräuche (s. d. Art. Accommodationsstreit), in deren Verwerfung er sich unerbittlich streng zeigte. Verfolgungen seitens der Mandarinen waren der Lohn seines Eifers; endlich (1638) ward er genöthigt, China zu verlassen. Als Gesandter seiner Ordensbrüder in China kam er 1643 nach Rom, wo seine Verhandlungen und Bemühungen das erste Decret der Inquisition gegen die chinesischen Gebräuche vom Jahre 1645 erwirkten. Bei dessen Erscheinen war Moralez bereits wieder nach Spanien gegangen, um seine Ordensgenossen zu den chinesischen Missionen neu anzueifern. Seine Bemühungen hatten den besten Erfolg; denn begleitet von 30 Dominicanern, unter denen die berühmten PP. Navarette und Prado (s. d. Artt.) waren, kehrte er nach China zurück, konnte aber erst im J. 1649 dort landen. Mit dem frühern Eifer arbeitete er weiterhin ebenso sehr an der Bekehrung der Heiden, wie an der Bekämpfung der von den Jesuiten geduldeten Gebräuche. Er starb am 17. September 1664 zu Fo-ning-tscheu. Seine Schriften beziehen sich großentheils auf seinen Streit mit den Jesuiten, darunter die erste Quaesita XVII a Fr. J. B. de Moralez. missionum Sinarum procuratore, proposita Romae 1643 sacrae congreg. de

prop. fide (Romae 1645). Nach dem Berichte des P. Navarette verfaßte er auch einen Commentarius super litanias B. M. V., ferner einen Tractatus ad dei amorem in voluntate excitandum und eine Lebensbeschreibung des hl. Dominicus, alle in chinesischer Sprache. Seine anderen Schriften s. bei Quétif et Echard, Scriptt. O. Praed. II, Par. 1721, 611 sqq. Das Werkchen Catechismus sinice scriptus, welches ihm vielfach zugeschrieben wird, ist nach dem übereinstimmenden Zeugnisse seiner Ordensbrüder nicht von ihm verfaßt, vertritt auch von den seinigen ganz abweichende Ansichten. (Vgl. noch Vie du grand apôtre de la Chine, le vénér. P. J. B. Moralez, profès du couvent de P. Paul d'Exiga, Cologne 1701. Ueber seine Missionsthätigkeit auch Huc, Le Christianisme en Chine etc. III, Par. 1857, 11 ss. 19 ss.) [A. Esser.]

Moralität oder Sittlichkeit hat eine zweifache Bedeutung, je nachdem dieses Wort im volksthümlichen oder im wissenschaftlichen Sinne gebraucht wird. Im gewöhnlichen Sprachgebrauche bedeutet Moralität soviel wie „sittliche Güte" und bildet einfach den Gegensatz zur Immoralität, d. h. Schlechtigkeit; im wissenschaftlichen Sinne dagegen bezeichnet Moralität oder Sittlichkeit eine Eigenschaft der freien menschlichen Handlungen, durch welche diese des Lobes oder des Tadels, des Verdienstes oder der Strafe fähig werden. Moralität ist demnach ein Gattungsbegriff und faßt das sittlich Gute und das sittlich Böse als Arten unter sich. I. Ueber den Begriff von Moralität oder Sittlichkeit sind die Ansichten der Philosophen und Theologen getheilt. Selbst einige von den neueren Moralphilosophen, soweit ihnen diese Frage überhaupt zum Bewußtsein gekommen ist, nehmen sittlich für gleichbedeutend mit sittlich gut. Kant dagegen gebraucht Moralität im Gegensatz zu Legalität. Vollzieht der Wille die vom Gesetze verlangte Handlung nicht aus Pflicht, sondern aus Neigung oder um eines durch sie zu erreichenden Vortheiles willen, so sei dieses bloße Legalität; thut er sie dagegen allein aus Pflicht, um des Gesetzes willen, so sei es Moralität. Bei katholischen Moralphilosophen und Theologen finden sich hauptsächlich drei Ansichten über das Wesen der Sittlichkeit. Die erste behauptet, die Sittlichkeit bestehe in der Beziehung der freien Handlung zur Sittenregel. Diese Ansicht scheint nicht vollständig zu genügen. Da mancherlei Beziehungen der freien Handlungen zur Sittenregel denkbar sind, so bliebe erst noch näher zu bestimmen, welcher Art diese Beziehung wäre, welche die Handlung zur sittlichen machen würde. Wenn man frei an die Sittenregel denkt, so hat dieser Gedanke auch eine Beziehung zu derselben, ist aber doch nicht sittlich wegen dieser Beziehung. Die zweite Ansicht ergänzt deßhalb die vorgenannte Meinung und behauptet, die Sittlichkeit bestehe in der Beziehung der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der freien Handlung mit der Sittennorm. Stimme eine Handlung mit der Sittenregel überein, so sei sie gut, sonst aber schlecht oder wenigstens gleichgültig. Doch diese Ansicht verwechselt das sittlich Gute und sittlich Böse mit dem Sittlichen überhaupt. Das Sittliche ist ein Gattungsbegriff, der sowohl vom Guten als vom Bösen ausgesagt werden kann, also beiden gemeinsam ist. Die dritte, am meisten begründete Ansicht endlich sieht in der Sittlichkeit nicht etwas der Sache nach von der freien Handlung Verschiedenes, sondern nur eine bestimmte, dem vernünftigen Wesen eigenthümliche Art und Weise, wie die Handlung aus der Vernunft und dem Willen hervorgeht. Zur Sittlichkeit gehören hiernach zwei Dinge: 1. daß die Vernunft die Handlung, welche man zu vollbringen im Begriffe steht, nach ihrer Beziehung zur Sittenregel beurtheile; 2. daß der Wille im Lichte dieser Erkenntniß sich frei zur That entschließe. Ist beides vorhanden, so ist die Handlung sittlich; sonst ist sie nicht sittlich, d. h. eine Handlung, die nicht mehr sittlicher Beurtheilung unterliegt, die man weder loben noch tadeln kann. Die Sittlichkeit oder Moralität kann man daher definiren als die Abhängigkeit der Handlung vom freien Willen und der auf die Sittenregel achtenden Vernunft. Die Sittenregel aber, an der die Vernunft die Handlung mißt, ist nach positiv christlichem Standpunkt, kurz ausgedrückt, der Wille Gottes. Dieser wird uns kund durch die vernünftige Menschennatur und die positive Offenbarung.

II. Arten des Sittlichen oder das sittlich Gute und das sittlich Böse. Die sittliche Handlung ist gut oder schlecht je nach ihrer Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der Sittenregel. Sagt die Vernunft, eine Handlung sei der Sittenregel entsprechend, und der Wille entschließt sich frei zu derselben, so ist die Handlung sittlich gut; erklärt die Vernunft, eine Handlung widerspreche der Sittenregel, und der Wille entschließt sich trotzdem frei dazu, so ist sie sittlich schlecht. Die sittliche Güte (bonitas moralis) und die sittliche Schlechtigkeit (malitia moralis) unterscheiden sich wieder in eine objective oder eine materielle, in eine subjective oder eine formale, in eine innere oder eine äußere (bonitas vel malitia intrinseca et extrinseca). Die objective Güte oder Schlechtigkeit der äußeren Handlungen ist von unserem Willen unabhängig. Bevor sich der Mensch zu einer Handlung frei entschließt, muß der Verstand an diese Handlung gedacht, sie nach ihrem sittlichen Charakter beurtheilt und als gut oder schlecht dem Willen vorgestellt haben. Insofern nun diese Handlung schon vor der Ausführung dem Verstande vorschwebt und von ihm als geziemend oder ungeziemend dem Willen vorgestellt wird, ist sie objectiv gut oder objectiv schlecht. Entschließt sich der Wille frei zu dem, was ihm die Vernunft als sittlich guten Gegenstand vorgestellt, so wird er subjectiv oder formal gut. Die objective Güte oder Schlechtigkeit ist in den Dingen, wie sie der Verstand erfaßt und dem Willen vorstellt, die subjective

dagegen findet sich im Willen selbst. Die subjective sittliche Beschaffenheit der äußeren Handlungen (d. h. aller Bethätigungen des Menschen mit Ausnahme der Willensacte) hängt daher ganz und gar vom Willen ab; sie sind gut oder bös, je nachdem sie vom guten oder bösen Willen ausgehen. Infolge unverschuldeten Irrthums kann es darum auch geschehen, daß etwas, was objectiv bös ist, subjectiv gut wird, und umgekehrt. Denn die Güte und Schlechtigkeit des Wollens hängt vom Gegenstande nicht ab, wie er in sich ist, sondern wie er von uns erfaßt wird. In sich gut oder bös (intrinseco bonum vel malum) ist dasjenige, was schon der natürlichen sittlichen Ordnung entspricht oder widerspricht, z. B. hier Gottesverehrung, dort Blasphemie; die äußere Güte oder Schlechtigkeit beruht auf positiven Gesetzen, welche bisweilen an sich indifferente Dinge gebieten oder verbieten, z. B. die Enthaltung von knechtlichen Arbeiten an Sonn- und gebotenen Feiertagen, den Genuß von Fleischspeisen an Abstinenztagen.

III. Da die subjective sittliche Beschaffenheit der äußeren Handlungen ganz vom Willen abhängt, so ist auch festzustellen, wodurch die subjective Güte oder Schlechtigkeit des Willens entsteht oder bedingt ist. Darum handeln die Moralwerke nach der Bestimmung des Moralitätsbegriffes gewöhnlich de principiis seu fontibus moralitatis. 1. Der gute Wille hängt ab von seinem Gegenstande, seinen Umständen und von dem äußern Zwecke, auf den er gerichtet ist. a. Jeder Willensact, der auf ein sittlich gutes Object gerichtet ist, erhält von diesem Gegenstande seine specifische oder wesentliche Güte. Diese ist aber eine specifisch verschiedene, je nachdem die Objecte oder Gegenstände, auf welche der Wille gerichtet ist, wesentlich verschieden sind. So unterscheidet man nach der wesentlichen Verschiedenheit der Objecte einen Act der Nächstenliebe, der Mäßigkeit, der Gerechtigkeit, der Gottesverehrung ꝛc. b. Umstände. Unter Umständen des Willensactes versteht man hier alle zufälligen näheren Bestimmungen, welche die wesentliche sittliche Güte des Willens schon voraussetzen und innerhalb derselben Art unwesentlich verändern. Dieselben werden in dem bekannten Verse zusammengefaßt: Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando? Hinsichtlich ihres Einflusses unterscheidet man Umstände, welche die Güte des Willens erhöhen oder vermindern können (circumstantiae aggravantes, augentes vel minuentes bonitatem). Wer z. B. mehr zur Linderung der Noth seines Nächsten thun will, hat unter sonst gleichen Voraussetzungen einen bessern Willen als ein anderer, der weniger thun will. Dann gibt es Umstände, welche einer Handlung durch eine Art Zurechnung zu der im Object schon gegebenen noch eine besondere Güte verleihen (circumstantiae speciem addentes, jetzt gewöhnlich speciem mutantes genannt). Wer infolge eines Gelübdes Almosen gibt, fügt zur Unterstützung eines Nothleidenden noch einen Act der Gottesverehrung hinzu. Auf ähnliche Weise kann ein nach seinem Gegenstande sittlich gleichgültiger Willensact einen sittlichen Werth erlangen, wenn er von einem andern sittlich guten Willensact befohlen und dadurch auf einen guten Zweck bezogen wird. c. Der Umstand des Zweckes (cur) wird in den Moralwerken gewöhnlich von den übrigen Umständen getrennt behandelt, weil der Zweck nicht bloß ein Umstand, sondern auch Ursache des Wollens ist. Man unterscheidet einen innern (finis operis) und einen äußern Zweck (finis operantis). So ist z. B. beim Almosen die Unterstützung eines Nothleidenden der innere Zweck; die Ehre Gottes, die der Almosenspender mit seiner Gabe fördern, oder die Genugthuung, die er mit derselben leisten will, der äußere Zweck. Da der innere Zweck mit dem Formalobject des Willensactes zusammenfällt, so ist hier nur von dem äußern Zwecke die Rede. Der gute Zweck macht einen indifferenten Willensact gut und erhöht den sittlichen Werth einer an sich guten Handlung oder verleiht ihr eine mehrfache sittliche Güte. Niemals aber heiligt der gute Zweck ein als schlecht erkanntes Mittel (Handlung). Damit eine Handlung einfachhin sittlich gut genannt werden kann, muß sie allseitig, d. h. nach dem Gegenstande, dem Zwecke und den Umständen gut sein, während zur Schlechtigkeit der Handlung ausreicht, daß sie von einer Seite schlecht sei, oder wie die Schule sich ausdrückt: Bonum ex integra causa, malum ex quolibet defectu. Der Wille ist sowohl dann böse, wenn er das Schlechte aus einem guten Zwecke, als wenn er das Gute aus einem schlechten Zwecke erstrebt.

2. Das von der sittlichen Güte Gesagte gilt in analoger Weise auch von der Schlechtigkeit. Wie jene, so wird auch diese nach ihrer Wesenheit durch den Gegenstand bestimmt. Außerdem können auch die Umstände und der äußere Zweck die Schlechtigkeit des Willensactes vermehren. Doch sind in dieser Beziehung einige Unterschiede zwischen der sittlichen Güte und Schlechtigkeit zu erwähnen. Sollen z. B. die Umstände die Güte des Willensactes erhöhen, so müssen sie nicht bloß erkannt, sondern positiv gewollt sein. Dagegen wird der Wille durch die schlechten Umstände des gewollten Gegenstandes böse, auch wenn er diese Umstände nicht in sich selbst will, sondern bloß insofern sie thatsächlich mit dem gewollten Gegenstande verbunden sind. Wer einen Ehebruch begehen will, versündigt sich nicht bloß gegen die Enthaltsamkeit, sondern auch gegen die Gerechtigkeit, weil er weiß, daß das Gewollte eine Ungerechtigkeit ist. Ferner ist zum sittlich Guten immer ein positives Thun und Streben des Willens nothwendig. Zum Bösen dagegen ist bloßes Nichtthun oder Unterlassen ausreichend. Wer etwas als sittlich geboten erkennt und es nicht will, hat schon einen bösen Willen.

3. Sind alle Handlungen sittlich gut oder schlecht, oder gibt es auch sittlich gleichgültige Handlungen? Es unterliegt keinem Zweifel, daß viele Willens-

acte, nach ihrem bloßen Gegenstand betrachtet, gleichgültig sind. Gleichwie gehen, reden, schreiben ꝛc., so lange man diese Handlungen rein abstract betrachtet, sittlich gleichgültig sind, so ist auch der Wille, diese Handlungen auszuführen, so lange man von allen besonderen Umständen absieht, sittlich gleichgültig. Die Frage ist nun diese: Werden alle ihrer Natur nach gleichgültigen Handlungen durch die concreten Umstände, die bei der wirklichen Ausführung hinzutreten, nothwendig sittlich gut oder böse? Die Scotisten verneinen dieß, die Thomisten dagegen bejahen es. Die letztere Ansicht ist heute fast allgemein in den katholischen Schulen angenommen. Der Hauptgrund für dieselbe ist der folgende. Bei jeder überlegten Handlung verfolgt der Mensch irgend einen Zweck. Dieser Zweck ist die Seele der ganzen Handlung, weil er den Willen zum Handeln antreibt und durch denselben der Handlung ihr Gepräge aufdrückt. Entweder ist nun dieser Zweck ein sittlich guter, d. h. ein solcher, wie er sich für den vernünftigen Menschen geziemt, oder nicht. Ist er ein solcher, so wird die ganze ihrer Natur nach gleichgültige Handlung sittlich gut. Ist er es nicht, so ist die ganze Handlung schlecht, denn der Mensch soll immer handeln, wie es sich für einen vernünftigen Menschen geziemt. Alle Menschen tadeln denjenigen, der nutzlos redet oder für sein Reden keinen vernünftigen Zweck anzugeben weiß. Wenn es aber tadelnswerth ist, ohne vernünftigen Grund zu reden, so scheint es ebenso tadelnswerth, ohne vernünftigen Zweck zu handeln. (Vgl. Victor Cathrein S. J., Moralphilos. I, Freiburg i. B. 1890, 114 ff. 222—239; Lehmkuhl, Theol. mor. I, ed. 6, Friburgi Brisg. 1890, n. 27—40; Ballerini-Palmieri, Opus theol. morale in Busenbaum Medullam I, Prati 1889, 75—116; Bouquillon, Theol. mor. fundament., ed. 2, Ratisb. 1890, 616 sqq.) [Punkes.]

Moralphilosophie, s. Ethik.

Moralsysteme nennt man die verschiedenen, durch die Theologen aufgestellten Weisen, vom Zustande des speculativen Zweifels zur praktischen Gewißheit zu gelangen. Da jedes dieser einzelnen Systeme eine Reihe von Lehrsätzen und Regeln enthält, kann man sie auch definiren als die Gesammtheit derjenigen Regeln, durch welche man vom speculativen Zweifel zur praktischen Gewißheit gelangen kann. Systeme heißen sie eben deßhalb, weil sie aus mehreren in innerem logischen Zusammenhange stehenden Lehrsätzen und Sittenregeln bestehen, die auf die Gestaltung der Moraltheologie in allen ihren Theilen einen bedeutenden Einfluß ausüben. Gibt es doch auf dem ganzen Gebiete der Moraltheologie kaum eine gesetzliche Bestimmung, über die sich nicht Zweifelsfälle ergäben; diese aber müssen nach den Regeln des betreffenden Moralsystems entschieden werden. Damit die verschiedenen Moralsysteme zu übersichtlicher Darstellung gebracht werden können, sind zunächst einige vorläufige Erklärungen und Begriffsbestimmungen zu geben.

I. Vorbemerkungen. 1. Speculativer Zweifel und praktische Gewißheit. In Rücksicht auf den Gegenstand, auf welchen sich der Zweifel bezieht, unterscheidet man speculativen und praktischen Zweifel. Man nennt den Zweifel speculativ, wenn er sich auf die Wahrheit eines Satzes oder die Existenz einer Thatsache, und praktisch, wenn er sich auf die Erlaubtheit einer eben vorzunehmenden Handlung bezieht. Wer zweifelt, ob malen eine knechtliche Arbeit, oder ob ein bestimmtes Gesetz aufgehoben sei, der befindet sich im Zustande des speculativen; wer zweifelt, ob es ihm erlaubt sei, am Sonntage zu malen, ist im Zustande des praktischen Zweifels. Der speculative Zweifel ist, wie eben angedeutet wurde, zweifacher Art: entweder ein Rechtszweifel (dubium juris), wenn er sich auf eine gesetzliche Verpflichtung oder rechtliche Bestimmung bezieht; oder ein Zweifel an einer Thatsache (dubium facti), wenn er sich auf das Vorhandensein von etwas Thatsächlichem bezieht. Wer zweifelt, ob er eine bestimmte Schuld bezahlt habe, zweifelt an einer Thatsache; wer zweifelt, ob ein bestimmtes Gesetz noch verpflichte, ob er eine bestimmte Vollmacht besitze u. dgl., hat einen Rechtszweifel. In gleicher Weise hat man speculative Gewißheit dann, wenn man über die Wahrheit eines Satzes oder das Vorhandensein einer Thatsache, und praktische Gewißheit hat man dann, wenn man über die sittliche Erlaubtheit oder Unerlaubtheit einer eben vorzunehmenden Handlung gewiß ist. Die praktische Gewißheit gibt das praktisch sichere oder entschiedene Gewissen, der praktische Zweifel das praktisch zweifelhafte Gewissen.

2. Lösung des praktischen Zweifels. Praktischer und speculativer Zweifel stehen zu einander im Verhältniß der Abhängigkeit; jener setzt diesen voraus, er entsteht und erwächst aus diesem. Man würde an der Erlaubtheit des Malens am Sonntag nicht zweifeln, wenn man nicht zweifelte, ob es eine knechtliche Arbeit sei; und man würde nicht zweifeln, ob es erlaubt sei, mit Rosenwasser zu taufen, wenn man nicht zweifelte, ob die mit Rosenwasser gespendete Taufe gültig sei. Nach einem Lehrsatze der allgemeinen Moral ist es nun nie erlaubt, eine Handlung im Zustande des praktischen Zweifels oder mit einem praktisch zweifelhaften Gewissen zu verrichten. Wer mit praktisch zweifelhaftem Gewissen handelt, setzt sich wissentlich der Gefahr aus, Unerlaubtes zu thun und folglich eine Sünde zu begehen; es widerstreitet aber dem Gesetze der Sittlichkeit, sich wissentlich der Gefahr der Sünde auszusetzen. Wer demnach in Bezug auf eine Handlung sich im Zustande des praktischen Zweifels befindet und die betreffende Handlung vornehmen oder unterlassen will, der muß vorher trachten, zu praktischer Gewißheit zu gelangen, sich ein praktisch entschiedenes Gewissen über die sittliche Erlaubtheit der Handlung zu bilden, wofern sein Thun und Lassen nicht sittlich schlecht und sündhaft sein soll. Nun gibt es aber einen doppelten Weg, den praktischen Zweifel zu lösen und zu einem praktisch ent-

schiedenen Gewissen zu gelangen: einen directen und einen indirecten. Hat der praktische Zweifel seinen Grund immer in einem speculativen, so kann man den praktischen Zweifel lösen und zu einem praktisch entschiedenen Gewissen gelangen, wenn man den speculativen zu lösen trachtet. Wer sich auf irgend eine Art Gewißheit darüber verschafft, daß malen keine knechtliche Arbeit sei, der ist auch zur praktischen Gewißheit gekommen, daß er am Sonntage malen darf; er hat in diesem Falle speculative und praktische Gewißheit. Das ist der directe Weg. Auf indirectem Wege wird der praktische Zweifel gelöst, wenn man mit Hilfe eines sichern Princips über die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit der zu setzenden Handlung Gewißheit zu erlangen sucht. Ein Richter zweifelt, ob er den angeklagten Verbrecher strafen oder ob er ihn freigeben soll. Actenmaterial und Zeugenverhör haben wohl zur Wahrscheinlichkeit, aber nicht zur Gewißheit des verübten Verbrechens geführt. Der speculative Zweifel über Schuld oder Unschuld des Angeklagten kann nicht gelöst werden; auf directem Wege ist also Gewißheit über die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit der zu verhängenden Strafe nicht zu erzielen. Nun gibt es ein Rechtsprincip, welches sagt: Im Zweifel ist zu Gunsten des Verbrechers zu entscheiden. Mit Hilfe dieses Princips gelangt der Richter zum sichern Schlusse: Ich darf und muß den Angeklagten freisprechen. Das angewendete Princip löst den speculativen Zweifel über Schuld und Unschuld nicht, es löst nur den praktischen über Erlaubtheit bezw. Pflichtmäßigkeit der zu verrichtenden Handlung. Nun gibt es im menschlichen Leben zahllose Fälle, in welchen die praktische Gewißheit auf directem Wege durch Lösung des speculativen Zweifels unmöglich erzielt werden kann, wo aber doch die Entscheidung für die handelnde Person geradezu nothwendig ist. Es sind das die vielen Fälle des Zweifels über Vorhandensein oder Nichtvorhandensein eines Gesetzes, die Fälle einer ungewissen und zweifelhaften Verpflichtung. Hier ist es, wo die Moralsysteme ihre Aufgabe zu lösen haben. Es liegt auf der Hand, daß es bei der großen Menge von zweifelhaften Verpflichtungen auf dem ganzen Gebiete der Moral ein richtiges Moralsystem geben muß, das in derartigen Fällen eine sichere Regel für das sittliche Verhalten des Menschen bestimmt. Die Moralsysteme haben also eine doppelte Aufgabe zu lösen; sie haben a. zu bestimmen, wie sich der Mensch einem zweifelhaften Gesetze und einer unsichern Verpflichtung gegenüber zu verhalten hat, und müssen b. den Weg angeben, auf dem er im Zweifel über die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit einer Handlung zu praktischer Gewißheit und zu einem praktisch sichern Gewissen gelangen kann. Vor der Darstellung der einzelnen Systeme ist aber noch die Erklärung einiger technischen Ausdrücke nothwendig, die bei der Darstellung derselben nicht umgangen werden können.

3. Probabilität und Gewißheit. Man nennt einen Satz gewiß wahr, wenn er mit solchen Gründen bewiesen werden kann, daß über seine Wahrheit kein Zweifel mehr besteht. Ist jeglicher Zweifel, sowohl der vernünftige als auch der unvernünftige, ausgeschlossen, so ist der Satz evident wahr; ist zwar der vernünftige, nicht aber auch der nichtige und unbegründete Zweifel ausgeschlossen, so ist er nur gewiß wahr. Die Gewißheit eines Satzes ist also immer dann vorhanden, wenn sich gegen dessen Wahrheit kein begründetes Bedenken erheben läßt, und hört da auf, wo gegen dieselbe ein vernünftiger Zweifel Platz greift. Probabel oder haltbar nennt man dagegen einen Satz, der mit solchen Gründen gestützt werden kann, welche die Billigung des ruhigen und verständigen Denkers verdienen, obwohl sie den vernünftigen Zweifel an die Wahrheit desselben und die begründete Furcht des Irrthums nicht ausschließen. Wenn auch jene Gründe den Geist zum Fürwahrhalten des Satzes bestimmen, so ist dieses Fürwahrhalten doch immer von der Furcht des Irrthums begleitet. Die größere oder geringere Probabilität eines Satzes ist somit von der stärkern oder weniger starken Begründung desselben bedingt. Und wie ein evident oder gewiß wahrer Satz nicht falsch sein kann, so liegt es in der Natur eines bloß probablen Satzes, daß er falsch sein kann, mag auch seine Probabilität noch so groß sein.

In allen solchen Fällen, in welchen die Moralsysteme ihre Aufgabe zu lösen haben, ist eine Gewißheit über das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein eines Gesetzes oder einer Verpflichtung und darum über Erlaubtheit oder Unerlaubtheit einer Handlung nicht zu erreichen; es stehen sich demnach jedesmal zwei Ansichten gegenüber, von welchen keine gewiß, sondern jede nur mehr oder minder probabel ist. Wenn nun beide Ansichten gleich starke Gründe für sich haben, so nennt man sie aeque probabiles; wenn die eine stärkere Gründe für sich hat als die andere, so nennt man die eine probabilior, die andere einfach probabilis oder minus probabilis; wenn die eine im Vergleich zur schwachen Begründung der andern sehr starke Gründe für sich hat, so nennt man diese probabilissima und jene parum oder tenuiter probabilis. — Die Probabilität einer Meinung oder Ansicht kann eine innere oder äußere sein, je nachdem die Gründe, welche sie stützen, der Sache selbst entnommen sind oder in der Auctorität derer bestehen, welche für die Ansicht eintreten. Von der probablen Meinung ist die sichere, die opinio tuta, zu unterscheiden. Sicher nennt man diejenige Meinung, bei deren Befolgung die Uebertretung eines Gesetzes und somit die Sünde ausgeschlossen ist. Stehen sich zwei Meinungen gegenüber, so gibt man den Namen der sicherern, opinio tutior, derjenigen, bei deren Befolgung die Sünde sicherer vermieden wird als bei der entgegengesetzten, die man deßwegen die minder sichere, die opinio minus tuta, nennt. Opinio tutior ist immer diejenige, welche für die Beobachtung des Gesetzes, minus tuta diejenige, welche für die Freiheit vom

Gesetze spricht. Wer im Zweifel, ob er zum Fasten verpflichtet sei, dennoch fastet, der befolgt die opinio tutior, und wer im Zweifel das Fasten unterläßt, der folgt der minder sichern Meinung. Es ist klar, daß die minder sichere die probablere sein kann; dieß träfe z. B. im angegebenen Falle zu, wenn die Ansicht, welche vom Fastengebote freispricht, besser begründet wäre als die entgegengesetzte, dem Gebote günstige Ansicht.

4. Die verschiedenen Systeme. Es gibt sechs verschiedene Moralsysteme, welche ihr Princip je in die folgende Formel kleiden:

a. Man muß der sicherern Meinung folgen, auch wenn die minder sichere im höchsten Grade probabel wäre — absoluter Tutiorismus.

b. Man muß der sicherern Meinung folgen, wenn die minder sichere nicht im höchsten Grade probabel ist — gemäßigter Tutiorismus.

c. Man darf der minder sichern nur dann folgen, wenn sie probabler ist als die entgegengesetzte — Probabiliorismus.

d. Man darf der minder sichern folgen, wenn sie gleich probabel ist wie die entgegengesetzte — Aequiprobabilismus.

e. Man darf der minder sichern auch dann folgen, wenn sie weniger probabel ist als die entgegengesetzte — Probabilismus.

f. Man kann der minder sichern sogar dann folgen, wenn sie auch nur schwach (dubie oder tenuiter) probabel ist — laxer Probabilismus oder Laxismus.

Nach dieser übersichtlichen Darstellung theilen sich die Moralsysteme in zwei Gruppen, deren eine die tutioristischen, die andere die probabilistischen Systeme in sich schließt. Man sieht auf den ersten Blick, daß jene dem Gesetze günstiger sind, der Strenge das Wort reden und das Gebiet des Erlaubten und der freien Wahl möglichst einschränken; diese hingegen sind milder, der Freiheit günstiger und suchen das Gebiet der freien Selbstbestimmung in den sittlichen Handlungen auszudehnen und zu erweitern. Jene glauben ein Princip gefunden zu haben, demzufolge man sich in zweifelhaften Fällen fast immer für das Vorhandensein der Verpflichtung und die Beobachtung des Gesetzes entscheiden muß, während diese der Ansicht sind, ein Princip zu besitzen, demzufolge man sich bei zweifelhafter Verpflichtung oft auch zu Gunsten der Freiheit entscheiden kann. Der wesentliche Unterschied besteht jedoch darin, daß die tutioristischen Systeme die praktische Gewißheit nur auf directem Wege erzielen, während die probabilistischen beim Fortbestand des speculativen Zweifels über das Vorhandensein des Gesetzes praktische Gewißheit und ein entschiedenes Gewissen über die Erlaubtheit der zu setzenden Handlung auf indirectem Wege ermöglichen.

II. Absoluter Tutiorismus. 1. Vertreter. „Im Falle einer zweifelhaften Verpflichtung darf man der Ansicht, welche die Freiheit begünstigt, nie folgen, auch wenn sie im höchsten Grade probabel ist. Man ist also immer gehalten, das Gesetz zu beobachten, wenn es nicht gewiß ist, daß dasselbe nicht existirt." Das Princip, aus welchem diese Sittenregel abgeleitet wird, heißt: In dubio pars tutior eligenda est. Die Vertreter dieser extremen Ansicht finden sich im Lager der Jansenisten. Der Löwener Doctor Sinnich (gest. 1666) vertheidigt dieselbe in seinem Werke Saul exrex mit den Jansenisten Pascal und Wendrock (Nicole). Ein übertriebener Rigorismus in der Moral hing mit ihren dogmatischen Anschauungen zusammen. Weil sie den verzweiflungsvollen Satz aufgestellt hatten, daß die Beobachtung des ganzen Sittengesetzes für den Menschen unmöglich sei, lag es in ihrem Interesse, eine Sittenregel aufzustellen, deren Forderungen der Mensch im gegenwärtigen Zustande nicht nachkommen kann. Uebrigens suchen sie durch folgenden theoretischen Grund ihr tutioristisches Princip zu rechtfertigen: „Man darf sich nie der Gefahr aussetzen, ein Gebot zu übertreten und dadurch eine Sünde zu begehen; da aber auch eine im höchsten Grade probable Ansicht falsch sein kann, setzt man sich durch deren Befolgung der Gefahr der Sünde aus; man muß also stets das Sicherere wählen, weil man nur so der Gefahr zu sündigen entgeht." — 2. Würdigung. Dieses System ist im dritten, von Alexander VIII. verurtheilten, dem Werke Sinnichs entnommenen Satze: Non licet sequi opinionem vel inter probabiles probabilissimam, von der Kirche verworfen. Der Hauptgrund seiner Verurtheilung ist wohl darin zu suchen, daß es ganz unberechtigte Forderungen stellt und dadurch die Beobachtung des Sittengesetzes zu einer unerträglichen Last und für den Menschen, wie er jetzt ist, nachgerade zur Unmöglichkeit macht. Es ist die Beobachtung der gewissen Gesetze für die meisten Menschen schon mit bedeutenden Schwierigkeiten verbunden; sollten sie auch noch allen unsicheren und zweifelhaften Verpflichtungen nachkommen, so könnte nur eines von beiden die Folge sein, entweder dumpfe Verzweiflung oder völlige Zügellosigkeit durch das Abschütteln einer Last, welche menschliche Kraft übersteigt. Schon daraus ergibt sich, was unten des Nähern bewiesen wird: es ist zwar nie erlaubt, sich der Gefahr einer formellen Sünde auszusetzen, allein es kann nicht gegen den Willen Gottes sein, daß der Mensch im Falle einer zweifelhaften Verpflichtung sich der Gefahr einer materiellen Gesetzesübertretung und einer materiellen Sünde aussetze. Daß auch die materielle Gesetzesübertretung Sünde sei, ist ein dem Jansenismus eigener Irrthum. Uebrigens soll nicht in Abrede gestellt werden, daß das tutioristische Princip: In dubio pars tutior eligenda est, eine gewisse Berechtigung hat, ja daß es innerhalb einer bestimmten Sphäre, die unten genauer abgegrenzt wird, ausschließlich zur Anwendung kommt. Aber demselben Alleinberechtigung auf dem ganzen Gebiete der Moral zuschreiben, es zum eigentlichen Moralprincip und zur allgemeinen Sittenregel für alle

Fälle einer zweifelhaften Gesetzesverpflichtung erheben wollen, ist ein ganz unheilvoller Mißgriff, ein jansenistischer Irrthum.

III. Der gemäßigte Tutiorismus. 1. Vertreter. Nach der Verurtheilung des Tutiorismus seitens der Kirche haben die dem Jansenismus mehr oder weniger ergebenen Theologen das tutioristische Princip gerade so viel abgeschwächt, als es nothwendig war, um der kirchlichen Censur zu entgehen; im Uebrigen ist Auffassung und Begründung des Systems dieselbe geblieben. Dieser gemilderte Tutiorismus hat seine hauptsächlichsten Vertheidiger unter den Professoren der Löwener Universität gefunden. An der dortigen Theologenfacultät waren im 17. und 18. Jahrhundert die strengeren, jesuitenfeindlichen Anschauungen in Dogmatik und Moral traditionell geworden. Die bedeutendsten Vertreter dieser Richtung in der Moral sind die Belgier Steyaert (gest. 1701) und Opstraet (gest. 1720). Sporadisch fand der Tutiorismus auch unter den übrigen Theologen Belgiens hier und da einen Vertheidiger, wie an dem Carmeliten Heinrich a s. Ignatio (gest. 1719), der in seiner Ethica amoris an den jansenistischen Rigorismus anstreifende Behauptungen aufstellt. Am Ende des vorigen Jahrhunderts ist noch Cardinal Gerdil (gest. 1802) für diese Anschauung eingetreten (Opp. VII, De act. hum. c. 3). — 2. Würdigung. Wie allen Halbheiten, so geht es auch diesem abgeschwächten Tutiorismus: er genügt nach keiner Seite hin. Auf directem Wege kann er es zu keiner praktischen Gewißheit bringen, und den indirecten Weg will und kann er infolge seines Princips nicht einschlagen. Er gestattet, der für die Freiheit günstigen Ansicht zu folgen, wenn sie die höchste Wahrscheinlichkeit besitzt; es ist also, wenn auch im höchsten Grade, probabel, daß das Thun und Lassen gegen kein Gesetz verstößt; aber mit einem probablen Gewissen handeln, ist sittlich unerlaubt und sündhaft. Wollte man aber die Probabilität der Ansicht, der man zu folgen gestattet, so hoch hinaufschrauben, daß sie in Gewißheit übergeht, so befindet man sich in dem von der Kirche verworfenen Tutiorismus. Im Uebrigen trifft das in Rede stehende System derselbe Vorwurf übertriebener Strenge, der den absoluten Tutiorismus und mit Ausnahme des Probabilismus mehr oder weniger jedes andere System trifft. Die Moral ist nicht berechtigt, an den Menschen sittliche Forderungen zu stellen, welche sich nicht als objectiv bestehend mit Sicherheit nachweisen lassen; sie ist also auch nicht berechtigt, eine Sittenregel aufzustellen, welche sich, wie das Princip des Tutiorismus, durch objective Gründe nicht beweisen läßt. Als gerathen, zur Uebung größerer Vollkommenheit, kann die Befolgung der sicherern Meinung freilich empfohlen werden und wird es auch in vielen Fällen; allein hier handelt es sich nicht um das Bessere und Vollkommenere, sondern um eine Sittenregel, welche in zweifelhaften Fällen bestimmt, was strenge Pflicht ist.

IV. Der Probabiliorismus. 1. Vertreter. Dieses System gesteht in Fällen zweifelhafter Verpflichtung der Freiheit gewisse Rechte zu, jedoch nur dann, wenn die der Freiheit günstige Ansicht besser begründet ist als die entgegengesetzte; ist letztere besser begründet, so fordert es die Beobachtung des wenn auch zweifelhaften Gesetzes. Seit der Mitte des 17. Jahrhunderts haben sich die Theologen aus dem Orden des hl. Dominicus des Probabiliorismus mit besonderem Eifer angenommen. Ist er auch nie im eigentlichen Sinne Ordensdoctrin geworden, so wird sich doch seit jener Zeit bis in die ersten Decennien unseres Jahrhunderts kaum ein Dominicanertheologe finden, der nicht diesem System huldigte. In derselben Zeit gab es auch außer dem Dominicanerorden manche Moralisten, welche den Probabiliorismus vertheidigten und theoretisch befolgten; ihre Namen werden weiter unten genannt werden. Die Begründung, die demselben geworden ist, hat auf den ersten Blick etwas Bestechendes. Es widerspricht, sagt man, ebenso den Denk- wie den Sittengesetzen, von zwei entgegengesetzten Ansichten diejenige zu wählen, welche offenbar weniger begründet ist. Wer in seiner Erkenntniß bis zur Wahrheit selbst nicht vordringen kann, muß wenigstens die Ansicht wählen, welche der Wahrheit näher liegt; und wer zur Beobachtung eines Gesetzes verpflichtet ist, der darf nicht eine Ansicht befolgen, durch welche er sich wissentlich mit größerer Wahrscheinlichkeit einer Sünde schuldig macht. — 2. Würdigung. Indeß leidet dieses System an so bedeutenden Mängeln, daß der oft an Fanatismus grenzende Eifer, mit dem es verfochten wurde, nur in Vorurtheilen und Mißverständnissen seinen Grund haben kann. Die Aufgabe jedes Moralsystems, beim Zweifel über das Vorhandensein des Gesetzes und die Erlaubtheit der Handlung zu einer praktischen Gewißheit zu führen, wird, wie es scheint, nicht von allen Vertretern des Probabiliorismus in derselben Weise gelöst. Die Einen erkennen nur directe Gewißheit an und lassen den Gewissensspruch über die Erlaubtheit der auszuführenden Handlung aus der größern Wahrscheinlichkeit hervorgehen: Qui probabilius agit, prudenter, i. e. licite agit. Aus dieser Theorie folgt aber ganz nothwendig das Eine von Beiden: entweder müssen sie in Abrede stellen, daß zum sittlich erlaubten Handeln praktische Gewißheit erfordert sei, und dann verstoßen sie gegen die obersten Gesetze der Sittlichkeit; oder sie müssen die Probabilität für Gewißheit erklären, und dann verstoßen sie gegen die elementaren Gesetze der Logik. Suchen sie aber auf indirectem Wege mit Hilfe eines reflexen Princips zu einem praktisch entschiedenen Gewissen zu gelangen, so ist ihre Lage um nichts besser. Weil sie das für sie nothwendige Princip, ein zweifelhaftes Gesetz verpflichte nicht, auf diejenigen Fälle einschränken, in welchen die der Freiheit günstige Meinung besser begründet ist, trifft sie mit Recht der Vorwurf, der gegen den Tutiorismus

erhoben wird, daß sie den Gläubigen ohne jede Berechtigung unnöthige Lasten aufbürden und die Beobachtung des christlichen Gesetzes moralisch unmöglich machen. Gibt man einmal zu, daß Gott in Fällen zweifelhafter Verpflichtung die Beobachtung des Gesetzes nicht fordert, dann ist man weder vor der Logik noch vor dem Gewissen berechtigt, das Freisein von der Pflicht auf die Fälle größerer oder gleich großer Probabilität zu beschränken. Consequenz haben nur zwei Systeme: absoluter Tutiorismus und Probabilismus. Ein Moralsystem, das eine allgemein gültige Sittenregel aufstellt, die weder im christlichen Leben noch in der Verwaltung des Bußsacramentes praktische Verwendung finden kann, trägt schon deßhalb den Stempel des Irrthums an der Stirne. Das ist ein Grund, den der hl. Alfons als Mann der Praxis den Probabilioristen gegenüber mit Nachdruck betont. Es ist eben ein Abwägen der Gründe, um zu erkennen, auf welcher Seite die besseren stehen, aus Mangel an Einsicht und Begabung den Allerwenigsten möglich, und selbst bei den Gelehrten, die zu einer derartigen Arbeit befähigt sind, wird das Urtheil von den subjectiven, stets wechselnden Gemüthsstimmungen beeinflußt; was der Eine für besser, das hält der Andere für minder gut begründet; und was jemandem heute probabel scheint, das däucht ihm morgen probabler. Kurz, die Probabilioristen haben einen ganz unsichern und precären Standpunkt eingenommen. Darum haben sie auch in concreten Fällen nur zu oft und zu gern die Sittenregel des Probabilismus angewendet; ein Umstand, den der Wiener Probabiliorist Gazzaniga bitter beklagt (De consc. prob. n. 137). Der von den Probabilioristen gebrauchten Begründung des Systems liegt ein mehrfaches Mißverständniß zu Grunde. Zunächst ist klar, daß man nicht sagen kann, die probablere Ansicht stehe der Wahrheit näher als die probable; beide können eben falsch sein. Man kann wohl sagen, die betr. Ansicht habe den größern Schein der Wahrheit, aber nicht, sie sei näher bei der Wahrheit. Um letzteres behaupten zu können, müßte man die Wahrheit selbst kennen. Um entscheiden zu können, ob Innsbruck oder Mailand näher bei Rom liegt, muß man wissen, wo Rom ist. Wüßte man aber, wo die Wahrheit ist, dann gäbe es keinen Zweifelsfall. Muß man aber nicht derjenigen Meinung seine Zustimmung geben, welche den größern Schein der Wahrheit für sich hat? Wenn man aber der minder probablen Ansicht seine Zustimmung nicht geben darf, kann man sie dann befolgen? Gewiß, wenn man genöthigt ist, zwischen zwei Meinungen, die nicht gleich gut begründet sind, zu wählen und der einen von beiden seine Zustimmung zu geben, fordert das Sittengesetz, daß man diejenige, wenn auch mit Furcht, zu irren, für wahr halte, welche besser begründet ist; allein (und das ist das zweite Mißverständniß, das der Begründung des Probabiliorismus zu Grunde liegt) hier handelt es sich nicht darum, der einen von beiden Meinungen zuzustimmen und sie für wahr zu halten, sondern nur darum, zu erkennen, ob das Gesetz zweifelhaft, und infolge davon die Pflicht, es zu beobachten, hinfällig ist. Um das zu erkennen, hat man weder die eine noch die andere Ansicht zustimmend für wahr zu halten, sondern nur zu urtheilen, ob die gegen das Vorhandensein des Gesetzes sprechenden Gründe gut und triftig sind. Es liegt also den Ausführungen der Probabilioristen die Verwechslung zu Grunde, derzufolge sie die Freiheit des Denkens und die Pflicht des Fürwahrhaltens mit der Freiheit des Handelns und der Pflicht, das Gesetz zu beobachten, kurz die logische mit der ethischen Ordnung verwechseln.

V. Der Probabilismus. Das probabilistische Princip in genauer Fassung lautet: Im Zweifel über die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit einer Handlung darf man der minder sichern, aber wahrhaft probablen Meinung folgen, auch wenn die entgegengesetzte probabler ist. 1. Sein Bereich. Ein Princip muß so beschaffen sein, daß es für alle Fälle Geltung hat, für welche es aufgestellt wird. Eine Regel, welche Ausnahmen erleidet, mag eine wie immer geartete Regel sein, ist aber kein Princip. Es kann aber unmöglich auch außer seinem Bereiche sich als Princip bewähren. Die ureigene Sphäre des probabilistischen Princips bilden nun alle diejenigen Fälle einer zweifelhaften Verpflichtung, in welchen nur die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit einer Handlung oder Unterlassung in Frage steht. Durch die Uebertretung eines Gesetzes kann nämlich unter Umständen ein Doppeltes erfolgen: zunächst ein Verstoß gegen die sittliche Ordnung; dann aber außerdem noch ein anderes Uebel, das man zu meiden, ein zeitlicher oder geistlicher Schaden, den man zu hindern verpflichtet ist. Wer an einem Sonntage freiwillig die heilige Messe versäumt, der macht sich einfach einer Verletzung des Kirchengebotes und dadurch einer Sünde schuldig; wer aber ein Kind mit Essig tauft, der begeht nicht bloß eine unerlaubte und darum sündhafte Handlung, sondern vereitelt die Wirkung des Sacramentes und fügt dem Kinde einen geistlichen Schaden zu. In allen Fällen einer zweifelhaften Verpflichtung, in welchen sich die Frage nicht bloß um die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit einer Handlung dreht, sondern wo durch die Begehung oder die Unterlassung einer Handlung ein Uebel erfolgt, das man zu meiden verpflichtet ist, darf das probabilistische Princip nicht angewendet werden; sie gehören nicht zu seinem Bereiche. In allen diesen Fällen ist man verpflichtet, nach dem Princip des Tutiorismus das Sicherere zu wählen. Denn neben dem Zweifel an der Erlaubtheit oder Unerlaubtheit der Handlung steht ein ganz gewisses, zweifelloses Gesetz, das uns verpflichtet, die Handlung vorzunehmen oder zu unterlassen, um einen bestimmten Zweck zu sichern, den man erreichen, oder einen Schaden hintanzuhalten, den man hindern muß. Wer verpflichtet ist, einen bestimmten Zweck zu erreichen, der ist eben dadurch auch verpflichtet, ein solches

Mittel zu wählen, welches die Erreichung des Zweckes nicht in Gefahr bringt; und wer verpflichtet ist, ein bestimmtes Uebel zu meiden, der ist eben dadurch auch verpflichtet, jede Handlung zu unterlassen, welche das Uebel möglicherweise herbeiführen könnte. Man hat alle diese Fälle, in welchen man bei zweifelhafter Erlaubtheit oder Unerlaubtheit einer Handlung verpflichtet ist, das Sicherere zu wählen, in drei Gruppen getheilt und dadurch übersichtlich geordnet. Zur ersten Gruppe gehören diejenigen Fälle, in welchen es sich um die Gültigkeit eines Sacramentes handelt. Der Spender der Sacramente ist verpflichtet, die Gültigkeit derselben, soweit es von ihm abhängt, sicherzustellen. Das fordert die Ehrfurcht, die er Christus, dem Urheber der Sacramente, schuldet, also die Tugend der Religion; das fordert auch die Rücksicht, die er dem Empfänger schuldet, also die Tugend der Liebe und der Gerechtigkeit. Er ist deßhalb in Zweifelsfällen verpflichtet, ein absolut sicheres Mittel zu wählen, um sowohl die Gefahr der Ungültigkeit für das Sacrament als auch die Gefahr des geistlichen Nachtheils für den Empfänger zu verhüten. Die Ausnahmefälle können hier unerwähnt bleiben. Zur zweiten Gruppe gehören diejenigen Fälle, in welchen es sich um eine zum ewigen Heile absolut nothwendige Bedingung handelt. Das ewige Heil muß sicher erreicht, die Gefahr der ewigen Verdammniß sicher ausgeschlossen werden: das fordert die Pflicht der Liebe, die jeder sich selber schuldet. Man ist also verpflichtet, wo von einer bestimmten Handlung die ewige Seligkeit abhängt, dieselbe so zu verrichten, daß das Seelenheil nicht gefährdet wird, mit anderen Worten, das Sicherere zu wählen. Zur dritten Gruppe gehören diejenigen Fälle, in welchen es sich um eine Rechtsverletzung handelt. Fremdes Recht muß sicher gewahrt werden, das fordert die Pflicht der Gerechtigkeit, mag sie nun in der sittlichen Naturordnung ihren Grund haben, oder mag man sie freiwillig durch eine Art Vertrag übernommen haben; man ist folglich verpflichtet, jede Handlung zu unterlassen, durch welche auch nur wahrscheinlich das Recht eines Dritten in Gefahr kommt. Der Arzt darf bei Behandlung eines Kranken kein Mittel gebrauchen, das wahrscheinlich oder auch nur möglicherweise schädlichen Einfluß übt; er muß, so lange deren vorhanden sind, absolut sichere wählen. Nach diesen Erklärungen wird man nicht ganz irre gehen, wenn man behauptet, es gäbe eigentlich nur zwei Moralsysteme, welche diesen Namen mit Recht verdienen: den Probabilismus und den Tutiorismus. Jedwedes beherrscht eine eigene Kategorie von Zweifelsfällen über die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit einer Handlung; jedwedes erstreckt sich in den ihm zukommenden Fällen über das ganze Gebiet der Moral; jedwedes ist in seiner Sphäre allein berechtigt, also im eigentlichen Sinne Princip und System.

2. Beweis für die Richtigkeit des Probabilismus. a. Vernunftbeweis. In den Fällen, in welchen der Probabilismus Anwendung findet, steht ein zweifelhaftes Gesetz der menschlichen Freiheit gegenüber. Man hat deßhalb nicht mit Unrecht behauptet, daß mit dem Satze, ein ungewisses Gesetz verpflichte nicht, das ganze System des Probabilismus stehe und falle. Der für das System zu erbringende Vernunftbeweis wird folglich die Wahrheit dieses Satzes möglichst überzeugend darthun müssen. Um diesen Zweck zu erreichen, kann man einen doppelten Weg einschlagen: man kann das durch die sittliche Naturordnung objectiv gegebene Verhältniß zwischen Freiheit und Gesetz betrachten, oder man kann die Art und Weise in's Auge fassen, wie das Gesetz den freien Willen des Menschen bindet. In jedem Falle gelangt man zu dem Resultate, ein ungewisses Gesetz verpflichte nicht. Daß Gott durch den Ausdruck seines Willens, durch das Gesetz, den ihm wesentlich und vollständig untergeordneten geschöpflichen Willen des Menschen binden und verpflichten kann, bezweifelt kein gesunder Verstand. So oft also dem Menschen ein göttliches Gesetz mit der unzweifelhaften Forderung entgegentritt, eine bestimmte Handlung zu verrichten oder zu unterlassen, muß er es als seine heiligste Pflicht anerkennen, die göttliche Forderung zu erfüllen. Wenn aber das Gesetz nicht gewiß, wenn es zweifelhaft ist, und wenn es auch beim besten Willen nicht gelingt, über das Vorhandensein des Gesetzes Gewißheit zu erlangen, was dann? Will Gott, der höchste Gesetzgeber, daß der Mensch auch ein ungewisses und zweifelhaftes Gesetz befolge? Da er uns seinen Willen hierüber positiv nicht geoffenbart hat, müssen wir denselben aus der von ihm geschaffenen sittlichen Ordnung, also aus dem natürlichen Verhältniß zwischen Freiheit und Gesetz zu erkennen trachten. Der Mensch ist von Natur mit dem Vermögen und dem Rechte der freien Selbstbestimmung ausgestattet; im Gebrauche seiner Freiheit ist er aber an ethische, von Gott gewollte Normen gebunden. Er kann und soll sich aus freier Entschließung Gott zu seinem Lebensziele setzen und durch die freie Beobachtung des Sittengesetzes sein ewiges Ziel erreichen. Das Gesetz ist wesentlich ein Mittel, welches dazu dient, den Menschen in seiner freien Thätigkeit zu Gott, seinem letzten Ziele, zu führen. In der Ordnung der Natur ist demnach die Freiheit das Frühere, das Gesetz das Spätere. Das den freien Willen bindende Gebot setzt, wenn auch nicht zeitlich, so doch logisch den Willen voraus. Im göttlichen Rathschlusse wurde zuerst der menschliche Wille mit dem Vermögen und dem Rechte der Selbstbestimmung gedacht, dann trat an diesen freien Willen die ethische Forderung heran, aus freier Entschließung durch die Beobachtung des Gesetzes Gott als sein letztes Ziel anzustreben. Es ist aber ein Grundsatz der natürlichen Sitten- und Rechtsordnung, daß gewisses Recht nur durch gewisse Forderung eingeschränkt und aufgehoben wird; gewisse Freiheit kann also durch ein ungewisses Gesetz nicht gebunden werden, und kann es deßhalb

nicht, weil die Wirkung nicht vollkommener sein kann als ihre Ursache: ein ungewisses und zweifelhaftes Gesetz kann keine gewisse und zweifellose Verpflichtung bewirken. Wir vermögen also aus der natürlichen Sitten- und Rechtsordnung zu erkennen, daß es nicht Gottes Wille ist, den Menschen zur Beobachtung eines zweifelhaften Gesetzes zu verpflichten. Fassen wir die andere Seite in's Auge, so kann das Gesetz durch sich allein den menschlichen Willen nicht binden; es kann nur durch das Erkenntnißvermögen die bindende Kraft, die ihm innewohnt, auf den Willen ausüben; erst das erkannte Gesetz verpflichtet den menschlichen Willen. Es liegt in der von Gott getroffenen Einrichtung der Natur, daß der Wille in seiner Thätigkeit von der Erkenntniß des Geistes abhängt; Gott will also nicht, daß der menschliche Wille verpflichtet sei, so lange der Verstand das Vorhandensein der Pflicht nicht erkennt und dem Willen vorhält. Man kann aber nicht sagen, daß der Verstand das Gesetz und die Verpflichtung erkennt, so lange er an ihrem Vorhandensein mit Grund zweifeln muß. Niemand behauptet, etwas zu wissen oder zu erkennen, so lange er daran zweifelt; nur gewisses Erkennen ist wirkliches Erkennen. Wer am Vorhandensein eines Gesetzes zweifelt, erkennt den Zweifel und die Pflicht, nach der Wahrheit, d. h. nach dem Dasein des Gesetzes zu forschen; das Gesetz selbst erkennt er erst dann, wenn sich gegen dessen Vorhandensein kein begründeter Zweifel mehr erhebt. Darum sagt der hl. Thomas so kurz und treffend: Nullus ligatur per praeceptum aliquod nisi mediante scientia illius praecepti (De verit. q. 17, a. 3). Also auch auf diesem Wege gelangt man zum Schlusse, daß ein zweifelhaftes Gesetz nicht verpflichtet. Man hat gegen den Probabilismus nicht selten den Tadel erhoben, daß er die menschliche Freiheit dem göttlichen Gesetze und, zum Verderben der Sitten, den menschlichen Willen dem Willen Gottes vorziehe. Wäre dieser Vorwurf berechtigt, so genügte er allein, um den Probabilismus zu vernichten. Aus den obigen Erörterungen ist jedoch ersichtlich, daß es sich beim Probabilismus nicht darum handelt, ob geschöpflicher Wille dem göttlichen Willen vorgehe, sondern darum, ob Gott wolle, daß bei zweifelhafter Verpflichtung die Freiheit gewahrt oder vom Gesetze beschränkt werde.

b. Der Auctoritätsbeweis kann auf mehrfache Art geführt werden. Man kann sich auf das Ansehen der Theologen berufen, welche dieses System in ihren Werken bewiesen und vertheidigt haben. Da die bei Weitem größere Mehrzahl aller Moraltheologen in allen Jahrhunderten dem Probabilismus huldigt, fällt dieser Beweis zu Gunsten des Systems schon schwer in's Gewicht, wenn er auch für sich allein nicht hinreichen würde, einen vollkommen überzeugenden Auctoritätsbeweis abzugeben. Man kann sich ferner auf das Ansehen der Kirche berufen, die das System entweder stillschweigend durch ihre Handlungsweise oder ausdrücklich durch feierliche Erklärungen gebilligt und gutgeheißen hat. Wenn die Kirche mit ihrem Ansehen für das System eintritt, so haben wir darin allerdings einen für jeden Katholiken ganz entscheidenden und überzeugenden Auctoritätsbeweis. Denn es ist geradezu undenkbar, daß die Kirche in Rücksicht auf die ihr von Gott gewordene Aufgabe einen so folgenschweren und unheilvollen, geradezu sittenverderbenden Irrthum, wie es ein falsches Moralsystem wäre, in ihrem Schoße dulden, geschweige denn gutheißen könnte. Der Anklang und die Verbreitung, welche der Probabilismus unter den katholischen Theologen gefunden hat, und die stillschweigende Gutheißung der Kirche in Bezug auf dieses System ergibt sich aus der unten folgenden Geschichte des Probabilismus. Die Beweiskraft aber, die darin liegt, drückt der hl. Alfons (Dissert. 1755) mit diesen Worten aus: „Wenn die mildere Ansicht (das probabilistische Princip) falsch wäre, hätten sie die Gelehrten nicht allenthalben aufgenommen, wie es thatsächlich geschehen ist, oder wenigstens hätte die Kirche sie nicht geduldet. Diese hätte nie zugegeben, daß die Seelen ganz allgemein, von blinden Führern getäuscht, diesen Weg des Verderbens, wie ihn die Gegner nennen, betreten würden." Eine ausdrückliche Billigung des Probabilismus seitens der Kirche besitzen wir allerdings nicht, allein in der Approbation der moraltheologischen Werke des hl. Alfons ist eine solche so klar und unzweideutig enthalten, daß man ohne Gefahr des Irrthums behaupten kann, der jahrhundertelang dauernde Streit über das richtige Moralsystem sei nunmehr durch eine feierliche Erklärung abgeschlossen. Unter den mehrfachen Kundgebungen der Kirche zu Gunsten der Schriften des hl. Alfons ist für unsern Zweck diejenige von besonderer Bedeutung, welche ausspricht, daß jeder Beichtvater bei der Verwaltung des Bußsacramentes alle Meinungen des hl. Alfons mit ruhigem Gewissen befolgen könne. Das Hauptgewicht ist in unserer Frage nicht auf die Approbation zu legen, welche dem probabilistischen Principe zu Theil wurde, wie es der Heilige in seinem Systema morale formulirt hat. Von diesem gilt, als Lehrsatz betrachtet, was von allen anderen Einzelansichten des Heiligen gesagt werden muß: Man kann sie annehmen und befolgen, jedoch so, daß die Ansichten anderer Theologen ihre Berechtigung nicht verlieren. Entscheidend ist diejenige Erklärung, der zufolge alle Ansichten des Heiligen im Gewissen als sicher gelten können. Denn die Ansichten, die in ihrer Gesammtheit als sicher bezeichnet werden, können nur durch Anwendung eines wahren und richtigen Princips gewonnen sein. Das probabilistische Princip, das der Moraltheologie des hl. Alfons zu Grunde liegt und auf welchem dieselbe aufgebaut ist, muß demnach richtig und wahr sein. Die Berechtigung, die Erklärung der Kirche zu Gunsten des probabilistischen Princips geltend zu machen, wird anscheinend durch den Streit über das Moralsystem des hl. Alfons in Frage gestellt; aber auch nur anscheinend. Man kann hier ganz davon absehen, ob der

Aequiprobabilismus, den der Heilige in seinem Systema morale vom Jahre 1762 darlegt und beweist, wesentlich vom Probabilismus verschieden oder ob er nur eine andere Formel für dasselbe Princip ist; so viel ist sicher, daß das System, welches der Moraltheologie des Heiligen zu Grunde liegt, der einfache Probabilismus ist; das Princip, welches die Lösung der Einzelfragen in allen Theilen des Werkes bestimmt, ist kein anderes als das probabilistische. Das von der Kirche durch die Approbation der moraltheologischen Werke des hl. Alfons gutgeheißene System und Princip ist demnach der einfache Probabilismus. — Die hier und da geäußerte Ansicht, die gegen diese Ausführungen eingewendet werden könnte, „der heilige Lehrer sei bis zum Jahre 1762 zu keiner bestimmten Entscheidung über das Moralsystem gekommen, er habe bis dahin immer geschwankt und sei erst im genannten Jahre nach langem Beten und Forschen mit seinem System fertig geworden", ist ganz und gar unglaublich. Wer eine solche Casuistik, wie die Moraltheologie des hl. Alfons ist, schreiben will, muß sich vor Allem über das System, das er befolgen will, Klarheit und Gewißheit verschafft haben, und wer in achttausend Zweifelsfällen eine mehr oder minder bestimmte Lösung gibt, muß sich ein Princip gebildet haben, nach dem er entscheidet und löst, will er nicht mit unverantwortlichem Leichtsinn ein Werk von solcher Wichtigkeit und Tragweite, wie es eine vielgebrauchte Casuistik ist, in die Welt stellen. Es ist deßwegen nicht denkbar, daß der hl. Alfons fünf Auflagen seiner so dringend empfohlenen und so energisch vertheidigten Casuistik verbreitet und den Elenchus von 99 quaestiones reformatae verfaßt habe, ohne sich über sein System und Princip genügende Rechenschaft gegeben zu haben. Darum lassen auch die Aussprüche des Heiligen über sein Moralsystem bis zum Jahre 1762 nicht den leichtesten Schimmer eines Zweifels an der Wahrheit desselben durchblicken. Mit vollkommen zielbewußter Sicherheit geht er an die Ausarbeitung seines Werkes und an die Lösung der Einzelfragen, wie jedermann aus seinen Schriften entnehmen kann.

3. Aufgabe. Nunmehr ist das Urtheil darüber ermöglicht, wie der Probabilismus seine doppelte Aufgabe löst. In Bezug auf das Gesetz weist er aus den höchsten ethischen und noetischen Wahrheiten nach, daß ein zweifelhaftes Gesetz nicht verpflichtet. Er sucht zunächst das Problem vom Verhältniß der Freiheit zum Gesetze zu lösen und hat in der Beantwortung dieser Frage eine feste Stütze für das Princip und die Sittenregel, die er aufstellt, gewonnen. Der Probabilismus bezweckt also nicht, weder bewußt noch unbewußt, die Reinheit der christlichen Moral zu trüben oder die Sitten des gläubigen Volkes zu verderben und zu vergiften; er trachtet auch nicht danach, durch einen dialektischen Kunstgriff das Gewissen einzuschläfern, um an jedem mißliebigen Gebote oder Verbote vorbeizukommen, sondern er sucht die Lösung einer Fundamentalfrage der christlichen Ethik und gelangt durch die Beantwortung derselben zur Erkenntniß des göttlichen Willens über die Verpflichtung eines zweifelhaften Gesetzes. In Bezug auf die praktische Gewißheit bezeichnet er diesen indirecten Weg, um bei dem Bestande des speculativen Zweifels über das Vorhandensein des Gesetzes und der Verpflichtung mit Hilfe des reflexen Princips: Lex dubia non obligat, zu einem entschiedenen Gewissen über die Erlaubtheit der vorzunehmenden Handlung zu kommen. Er sagt: Bei der sichern Voraussetzung, daß das Vorhandensein des Gesetzes wirklich zweifelhaft bleibt, ist es gewiß erlaubt, die durch das Gesetz verbotene Handlung zu thun oder die gebotene zu unterlassen, weil das zweifelhafte Gesetz keine Verpflichtung auferlegt, sondern die Freiheit läßt. Es soll das an einem allgemein gebrauchten Beispiele erläutert werden. Es sei probabel, daß ein bestimmter Vertrag nicht gegen die Gerechtigkeit verstößt. Daraus würde sich nun direct bloß dieser Schluß ergeben: Es ist also probabel, daß ich diesen Vertrag abschließen darf, — ein Schluß, der noch keine praktische Gewißheit über die Erlaubtheit des Vertrages enthält. Nun sagt das probabilistische System: So lange es aber auf gute Gründe hin wirklich probabel ist, daß der Vertrag nicht gegen die Gerechtigkeit verstößt, ist das Verbot dieses Vertrages zweifelhaft; ein zweifelhaftes Verbot verpflichtet aber nicht; es ist also erlaubt, diesen Vertrag abzuschließen. Diesen ganzen Gedankengang, durch welchen man vom speculativen Zweifel zur praktischen Gewißheit gelangt, haben die alten Probabilisten in den Satz zusammengezogen: Qui probabiliter agit, prudenter, i. e. licite et cum conscientia practice certa agit, und hatten dadurch die Aufgabe des Systems gelöst. Es kann allerdings sein, daß die gesetzliche Verpflichtung, deren Vorhandensein der Verstand nur unvollkommen und zweifelhaft erkennt, wirklich besteht, und in diesem Falle wird ein wirklich bestehendes Gesetz übertreten. Allein die Uebertretung ist dann in gutem Glauben geschehen, ist eine materielle, nicht formelle, weil ja die Handlung mit der Ueberzeugung der Erlaubtheit begangen oder unterlassen wurde. Aus der ganzen Begründung des Systems ergibt sich aber, daß es in Rücksicht auf die mangelhafte Erkenntnißweise und die angeborene Schwäche der menschlichen Natur nicht im Rathschlusse Gottes liegt, auch diese materiellen Gesetzesübertretungen zu verbieten.

4. Anwendung. Bei der Anwendung des probabilistischen Princips theilen sich die Probabilisten selbst in zwei Lager. Während die Einen dasselbe auf diejenigen Fälle beschränken, in welchen das Vorhandensein eines Gesetzes zweifelhaft ist, und den Tutiorismus anwenden, wo das Aufhören eines vorher gewissen Gesetzes zweifelhaft ist, dehnen die Anderen die Anwendung des Princips auf alle Fälle einer zweifelhaften Verpflichtung aus, mag sie früher bestanden haben oder nicht. Die Gründe beider Parteien können erst da zur

Sprache kommen, wo von der Würdigung des Aequiprobabilismus die Rede ist. Wer nun in einem concreten Falle einer ungewissen und zweifelhaften Verpflichtung gegenübergestellt ist, dem liegt zunächst die Pflicht ob, nach der Wahrheit zu forschen. Er darf nicht bei jedem Zweifel sofort, ohne ernstlich nach dem Vorhandensein oder Nichtvorhandensein des Gesetzes sich umgesehen zu haben, das probabilistische Princip in Anwendung bringen; denn jedes Gesetz verpflichtet an erster Stelle zu seiner Kenntnißnahme. Es ist zwar nicht nöthig, den größtmöglichen Fleiß aufzubieten, um zu dessen Kenntniß zu gelangen; immerhin ist aber derjenige Ernst und Eifer in dieser Sache geboten, den verständige und gewissenhafte Menschen bei Erledigung einer Angelegenheit von großer Wichtigkeit anzuwenden pflegen; je wichtiger demnach das Gesetz ist, desto größer ist auch die Pflicht, nach seinem Dasein zu forschen. Erst dann, wenn trotz der aufgebotenen Mühe über das Vorhandensein der Verpflichtung keine Gewißheit zu erzielen ist, darf der Probabilismus angewendet werden. Indeß nicht jedesmal, wenn man über das Vorhandensein des Gesetzes nicht volle Gewißheit erlangen kann, ist man von der Beobachtung desselben entbunden; als unerläßliche Bedingung ist dazu erfordert, daß das Gesetz wirklich zweifelhaft ist. Ungewiß und zweifelhaft ist aber eine Gesetzesverpflichtung nur dann, wenn es wahrhaft probabel ist, daß das Gesetz nicht besteht, wenn also für die der Freiheit günstige Ansicht gute und triftige Gründe sprechen, gleichviel, ob zu Gunsten des Gesetzes minder gute, gleich gute oder bessere sprechen. Denn Probabilität und Gewißheit schließen einander aus; so lange also die für die Freiheit günstige Ansicht wirklich probabel ist, muß das Vorhandensein des Gesetzes zweifelhaft und ungewiß sein. Es kann aber auch die der Freiheit günstige Ansicht nicht probabel sein, wenn das Vorhandensein des Gesetzes gewiß ist und, sei es aus inneren, sei es aus äußeren Gründen, als gewiß erkannt wird. Es genügt ferner nicht, daß die der Freiheit günstige Ansicht wie immer probabel sei, sie muß gewiß probabel sein und muß von demjenigen, der sie in seinem Thun und Lassen befolgen will, als gewiß probabel erkannt werden. Denn er könnte sich ein praktisch entschiedenes Gewissen, wie es zu sittlich erlaubtem Handeln gefordert wird, nicht bilden, wenn er die Ansicht, der er folgt, nicht für gewiß probabel hielte. Wer einen Vertrag abschließen will, der wahrscheinlich nicht ungerecht und deßhalb wahrscheinlich nicht verboten ist, kann sich nur in dieser Weise ein entschiedenes Gewissen bilden: Es ist gewiß, daß ich einen Vertrag abschließen darf, der wahrscheinlich nicht verboten ist; es ist gewiß, daß dieser Vertrag wahrscheinlich nicht verboten ist; also ist es gewiß, daß ich ihn abschließen darf. Hier ist der Punkt, wo der Probabilismus der Gefahr des Mißbrauchs ausgesetzt ist und nach dem Zeugniß der Geschichte auch wirklich oft mißbraucht worden ist. Wer in concreten Fällen nicht mit dem nöthigen wissenschaftlichen und sittlichen Ernste an die Lösung der Frage, ob ein Gesetz wirklich ungewiß und zweifelhaft sei, herantritt, der kann sich aus was immer für Rücksichten leicht verleiten lassen, auch auf weniger gute und triftige Gründe hin die Probabilität der für die Freiheit günstigen Ansicht zu behaupten, und wird, wie es thatsächlich oft geschehen ist, zu laxen Ansichten und Aufstellungen kommen. Allein das System für den Leichtsinn einzelner Vertreter desselben verantwortlich machen und deßwegen des Laxismus beschuldigen, ist Unverstand.

Es erübrigt noch eine Frage: Genügt die äußere Probabilität, um sagen zu können, die der Freiheit günstige Ansicht sei wirklich probabel, und folglich sei das Vorhandensein des Gesetzes zweifelhaft und ungewiß? Die Frage muß bejaht werden. Denn man kann nicht jedem, der in einem Zweifelsfalle das probabilistische Princip in Anwendung bringen will, zumuthen, die Frage, um die es sich handelt, selbst zu studiren und über die Beschaffenheit der Gründe für beide sich gegenüberstehenden Ansichten sich ein Urtheil zu bilden; die Allerwenigsten sind dazu befähigt, und den Befähigten gebricht es in der Regel an Zeit und an den nöthigen Mitteln. Wie der gewöhnliche Gläubige die Ansicht befolgen kann, welche ihm ein gewissenhafter Seelsorger anräth, so muß auch der Seelsorger und Beichtvater berechtigt sein, die Ansichten zu befolgen, welche von den Theologen als probabel bezeichnet werden. Die der Freiheit günstige Ansicht, welche man befolgt, muß freilich durch triftige innere Gründe probabel sein; äußere Probabilität genügt für sich allein nicht; allein es fragt sich, ob man nie berechtigt ist, aus dem Umstande, daß einige oder mehrere Auctoren sich zu Gunsten einer Ansicht entscheiden, auf das Vorhandensein wirklicher innerer Probabilität mit Gewißheit zu schließen. Das ist es, was bejaht werden muß. Denn wenn mehrere Gelehrte mit wissenschaftlichem Ernst und Genauigkeit eine Frage prüfen und sich einmüthig für dieselbe Ansicht entscheiden, ist es nicht denkbar, daß sie sich sämmtlich getäuscht oder daß sie sich ohne vernünftigen Grund entschieden hätten. Die Auctorität der Gelehrten genügt also zur Probabilität einer Ansicht deßhalb, weil man mit Sicherheit annehmen kann, eine von ihnen vertretene Ansicht müsse durch triftige Gründe gestützt sein. So ist es zu verstehen, wenn die alten Probabilisten sagen, eine Meinung, die von vier oder fünf Auctoren vertreten wird, sei probabel. Sie waren nämlich der Ansicht, gegen die sich kaum ein vernünftiges Bedenken wird erheben lassen, wenn vier oder fünf Gelehrte eine Meinung genau und ernstlich prüfen und dieselbe für begründet halten, so sei man zum sichern Schlusse berechtigt, ihre Ansicht sei wenigstens probabel. Es gehört nun wieder zu den mißbräuchlichen Uebertreibungen einiger Probabilisten, namentlich des 17. Jahrhunderts, wenn sie behaupten, eine Meinung, die auch nur von Einem beliebigen Schriftsteller vertreten werde,

könne man mit Recht für probabel halten. In dieser Form wurde die Lehre von Alexander VII. (prop. 27) verworfen. Trotzdem waren selbst ernste und besonnene Moralisten nach der Verurtheilung dieses Satzes noch der Ansicht, daß unter Umständen das Ansehen eines einzigen Gelehrten einer Meinung Probabilität verschaffen könne. Ist er nämlich ein Mann von großem Scharfsinn und ausgezeichnetem Wissen und zugleich von besonnener Ruhe, und bringt er für die Ansicht, die er prüft, Gründe vor, welche seine Vorgänger nicht beachtet hatten; ist er, um einen Ausdruck der alten Probabilisten zu gebrauchen, auctor omni exceptione major, so sei man wohl berechtigt, seine Ansicht für probabel zu halten. In jüngster Zeit hat diese Auffassung durch die feierliche Erklärung der Kirche, daß den vom hl. Alfons vertretenen Ansichten allein wegen der Auctorität des Heiligen Probabilität eigne, eine authentische Bestätigung gefunden.

5. Die Geschichte des Probabilismus zeigt in mancher Beziehung Aehnlichkeit mit einer Erscheinung, der man in der Dogmengeschichte nicht selten begegnet. In den ersten Zeiten findet sich die geoffenbarte Lehre wohl im Glaubensbewußtsein der Kirche, und diese gläubige Ueberzeugung äußert sich in manchen Uebungen des christlichen Lebens; aber die bestimmte Fassung, die ausdrückliche Erklärung der Kirche wird ihr oft erst nach vielen Jahrhunderten zu Theil. In den ersten Zeiten der Kirche sucht man vergebens nach einem schulgerecht formulirten Moralsystem. Die heiligen Väter sowohl als auch die älteren Scholastiker unterlassen es, eine allgemeine Sittenregel für die Fälle einer zweifelhaften Verpflichtung aufzustellen und zu beweisen; sie begnügen sich damit, in einzelnen Fällen zu untersuchen und anzugeben, was erlaubt und was nicht erlaubt ist. Allein aus der Entscheidung, welche die Väter und Lehrer der Kirche in Streitfragen und Zweifelsfällen geben, sieht man, daß ihnen dasselbe Princip vorschwebte, daß dieselbe Sittenregel sie leitete: ein zweifelhaftes Gesetz verpflichte nicht. Einen recht handgreiflichen Beleg dafür bietet der hl. Gregor von Nazianz. Die Erlaubtheit der zweiten Ehe war zu seiner Zeit eine Streitfrage. Einen Novatianer, der sie für unerlaubt erklärt, redet nun der heilige Lehrer mit diesen Worten an: Aut rem ita se habere proba, aut, si id nequis, ne condemnes. Quod si res dubia est, vincat humanitas et facilitas (Or. 39 in S. lum. n. 19). Der väterkundige Christ. Lupus (s. d. Art.) hat sich um die Geschichte der Moraltheologie ein Verdienst erworben, indem er (De consc. prob.) aus den Schriften der heiligen Väter Zeugnisse gesammelt, aus welchen ihre Denk- und Handlungsweise im Falle eines zweifelhaften Gesetzes ersichtlich ist. Dasselbe gilt für die Zeiten des frühern Mittelalters: aus den Lösungen zweifelhafter Fragen erhellt, daß die probabilistische Sittenregel damals nicht unbekannt war. Es finden sich aber bei den Theologen dieser Periode und namentlich beim hl. Thomas auch alle diejenigen ethischen Grundwahrheiten ausgesprochen, aus welchen das probabilistische System mit logischer Nothwendigkeit gefolgert und bewiesen wird. Es ist nur eine Anwendung des probabilistischen Princips, wenn der hl. Raimundus von Peñaforte und der hl. Antoninus lehren, man dürfe eine Handlung nicht als schwer sündhaft bezeichnen, wenn sie nicht durch ein zweifelloses Gesetz verboten sei. Ja die Dominicaner Johannes Nieder (gest. 1438), der hl. Antoninus (gest. 1459) und Dominicus Soto (gest. 1560) sprechen über den probabilistischen Grundsatz so klar, daß manche namentlich den hl. Antoninus als den Erfinder des Probabilismus bezeichnen. Daß in Zeiten, in welchen das probabilistische Princip noch nicht zum klaren Bewußtsein der Theologen gekommen war, Sätze und Redeweisen gebraucht werden, welche mit demselben nur schwer in Einklang zu bringen sind, wird den nicht überraschen, der weiß, daß manche Stellen der heiligen Väter und älteren Scholastiker auch in dogmatischer Beziehung hart klingen. Es darf auch nicht in Abrede gestellt werden, daß manche Lösungen und Entscheidungen zweifelhafter Fragen aus dieser Zeit geradezu tutioristisch lauten.

Der Dominicaner Barth. Medina ist der erste, der die probabilistische Formel aufgestellt und systematisch bewiesen hat (1577 in seinem Commentar zur Summa des hl. Thomas [1. 2, q. 19, a. 6]). Es ist ein Zeichen, daß Medina damit nicht eine neue Lehre vorgetragen, sondern für eine allgemein anerkannte Wahrheit nur den richtigen und treffenden Ausdruck gefunden hat; denn dieser wäre sonst nicht von den Theologen aller Schulen ohne Widerrede acceptirt und nachgesprochen worden. So haben wir denn die ganz beredte Erscheinung, daß durch den Zeitraum von nahezu 100 Jahren wohl an 200 Theologen verschiedener Richtung in der Annahme des probabilistischen Princips übereinkommen, dasselbe erklären, begründen und in concreten Fällen in Anwendung bringen, während kaum einer sich im Ernste dagegen erhebt. Die großen Theologen des Dominicaner-Ordens, die sich im Streite über die Gnadenlehre und das göttliche Vorherwissen berühmt gemacht haben: Ledesma, Bañez, Alvarez, Gr. Martinez, Candidus, Ildephons und Andere, waren in der Moral Probabilisten und fanden das probabilistische Princip in Einklang mit den Anschauungen des hl. Thomas und in seiner Lehre begründet. Der Probabilismus besaß bis in die Mitte des 17. Jahrhunderts die Alleinherrschaft in der Moral. Der erste katholische Theologe, der dieses System ex professo bekämpfte, war der Jesuit Andreas Bianchi; er veröffentlichte zu Genua 1642 unter dem Namen Candidus Philalethes die antiprobabilistische Schrift De opinionum praxi, fand aber keine weitere Beachtung. Die ersten Angriffe auf den Probabilismus, die eine Wendung der Dinge herbeiführten und einen tiefgehenden und langdauernden Kampf

innerhalb der Kirche heraufbeschworen, gingen von den Jansenisten aus. Schon um das Jahr 1650 begann diese unheimliche Secte ihre Schmähungen auf den Probabilismus und, als wären die Theologen der Gesellschaft Jesu die einzigen Vertreter dieses Systems, auf die Moral der Jesuiten, die sie mit dem Probabilismus identificirten. Aber in weitere Kreise wurden die Angriffe auf den Probabilismus erst getragen, als Pascal 1656 denselben in den schlau berechneten Provinzialbriefen mit den Waffen der Verleumdung und des Spottes bekämpfte. Nunmehr wandten sich mehrere Theologen vom Probabilismus ab und gaben dem Probabiliorismus oder richtiger dem Tutiorismus den Vorzug. Von da an theilen sich die katholischen Theologen in zwei Lager, in Probabilisten und Antiprobabilisten; und nun folgt ein fast zwei Jahrhunderte dauernder Streit über das richtige Moralsystem, der, wenn nicht an Ernst und Heftigkeit, so doch an Bedeutung und Wichtigkeit wohl keinem andern innerkirchlichen Streite nachsteht. Vor Allen waren es die Theologen des Predigerordens, welche um die Mitte des 17. Jahrhunderts den Kampf gegen den Probabilismus eröffneten und bis zu den Zeiten des hl. Alfons mit unermüdlichem Eifer fortsetzten. Im J. 1656 wurde auf einem zu Rom gehaltenen Generalcapitel des Ordens allen Mitgliedern der Anschluß an die strengere Richtung, wenn nicht zur Pflicht gemacht, so doch auf Wunsch des Papstes Alexander VII. dringend an's Herz gelegt. Seit dieser Zeit gibt es kaum einen Dominicaner, der nicht Anhänger und Vertheidiger des Probabiliorismus wäre; dieser schien ihnen einzig mit den Anschauungen des hl. Thomas zu harmoniren. Die hervorragendsten unter ihnen sind: Mercorus, Gonet, Joh. Martinez, Vinc. Baron, Contenson, Natalis Alexander, Concina, Billuart und Patuzzi, der streitbare Gegner des hl. Alfons.

Auf Seite der Antiprobabilisten stellten sich mehr oder minder Theologen aus allen religiösen Orden und aus dem Weltclerus, vollzählig die Augustiner. Den Theatinern wurde auf einem Generalcapitel des Ordens schon 1598 nicht der Probabiliorismus zur Pflicht gemacht, wie fälschlich behauptet wird, sondern das Festhalten der besser begründeten und allgemeiner angenommenen Ansichten empfohlen; thatsächlich stehen mehrere Theatiner auf Seite der Antiprobabilisten. Ganze Universitäten hatten sich verpflichtet, in der Moral nur den Probabiliorismus zuzulassen, und nahmen ihren Schülern bei der Promotion zum Doctorgrade das eidliche Versprechen ab, kein anderes System als den Probabiliorismus zu lehren und zu vertheidigen. Die bedeutendsten Vertreter dieses Systems außer dem Dominicaner- (und Jesuiten-) Orden sind der berühmte Commentator Prosper Fagnanus, du Hamel, Habert, Collet und Andere. Außer den maßlosen Schmähungen der Jansenisten über Probabilismus und Laxismus trafen noch einige Umstände zusammen, welche manche Theologen bestimmten, gegen das früher allgemein angenommene Moralsystem eine feindliche Stellung einzunehmen. Drei Päpste, Alexander VII., Innocenz XI. und Alexander VIII., hatten eine Reihe von Sätzen censurirt, welche großentheils aus den Büchern probabilistischer Auctoren gezogen waren. Diese kirchliche Verurtheilung konnte nicht verfehlen, den Probabilismus bei Vielen in Mißcredit zu bringen. Man kann ferner nicht läugnen, daß manche Probabilisten selbst einen großen Theil der Schuld tragen, wenn ihr System auch von besonnenen und ruhig denkenden Theologen mit Mißtrauen angesehen, verworfen und bekämpft wurde. Einige Vertreter des Systems schienen mehr darauf auszugehen, durch neue Meinungen zu überraschen, als ihre Lehren gehörig zu begründen. Dazu kam endlich noch der Umstand, daß das System selbst noch nicht in allen seinen Theilen ausgebildet und dem Tutiorismus gegenüber nicht gehörig abgegrenzt war. So forderte auch die Art und Weise, wie dasselbe aufgestellt und vertheidigt wurde, die Gegner zu Einreden und Angriffen heraus. Eine merkwürdige und lehrreiche Episode in der Geschichte des Probabilismus bilden die Bemühungen des Jesuitengenerals Thyrsus Gonzalez (s. d. Art.) zu Gunsten der strengern Richtung. Der Probabilismus bestand damals seine eigentliche Feuerprobe; trüge er nicht die Unverwüstlichkeit in sich, die einem Lehrsystem nur die Wahrheit verleihen kann, er hätte in jenem Sturme untergehen müssen. Er war in der Gesellschaft Jesu nie Ordensdoctrin. Von höchster Stelle waren die Mitglieder des Ordens zum Anschlusse an diejenigen theologischen Lehrmeinungen ermahnt worden, welche besser begründet und allgemeiner angenommen seien; trotzdem treten die Theologen der Gesellschaft Jesu mit so seltener Einhelligkeit für den Probabilismus ein, daß es schwer hält, vor Thyrsus Gonzalez auch nur einige Moralisten zu finden, welche der strengern Richtung huldigen. Als Thyrsus General geworden war, glaubte er von Gott und dem Papste dazu berufen zu sein, wenn nicht den Probabilismus völlig aus dem Orden zu verdrängen, dann doch seine Alleinherrschaft zu brechen. Seine darauf bezüglichen Bemühungen, namentlich aber die Veröffentlichung seines antiprobabilistischen Werkes Fundamentum theologiae moralis (Romae 1694), das rasch in vielen Auflagen überallhin verbreitet wurde, haben innerhalb des Ordens wohl eine gewaltige Gährung und schwere Kämpfe hervorgerufen, allein eine durchgreifende Aenderung in der Behandlung der Moraltheologie vermochten sie nicht zu bewirken. Einige Theologen des Ordens stellten sich auf Seite der Probabilioristen und kämpften mit ihnen gegen die mildere Richtung; die bekannteren Namen sind: Camargo, Estrix, Gibert, Elizalde, Malatra, Antoine (qui inter rigidos auctores non infimum tenet locum. S. Alph.). Im Uebrigen blieben die Theologen der Gesellschaft in ihrer großen Mehrzahl dem Probabilismus und seiner

Vertheidigung treu. Die Wogen des Kampfes gingen noch sehr hoch, als Gott der Kirche den Mann sandte, der den Sturm beschwichtigen und der Wahrheit zum Siege verhelfen sollte. Der hl. Alfons M. v. Liguori (s. d. Art.) hatte die providentielle Aufgabe, die letzten Ueberreste des jansenistischen Rigorismus aus dem christlichen Leben und der christlichen Lehre zu verdrängen. Seit seiner Canonisation ist der Probabiliorismus aus der theologischen Literatur verschwunden. Den Hauptgewinn hat aus dem langen Streite der Probabilismus selbst gezogen; er ist im Sturme erstarkt. Das System wurde in den Jahrhunderten des Kampfes von den ihm anhaftenden Mängeln gereinigt, es wurde bestimmter abgegrenzt, genauer erklärt, tiefer begründet, gegen die Einreden der Gegner besser vertheidigt und nach allen Seiten hin entwickelt und ausgestaltet. Der Streit um das richtige Moralsystem ist indeß wohl in die letzte Phase eingetreten, aber noch nicht zu Ende geführt. Seitdem man den hl. Alfons zum Aequiprobabilisten gemacht und sein Moralsystem in principiellen Gegensatz zum Probabilismus gestellt hat, ringen Probabilismus und Aequiprobabilismus um die Palme.

VI. Der Aequiprobabilismus. 1. Vertreter. Bei den Probabilisten des 18. Jahrhunderts war es häufig Sitte geworden, das probabilistische Princip in einem dreifach gegliederten Satze auszusprechen und diesen in seinen einzelnen Theilen zu beweisen, wie die Probabilioristen denselben in denjenigen Theilen zu widerlegen versuchten, die ihrem Systeme nicht entsprachen. Die drei Sätze lauten: a. Man darf der probablern Ansicht zu Gunsten der Freiheit folgen, wenn die entgegengesetzte minder probabel ist. b. Man darf der probablen Ansicht zu Gunsten der Freiheit folgen, wenn die entgegengesetzte gleich probabel ist. c. Man darf der minder probablen Ansicht zu Gunsten der Freiheit folgen, auch wenn die entgegengesetzte probabler ist. In den Zeiten des erregtesten Kampfes um das richtige Moralsystem, namentlich am Anfange des 18. Jahrhunderts, finden sich einige Theologen, die beim zweiten oben angeführten Satze stehen bleiben und für den Aequiprobabilismus eintreten; so der dem hl. Alfons persönlich befreundete Chorherr Eusebius Amort (gest. 1775) und die zwei Jesuiten Christoph Raßler in Dillingen und Anton Mayr in Ingolstadt, während andere mit dem Jesuiten Fr. X. Manhart zu Innsbruck der Ansicht waren, daß sich der Probabilismus praktisch vom Aequiprobabilismus wenig oder gar nicht unterscheide. Es ist bekannt, daß der hl. Alfons, der anfänglich den dritten Satz vertreten hatte, seinen Probabilismus seit dem Jahre 1762 in die äquiprobabilistische Formel des zweiten Satzes kleidete. Die jetzigen Vertreter des Aequiprobabilismus stellen diesen in verschiedener Weise dar. Die Einen fassen ihn bloß als eine andere Formel für den Probabilismus auf, mit dem er, wie sie sagen, im Princip und großentheils auch in der Anwendung übereinstimme; Andere dagegen nehmen ihn in principiellem Gegensatze zum Probabilismus, von dem er sich in zwei Punkten unterscheide. Der eine dieser Punkte bezieht sich auf das Princip, der andere auf die Anwendung des Systems. „Man darf sich nach der probablen Meinung richten, wenn die dem Gesetze günstige gleich oder minder probabel ist; wenn sie aber gewiß probabler ist, muß man das Gesetz beobachten.“ „Dieses Princip darf nur in denjenigen Fällen angewendet werden, bei welchen das Vorhandensein des Gesetzes zweifelhaft ist; wo aber das Aufhören eines gewiß gewesenen Gesetzes zweifelhaft ist, muß man das zweifelhafte Gesetz beobachten.“ Die eifrigsten Vertreter dieses Systems sind die Theologen der Redemtoristen-Congregation. In der sichern Meinung, der hl. Alfons von Liguori sei, wenn nicht der Erfinder, so doch der erste und bedeutendste Vertheidiger des Aequiprobabilismus, haben sie als seine Söhne und Schüler dieses Moralsystem zum ihrigen gemacht; so die Verfasser der Vindiciae Alphonsianae, Konings, Marc, Aertnys. Auf ihrer Seite stehen mehrere Moraltheologen der Gegenwart, wie Gousset, Scavini und dessen späterer Herausgeber Del Vecchio, Ninzatti, Simar, E. Müller, Pruner u. A.

Der objective Grund, mit dem sie ihr Princip, soweit es zum probabilistischen einen Gegensatz bildet, zu rechtfertigen suchen, ist dieser: Wenn von zwei einander gegenüberstehenden Ansichten die der Freiheit günstige weniger probabel, hingegen die dem Gesetze günstige gewiß probabler ist, so ist letztere moralisch gewiß, die erstere aber nicht mehr probabel; folglich ist das Gesetz nicht zweifelhaft, und darum kann man in diesem Falle den Satz, ein zweifelhaftes Gesetz verpflichte nicht, zur Bildung eines praktisch sichern Gewissens nicht in Anspruch nehmen. Es ist also die Befolgung der probablen Ansicht in diesem Falle sittlich nicht mehr zuläßig. Wenn man von der Auctorität des hl. Alfons, die für diese Auffassung angerufen wird, absieht, so ist der angeführte Grund der einzige, der für den Aequiprobabilismus beigebracht werden kann. Mit diesem Satze also: Die einer gewiß probablern Ansicht entgegengesetzte kann nicht mehr wahrhaft probabel sein, steht und fällt das System, insofern es zum Probabilismus einen Gegensatz bildet. Ob nun von zwei Ansichten die minder probable nicht mehr wahrhaft probabel sein könne, wenn sie einer gewiß probablern gegenübersteht, ist nicht eine ethische, sondern eine logische Frage, die demnach nicht auf dem Gebiete der Moral, sondern auf dem der Erkenntnißtheorie ausgetragen werden muß. Es ist ein Lehrsatz der Noetik, daß der Menschengeist vom Zustande des Nichtwissens und des Zweifels durch unzählig viele, immer höhere Grade der Wahrscheinlichkeit zum Wissen, d. h. zum gewissen Erkennen emporsteigen kann. Das Meinen oder das Fürwahrhalten mit der Furcht zu irren tritt in unzählig vielen Abstufungen auf, in welchen die Gefahr des Irrthums

immer mehr und mehr ausgeschlossen ist, bis es zum Erkennen ohne Furcht des Irrthums, zum Wissen sich erhebt. Auf dem Gradmesser der Wahrscheinlichkeit gibt es einen Punkt, auf welchem die zwei entgegengesetzten Meinungen sich die Wagschale halten, gleich probabel sind; über diesem Punkte erhebt sich die eine durch viele Grade zu immer größerer Wahrscheinlichkeit, und auf jedem derselben ist sie gewiß wahrscheinlicher als die entgegengesetzte, während diese um ebenso viele Grade an Wahrscheinlichkeit verliert, gewiß weniger wahrscheinlich ist; sie hört aber erst dann auf, wahrscheinlich zu sein, wenn die entgegengesetzte gewiß ist. Nun kann man zugeben, daß in moralischen Fragen die eine Ansicht nicht mehr als wahrhaft probabel erkannt werden kann, wenn sie von der entgegengesetzten an Wahrscheinlichkeit so überragt wird, daß diese bedeutend probabler ist und ihre Wahrscheinlichkeit schon fast an Gewißheit grenzt. Daß sie aber nicht mehr probabel sei, wenn die entgegengesetzte gewiß auch um viele Grade probabler ist, widerspricht den Gesetzen der Noetik. Wenn in einer Frage das gewiß größere Ansehen des hl. Thomas dem Ansehen des hl. Alfons gegenübersteht, wer wollte behaupten, daß das Ansehen des hl. Alfons aufhöre, wahres Ansehen zu sein, weil es dem gewiß größern des hl. Thomas entgegengesetzt ist? Hört doch auch das Kerzenlicht nicht auf, wahres Licht zu sein, wenn es neben dem gewiß hellern elektrischen Lichte brennt. Der einzige Grund, auf den sich der Aequiprobabilismus in seinem Gegensatze zum Probabilismus stützt, ist also hinfällig. Die Vertreter des Aequiprobabilismus führen nach dem Vorgang des hl. Alfons zur Rechtfertigung ihres Systems ganz denselben Beweis wie die Probabilisten: Ein zweifelhaftes Gesetz verpflichtet nicht. Zweifelhaft ist aber ein Gesetz nach den Grundsätzen der Logik nicht bloß dann, wenn die der Freiheit günstige Ansicht gleich probabel ist, sondern überhaupt so lange sie wahrhaft probabel ist, mag die entgegengesetzte auch mehr und gewiß mehr probabel sein. Mit anderen Worten: Aus dem Vernunftbeweis, den die Vertreter des Aequiprobabilismus für das Moralsystem führen, folgt nicht das äquiprobabilistische, sondern das probabilistische Princip. Endlich darf nicht verschwiegen werden, daß der Aequiprobabilismus an demselben Gebrechen leidet wie der Probabiliorismus: er ist im christlichen Leben und in der Praxis des Beichtstuhls nicht allweg verwendbar, weil es unmöglich ist, abzuwägen, ob und wann zwei Meinungen, welche sich in einer Frage gegenüberstehen, gleich starke, oder ob die eine bessere, die andere minder gute Gründe für sich hat. Dieser Schwierigkeit kann der Beichtvater nur dadurch entgehen, daß er die probablen Meinungen des hl. Alfons ohne Weiteres als gleich gut begründet wie die entgegengesetzten hinnimmt.

Die Einschränkung des Systems auf diejenigen Fälle, in welchen das Vorhandensein des Gesetzes zweifelhaft ist, wird durch den Satz bewiesen: In dubio melior est conditio possidentis. Bekanntlich wird dieser Satz bei Rechtsstreitigkeiten angewendet, bei welchen das Eigenthumsrecht an einem bestimmten Gegenstande in Frage steht. Wenn nämlich zwei streitende Parteien ihr Eigenthumsrecht an einer Sache mit Gewißheit nicht nachweisen können, das wahre Eigenthumsrecht also zweifelhaft ist, so wird vom Gerichte die Sache so lange dem zugetheilt, der sie besitzt, bis der Andere sein Recht mit Gewißheit dargethan hat. Es ist dieser Rechtssatz im Grunde ein Präsumtionsprincip: der thatsächliche Besitz gibt die Vermuthung des Eigenthums und gilt als vorläufiger Beweis des wahren Rechtes, bis ein gewisserer erbracht ist. Er entscheidet nicht über das wirkliche Eigenthumsrecht, sondern weist nur einer bestimmten Partei das onus probandi zu und beläßt die andere so lange im Besitz der umstrittenen Sache, bis jene ihr Recht bewiesen hat. Diese ganze Vorstellung wird nun auf das Verhältniß zwischen Freiheit und Gesetz übertragen. Die Freiheit steht mit ihrem Rechte, sich ohne äußern Einfluß nach Belieben zu bestimmen, dem Gesetze gegenüber, welches seinerseits das Recht geltend macht, die Freiheit durch ethische Pflicht zu binden und in ihrem Rechte zu beschränken. Im Zweifel über eine Gesetzesverpflichtung spricht, so sagt man, der Besitz für die Freiheit, wenn früher das Gesetz nicht bestand; er spricht aber für das Gesetz, wenn früher das jetzt zweifelhafte Gesetz gewiß war. In allen Fällen demnach, wo das Aufhören eines Gesetzes zweifelhaft ist, war das Gesetz früher gewiß; es spricht für dasselbe der Besitz; es verbleibt also nach dem Princip: In dubio melior est conditio possidentis, in seinem Rechte, die Befolgung zu fordern, bis die Freiheit ihre Rechte mit Gewißheit dargethan hat. — Es erhebt sich also die Frage, ob dieser Rechtsgrundsatz auf das Verhältniß zwischen Freiheit und Gesetz angewendet, und ob er als Princip zur Entscheidung derjenigen Fälle gebraucht werden kann, in welchen das Aufhören eines früher gewiß gewesenen Gesetzes zweifelhaft ist. Es wurde früher bemerkt, daß auch manche Probabilisten diese Frage bejahen und dementsprechend die Anwendung des probabilistischen Princips beschränken. Andere dagegen stellen die Berechtigung dieser Einschränkung ebenso entschieden in Abrede. Denn eine gesetzliche Verpflichtung ist wahrhaft ungewiß und zweifelhaft, wenn gegen ihren Bestand probable Gründe sprechen, gleichviel ob dieselbe früher schon bestanden hat oder nicht; es tritt also das fundamentale Princip des Probabilismus, ein zweifelhaftes Gesetz verpflichte nicht, in seine Rechte. Nur dann dürfte man das probabilistische Princip nicht anwenden, wenn in gewissen Fällen ein höheres Princip dessen Anwendung verböte. Allein das Possessionsprincip kann in den fraglichen Fällen die Anwendung des Probabilismus nicht hindern. Da es im Grunde ein Präsumtionsprincip ist, vermag es über das thatsächliche und wirkliche Recht nichts zu entscheiden; es schiebt

nur einer bestimmten Partei die Pflicht des Beweises zu. Auf Freiheit und Gesetz angewendet, würde also das Possessionsprincip im Falle eines früher gewiß gewesenen und nun zweifelhaft gewordenen Gesetzes der Freiheit die Pflicht zuschieben, ihr Selbstbestimmungsrecht zu beweisen und das Gesetz mittlerweile in seinem Rechte, die Befolgung des Gesetzes zu fordern, belassen. Allein einem zweifelhaften Gesetze gegenüber ist die Freiheit nie beweispflichtig; als das frühere und ursprüngliche Recht ist sie immer im Besitze. So oft ein Gesetz an sie herantritt, mag es nun schon da gewesen sein oder nicht, hat das Gesetz seine Forderung als zu Recht bestehend mit gewissen Gründen zu beweisen; widrigenfalls ist es unvermögend, eine wahre Verpflichtung zu erzeugen. Mit anderen Worten: Das Possessionsprincip hat entweder für das Verhältniß zwischen Freiheit und Gesetz keine Geltung; oder wenn man ihm auch auf diesem Gebiete Geltung zugesteht, kann es nur zu Gunsten der Freiheit angewendet werden. In der That, in den Fällen, um welche es sich hier handelt, stehen sich das Possessionsprincip und das andere: Lex dubia non obligat, entgegen. Es wäre nun sonderbar, wenn ein eigentlich der Rechtsordnung angehöriges Princip auf dem ihm fremden Gebiete der allgemeinen Sittenordnung einen höhern Werth haben sollte als die Principien, die der allgemeinen Sittenordnung ureigen sind. Man beruft sich auch hier auf das Ansehen des hl. Alfons und behauptet, er habe das Princip seines Moralsystems auf die Fälle, in welchen das Aufhören eines gewiß gewesenen Gesetzes zweifelhaft ist, nicht ausgedehnt. Thatsache ist, daß der heilige Lehrer bei einigen concreten Einzelfragen in tutioristischer Weise entscheidet; wo er aber die Frage allgemein und principiell aufstellt (in dubio an legem impleveris l. 1, n. 99; in dubio de consuetudine contra legem l. 3, n. 290; quando probabile est quod lex abolita sit l. 3, n. 112), da wendet er das probabilistische Princip und im Besondern sogar das Possessionsprincip zu Gunsten der Freiheit an. Es entspricht also mehr dem Geiste des heiligen Lehrers, wenn man sagt, auch ein früher gewiß vorhandenes Gesetz, das aus was immer für einem Grunde zweifelhaft geworden ist, verpflichte nicht.

VII. Der laxe Probabilismus oder der Laxismus, demzufolge man die der Freiheit günstige Meinung befolgen darf, auch wenn sie nur schwach und zweifelhaft probabel ist, wurde als System nie von einem Theologen vertheidigt. Selbst die drei Moralisten Tamburini, Bresser und Amico, welche Viva als Vertreter des dritten von Innocenz XI. censurirten Satzes anführt, werden fälschlich des laxen Probabilismus beschuldigt (Ballerini-Palmieri [s. u.] I, 622). Werden also einige Moraltheologen, wie Caramuel, Moya, Bauny, Leander, Diana, J. Sanchez und Andere, gewöhnlich Laxisten genannt, so hat das nur den Sinn, daß sie zu rasch und zu leicht die Probabilität einer Ansicht behaupten und dadurch manche Meinungen als probabel und erlaubt hinstellen, die es in Wahrheit nicht sind. Es ist richtig, daß viele Theologen, namentlich aus der zweiten Hälfte des 17. und dem Anfang des 18. Jahrhunderts, dem probabilistischen Princip eine Fassung gegeben haben, welche es vor Mißverständnissen und vor der Gefahr der Mißdeutung nicht hinreichend sicherstellte. Wenn sie einfach lehrten: Licitum est sequi opinionem minus probabilem, so konnte man die probable Ansicht, der sie zu folgen gestatteten, auch als tenuiter und dubie probabilis auslegen; allein es war nicht in ihrer Absicht, einen laxen Probabilismus zum System zu erheben. Das war auch der nächste Grund, der den hl. Alfons bestimmte, dem probabilistischen Princip, das er Anfangs ja auch in dieser Weise formulirt hatte, eine andere Fassung zu geben, welche vor jedem Mißverständnisse und vor jeder Mißdeutung gesichert wäre. So kam er denn zu seinem Aequiprobabilismus. Aus demselben Grunde, nämlich um Mißdeutungen auszuschließen, pflegt man jetzt gewöhnlich in die Formel des probabilistischen Princips die Worte vere et certe oder solide probabilis zu setzen. Es ist darum der historischen Wahrheit weniger entsprechend, wenn man die vielen von der Kirche als falsch censurirten Sätze auf Rechnung des Probabilismus setzt. Sie haben nicht im System ihren Grund, sondern in der subjectiven irrigen Auffassung einiger Theologen, welche aus Rücksichten, die sich unserer Beurtheilung entziehen, oft nichtige Scheingründe für triftige Beweise hielten. Dieß wird durch die Thatsache bestätigt, daß auch Lehrsätze, welche von Vertretern des Probabiliorismus aufgestellt und vertheidigt wurden, von der Kirche verurtheilt werden mußten.

Würdigung. Der laxe Probabilismus ist von Innocenz XI. censurirt worden. Der dritte von ihm geächtete Satz lautet: Generatim dum probabilitate sive intrinseca sive extrinseca quantumvis tenui, modo a probabilitatis finibus non exeatur, confisi aliquid agimus, semper prudenter agimus. In der That, nur ein ungewisses und zweifelhaftes Gesetz verpflichtet nicht; aber ein Gesetz, gegen dessen Vorhandensein sich nur ein schwacher Zweifel erhebt, ist nicht wirklich zweifelhaft, so wenig als ein schwach begabter Mensch wirklich begabt genannt werden kann. Zudem kann eine Ansicht, die der Freiheit günstig ist, nur dann zu praktischer Gewißheit führen, wenn sie gewiß probabel ist; eine schwach oder zweifelhaft probable Ansicht kann demnach nie als Norm sittlich erlaubten Handelns gebraucht werden. So genügt der laxe Probabilismus nach keiner Seite hin der Doppelaufgabe, die ein Moralsystem zu lösen hat.

Literatur. Bouquillon, Theologia moralis fundament., ed. 2, Ratisb. 1890; Der Katholik, 54. Jahrg., Mainz 1874, I, 45 ff. 143 ff. 283 ff. 543 ff. 682 ff.; (Innsbrucker) Zeitschrift für kath. Theologie, 2. Jahrg. 1878, 1 ff. u. 534 ff., und 3. Jahrg. 1879, 53 ff. u. 266 ff.; Ballerini, Opus theol. moral. in Busenbaum Medullam,

absolvit et ed. D. Palmieri I, Prati 1889; Vindiciae Alphonsianae seu Doctoris Ecclesiae S. Alphonsi de Ligorio Doctrina moralis vindicata, ed. alt. Brux. 1874, 2 voll., Pars prima: De morali systemate S. Alphonsi I, 1 sq.; Döllinger-Reusch, Gesch. d. Moralstreitigkeiten in der römischen Kirche seit dem 16. Jahrh., 2 Bde., Nördlingen 1889. [H. Noldin S. J.]

Moraltheologie, eine theologische Disciplin. I. Begriffsbestimmung. „Moral" oder „Ethik" schlechthin bezeichnet wissenschaftliche Sittenlehre. Sitte ist hier genommen im Sinne der constant sich gleich bleibenden Handlungsweise des freipersönlichen Wesens auf Grund der Erkenntniß seiner Abhängigkeit von einem höhern Willen. Sittenlehre ist demnach die Lehre von den Normen, nach welchen sich das freie Handeln zu regeln hat, und von den Sitten, welche sich dadurch der Mensch zu eigen machen soll. Gesetze für das Wollen und Handeln des Menschen, und zwar als Manifestation des allmächtigen Willens des Schöpfers, liegen schon in seiner vernünftigen Natur und in ihren Beziehungen zu den übrigen der Vernunfterkenntniß zugänglichen Wesen und sind daher auch erkennbar für die Vernunft. Sie bilden den Gegenstand der natürlichen Sittenlehre. Werden sie wissenschaftlich erfaßt, d. i. aus ihren obersten Principien erwiesen und nach ihrem Zusammenhange mit denselben und unter sich geordnet, so entsteht die wissenschaftliche natürliche Sittenlehre oder Moralphilosophie (s. d. Art. Ethik). Der Mensch ist aber bestimmt zur übernatürlichen Vereinigung mit Gott, und zu diesem seinem letzten Endzwecke kann auch nur ein übernatürliches Handeln in Beziehung stehen, welches geregelt ist durch positiv von Gott geoffenbarte und im übernatürlichen Glauben erkannte Normen. Die systematische Behandlung dieser Normen wird zur Wissenschaft der positiv von Gott geoffenbarten Sittengesetze und dem dadurch geregelten freien übernatürlichen Handeln des Menschen; dieß ist die Moraltheologie. Das Object dieser Wissenschaft ist die gesammte sittliche Ordnung, wie sie durch Unterordnung der Willensfreiheit unter Gottes Gesetz und Gleichförmigkeit des ganzen freien Handelns mit Gottes Willen zu Stande kommt. Sie ist also erstens Lehre von den Qualificationen des Menschen für das übernatürliche Handeln in seinem gegenwärtigen Zustande und den Bedingungen für das seinem übernatürlichen Endzwecke entsprechende Leben, — zweitens Lehre vom heiligsten Willen Gottes als der Norm für das Handeln des Menschen in allen Verhältnissen; und sie wird richtig definirt als „Wissenschaft der freien Thätigkeit des vom Sündenfalle erlösten und von Gott zum ewigen übernatürlichen Leben in Gott geordneten Menschen nach der Norm seines heiligsten geoffenbarten Willens".

II. Verhältniß der Moraltheologie zu anderen Wissenschaften. a. Zur Dogmatik. Um das christlich-sittliche Handeln richtig zu erfassen, ist zunächst die richtige Erkenntniß des handelnden Subjectes, des Menschen, nothwendig; diese aber wird gewonnen aus den göttlich geoffenbarten Wahrheiten von dem ursprünglichen Zustande des Menschen, von seinem Sündenfalle, von seiner Erlösung und von der Gnade Christi, des Erlösers. Das göttliche Gesetz sodann als Gottes heiligster Wille an den Menschen wird uns in seinen inneren Gründen und seinem letzten Ziele nur klar aus der Offenbarung Gottes über seine anbetungswürdigsten Vollkommenheiten und seine heiligsten Werke für den Menschen. Alle diese Offenbarungswahrheiten aber sind Gegenstand der Dogmatik, und mithin ist letztere die wesentliche Voraussetzung für die Moraltheologie. Sie erörtert wissenschaftlich die geoffenbarten Geheimnisse vom innergöttlichen Leben des dreieinigen Gottes und von seiner unendlichen Liebe, welche der Creatur nicht nur natürliches Leben gibt, sondern auch sich zu ihr herabläßt, sie seiner göttlichen Natur und der übernatürlichen Tugend und Vereinigung mit sich fähig und theilhaftig macht. Die Moraltheologie dagegen zeigt, wie der von Gott begnadigte Mensch zu handeln und zu wirken hat, damit er sich im Zusammenwirken mit Gott zur ewigen Vereinigung mit ihm und zum himmlischen Leben als zu seinem Endzweck und seiner einzigen Bestimmung erhebe. Die Sätze der Moraltheologie sind aber nicht etwa nur Schlußfolgerungen aus den Dogmen. Sie sind vielmehr selbst göttlich geoffenbarte Wahrheiten und sind Dogmen, welche in den Wahrheiten von Gott und seinen Werken ihre vollste Beleuchtung und Begründung finden und mit ihnen in vollkommenstem Einklange stehen. Gerade für sein sittliches Leben bedarf der Mensch zumeist einer positiven Offenbarung Gottes, weil die aus der Erbsünde stammende Begierlichkeit beständig dem Gesetze der Gnade widerstrebt, durch alle Kunstgriffe der Sophistik die Erkenntniß des göttlichen Willens trübt und das zu rechtfertigen sucht, was der Eigenliebe, Augenlust und Fleischeslust schmeichelt. Die geoffenbarten sittlichen Wahrheiten sind ebenso gut Object des übernatürlichen Glaubens, wie die geoffenbarten Wahrheiten vom Leben und Wirken des dreieinigen Gottes. Der übernatürliche Glaube an diese wie an jene ist eine eminent sittliche That, ja die Grundlage des gesammten, dem übernatürlichen Endzwecke zugewendeten Handelns. Dogmatik und Moral bilden demnach ein systematisches Ganze, wie es sich in den theologischen Summen der Meister der Scholastik darstellt. Die spätere Trennung der Moral von der Dogmatik war für sie gleich einer Losreißung von ihren Lebenswurzeln und darum sicher nicht geeignet, die wissenschaftliche Behandlung der sittlichen Wahrheiten zu fördern. — b. Zur Moralphilosophie. Dieses Verhältniß ergibt sich aus dem in I. Gesagten. Das in der Theologie zur Darstellung gebrachte sittliche Leben gehört einer unermeßlich höhern Ordnung an als dasjenige, welches Object der Philosophie sein kann. Aber Widerspruch kann in keiner Weise

zwischen beiden bestehen. Denn derselbe unendlich heilige und vollkommene Gott ist Urheber und letztes Ziel der natürlichen wie der übernatürlichen Ordnung. Die Moralphilosophie muß die Moraltheologie zu ihrer Leuchte nehmen, um vor Irrwegen bewahrt zu bleiben. Das natürlich sittlich Gute aber bleibt auch gut vor der göttlichen Offenbarung, insoweit es nur einem natürlichen Endzwecke zu dienen bestimmt ist; und was von der göttlichen Offenbarung als an sich böse und verwerflich erklärt wird, kann auch nie natürlich sittlich gut sein und darf daher auch nicht von der Moralphilosophie festgehalten werden. Dagegen verdankt die Moraltheologie der Moralphilosophie vielfach Präcision der Begriffsbestimmungen, Gründlichkeit der Beweisführungen und Licht für die Lösung von Fragen, welche durch die göttliche Offenbarung, die unfehlbare Lehrauctorität der Kirche und die positive Gesetzgebung keine Entscheidung gefunden haben (s. d. Art. Ethik). — c. Zur Rechtswissenschaft. Wissenschaftliche Rechtslehre ist erstens das Kirchenrecht als Lehre von den Normen, nach welchen die Kirche als sichtbare, von Christus dem Erlöser in's Leben gerufene und unter Einem Haupte geordnete Gesellschaft der Christgläubigen unter beständiger Leitung des heiligen Geistes handelt und sich als die eine, heilige, apostolische, katholische Trägerin und Hüterin der göttlich geoffenbarten Wahrheit und der von Christus angeordneten Gnadenmittel erweist. Die kirchliche Gesetzgebung beruht aber auf denselben göttlich gegebenen Principien der Sittlichkeit und Heiligkeit, welche zur Heiligung der Einzelnen wirksam werden müssen; Kirchenrecht und Moral gewinnen daher gegenseitig von einander Erläuterung und Vertiefung ihrer Grundsätze und Verstärkung ihrer Beweisführungen. Der Kirche kommt es ferner zu, in mannigfachen Beziehungen das natürliche und göttliche Gesetz durch allgemein verpflichtende Canones genauer zu determiniren, und diese werden dann gleich dem göttlichen Gesetze selbst Normen des sittlichen Handelns der Gläubigen und als solche Gegenstand der Moraltheologie. — Wissenschaftliche Rechtslehre ist zweitens die Rechtsphilosophie, welche aber nur als Theil der Moralphilosophie anzusehen ist, insoferne die Rechtsordnung auf denselben Principien beruht wie auch die sittliche Ordnung und deßhalb ein Bestandtheil dieser ist, gleichwie die Gerechtigkeit zu den sittlichen Tugenden gehört. Außerdem kann der Moraltheologe auch der Kenntniß des weltlichen Rechtes insoweit nicht entbehren, als es die im Gewissen bindenden Normen enthält für Erwerb, Erweiterung, Gebrauch und Uebertragung von Rechten.

III. Quellen der Moraltheologie. Aus der oben (I.) erläuterten Begriffsbestimmung ist es klar, daß Hauptquelle für die übernatürliche Sittenlehre die göttliche Offenbarung ist, niedergelegt in der heiligen Schrift und in der Ueberlieferung. Sie ist die regula fidei remota, deren Inhalt die praktische Theologie nicht minder wie die dogmatische zu wissenschaftlichem Erkennen vermittelt. Die alttestamentliche Offenbarung hat nur in ihrem Moralgesetze universelle Geltung, während ihr Cerimonial- und Judicialgesetz lediglich für das israelitische Volk bestimmt war und diejenigen Verhältnisse regeln sollte, in welchen es das Opfer des neuen Bundes und dessen Gnadenordnung und das wahre, nie mehr endende Reich Gottes vorzubilden berufen war. Gleichwohl ist auch das Cerimonialgesetz vielfach geeignet, von der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes, welche in den vorbildlichen Ordnungen und Verhältnissen sich kundgegeben hat, auf die sittliche Erhabenheit und Reinheit schließen zu lassen, welche das vollendete Reich Gottes in allen seinen Verhältnissen durchdringen muß. Nicht das in der heiligen Schrift ausgesprochene Wort Gottes allein offenbart uns Gottes heiligen Willen, sondern auch aus dem von ihr kundgegebenen Wirken und Walten Gottes in der Menschheit leuchtet uns seine Heiligkeit als Norm des sittlichen Handelns hervor. Dieß gilt im vollsten Maße vom heiligsten Leben Jesu, dem göttlichen Urbilde aller Heiligkeit. Sein treuestes Nachbild ist seine unbefleckte Mutter. Die Gerechten und Heiligen des alten und des neuen Bundes lehren durch ihr Leben die Nachahmung der Heiligkeit Gottes und des Lebens Jesu, entsprechend dem Gebote: Sancti estote, quia Ego sanctus sum (Lev. 11, 44. 1 Petr. 1, 16). Den Inhalt des in der heiligen Schrift und Tradition eingeschlossenen depositum fidei vollkommen und unfehlbar wahr und richtig zu erklären, ist nur dem von Gott eingesetzten und vom heiligen Geiste erleuchteten und geleiteten kirchlichen Lehramte gegeben, dessen Träger Petrus und jeder seiner Nachfolger ist, gleichviel ob er ein ökumenisches Concil um sich versammelt hat oder ohne ein solches seine Lehrentscheidungen erläßt. Das Lehramt ist als Formalprincip der Theologie zu bezeichnen, durch welches erst das im Materialprincip, in der göttlichen Offenbarung, enthaltene Sittengesetz vollkommen und in unfehlbarer Gewißheit erkennbar wird. Die kirchlichen Lehrentscheidungen bilden die regula proxima fidei. Nur das, was die Kirche als in der göttlichen Offenbarung enthalten erklärt, und nur in dem Sinne, in welchem sie dieß ausspricht, ist wirklich Ausdruck des göttlichen Willens und in Wahrheit Sittennorm; nichts, was nach ihrer Entscheidung dem göttlichen Gesetze zuwiderläuft, darf gelehrt oder vertheidigt werden. Außer den Definitionen und Decreten der Concilien und den päpstlichen Constitutionen sind für die praktische Theologie von hoher Wichtigkeit die vom Oberhaupte der Kirche, sei es unmittelbar oder mittels der römischen Congregationen, erlassenen Urtheile über die auf dem ethischen Gebiete zu Tage getretenen irrthümlichen und anstößigen Doctrinen. Jeder Christgläubige und vor Allen jeder Theologe schuldet denselben innere und äußere Unterwerfung (Syll. Err. d. d. 8. Dec. 1864, n. 22). Wenn auch

Annahme einer censurirten Doctrin nicht immer als förmliche Häresie zu betrachten ist, so bleibt sie doch immer unvereinbar mit wahrer Rechtgläubigkeit und mit den Gesinnungen eines treuen Sohnes der Kirche (vgl. Schreiben Papst Pius' IX. an den Erzbischof von München-Freising vom 21. December 1863). Derartige Urtheile werden notae oder censurae theologicae genannt (s. d. Art. Censur, theologische). Selbstverständlich ist die katholische Exegese eine hauptsächliche Hilfswissenschaft der Moral, insoweit das geoffenbarte Sittengesetz der heiligen Schrift zu entnehmen ist. Die Hauptzeugen der Tradition aber sind die Väter und Lehrer der Kirche. Die Uebereinstimmung aller oder fast aller in einer Lehre gibt volle Gewißheit, daß sie mit der göttlichen Offenbarung im Einklange steht. Fragen, welche die Kirche nicht auctoritativ entschieden hat, finden vollgültige Lösung auch in der Uebereinstimmung aller Theologen, welche wissenschaftliche Auctorität besitzen. Sehr gewichtiges Zeugniß für die Anschauungen und Grundsätze der Kirche gibt ferner ihr Leben und Handeln in ihrer Liturgie und ihren Riten (S. Thom. 2, 2, q. 92, a. 2), in der Approbation von Orden und Congregationen und Constitutionen und Regeln derselben, in der Beatification und Canonisation ihrer Heiligen u. s. w. In allen diesen Beziehungen stellt sie sich dar als die heilige Kirche und die Kirche der Heiligen und wird zu einer Leuchte für das christlich-sittliche und übernatürlich vollkommene Handeln. Ein mit größter Sorgfalt abgefaßter und mit höchster kirchlicher Auctorität sanctionirter Inbegriff des gesammten in der Kirche lebenden Bewußtseins des Glaubens und der Normen sittlichen und vollkommenen Handelns ist uns gegeben im Catech. Rom. ad parochos, gleich werthvoll für den Theologen wie für den Seelsorger.

IV. Methode. Die Moraltheologie hat eine dreifache Aufgabe, und die Lösung einer jeden derselben erfordert eine eigene Art von Behandlung der geoffenbarten Sittengesetze; es gibt demnach eine dreifache moraltheologische Methode. Die zunächst und im engsten Sinne des Wortes wissenschaftliche Behandlung der Sittenlehre erfordert, daß die einzelnen Normen des sittlichen Lebens auf Grund der positiven göttlichen Offenbarung und der Lehre, des Gesetzes und der Praxis der Kirche sowohl nach ihrem vollen Inhalte als nach ihrem Zusammenhange mit den höheren Principien und den übrigen Verhältnissen des sittlichen Handelns dargelegt werden. Darin liegt die scholastische Methode (s. d. Art. Scholastik), welche unter den apostolischen Hagiographen vorzüglich beim hl. Paulus Anklänge findet und sich in eine positive, praktische und eine vorherrschend speculative Richtung theilt, je nachdem sie ihre Beweisführungen mehr aus dem positiv gegebenen Gesetze oder aus den inneren Gründen der Sache nimmt. Werden dagegen die Normen des moralischen Lebens betrachtet in ihrer höchsten Zweckbeziehung, welche ist Einigung der Seele mit Gott in der Liebe, als Ausstrahlungen der göttlichen Heiligkeit und Liebe, durch welche die Seele zu immer höherer Erkenntniß und Liebe Gottes disponirt und geführt werden soll, so ist die mystische Methode gegeben, als deren Vorbild zumeist das Evangelium und die Briefe des heiligen Evangelisten Johannes bezeichnet werden können. Sie stellt das christliche Tugendleben in seiner Vollkommenheit dar und die Erfüllung aller Sittengesetze als nothwendiges Mittel derselben. Verschieden von „mystischer Methode" ist „Mystik" als Darlegung der außerordentlichen Gnadengaben und Zustände, wie sie unter besonderer Führung Gottes und zur Realisirung außerordentlicher Absichten Gottes vorzüglich begnadigten Seelen zu Theil werden (s. d. Art. Mystik). Wird der nächste, unmittelbare Zweck des Sittengesetzes vorzüglich in's Auge gefaßt — nämlich seine verpflichtende Kraft für die freien Handlungen unter den verschiedenen Modalitäten des praktischen Lebens, sowie die Anwendung auf dieselben von Seiten des Beichtvaters und Richters in dem von Gott eingesetzten und geordneten Bußgerichte —, so entsteht die casuistische Methode (s. d. Art. Casuistik). Unter den neutestamentlichen heiligen Schriften haben vorzüglich die Briefe der heiligen Apostel Petrus und Jacobus diesem Momente Rechnung getragen. — In den erklärten drei Methoden kommen die drei Ursächlichkeiten zur vollen Darstellung, welche jedem Sittengesetze zu Grunde liegen: nämlich die bewirkende Ursache (causa efficiens), und diese ist der gesetzgebende Wille Gottes und seiner Stellvertretung, von welchem das Gesetz seinen Bestand und die Ausdehnung seiner Verpflichtung herleitet; die Finalursache, der letzte Zweck, auf dessen Realisirung jedes Gesetz abzielt (c. finalis), nämlich die ewige Einigung mit Gott; und die Formalursache (c. formalis), Bindung und Leitung des freien Menschen in seinem Wollen und Handeln.

V. Geschichte der Moraltheologie. Es genügt hier eine kurze Charakteristik der einzelnen Perioden, da unter den Artikeln Casuistik, Mystik, Scholastik, Moralsysteme ausführlich die Entwicklung der Moraltheologie unter diesen verschiedenen Gesichtspunkten besprochen ist. In den ersten drei christlichen Jahrhunderten war vor Allem die Predigt der geoffenbarten sittlichen Wahrheiten und positive Erklärung ihres Inhaltes nothwendig. Zugleich mußten einerseits die Gläubigen belehrt und geschützt werden gegen die Verlockungen zum Abfalle von den heiligen Grundsätzen des christlichen Tugendlebens von Seiten der heidnischen, im Laster versunkenen Welt und der Sophistereien ihrer Philosophie und der damals schon auftretenden Häresien; andererseits sollten die Heiden für die christliche Wahrheit gewonnen werden durch Darlegung ihrer Erhabenheit und Widerlegung des gegen die Christen erhobenen Vorwurfes der Unsittlichkeit in Lehre und Leben. Wir haben daher aus der ersten Hälfte dieses Zeitraumes nur praktische, dem jeweiligen Bedürfnisse entsprechende Briefe von den apostolischen Vätern (Clemens von Rom,

Ignatius von Antiochien, Barnabas, Polycarp, dem Verfasser des Briefes an Diognet u. s. w.) und apologetische Schriften (von Justin dem Martyrer, Athenagoras, Theophilus u. A.). In der zweiten Hälfte beginnen bereits eingehendere, wenn auch vorerst meist monographische Bearbeitungen von Moralfragen, von welchen besonders erwähnt seien die Schriften von Clemens von Alexandrien (Cohortatio ad gentes; Paedagogus; Stromata, welche in innerem Zusammenhange stehen und mitsammen eine Darstellung der wahren, durch Christus der Welt gegebenen Gnosis genannt werden können gegenüber der falschen Gnosis des Heidenthums), Irenäus, Origenes, Tertullian, Cyprian. Unter den Vätern der folgenden Jahrhunderte sind vorzüglich von Bedeutung für die Moraltheologie, und zwar die scholastisch-praktische Methode, im Orient der hl. Gregor von Nyssa, der hl. Ephräm der Syrer und vor Allen der hl. Johannes Chrysostomus, besonders in seinen Commentaren zur heiligen Schrift, während die übrigen griechischen Väter vorherrschend der Mystik sich zuneigten, welche ihren Höhepunkt erreichte in den dem hl. Dionysius dem Areopagiten zugeschriebenen, aber kaum vor dem Ende des 5. Jahrhunderts verfaßten Werken. Die occidentalischen Väter gehören fast alle der speculativ-praktischen Richtung an. So Ambrosius (besonders De officiis ad clericos) und Augustin (besonders Enchiridion ad Laurentium sive de fide, spe et char., ein kurzer Inbegriff der christlichen Glaubens- und Sittenlehre, und De moribus Ecclesiae cath. adv. Manich., ein Werk, in welchem wohl am vollständigsten das Augustin'sche Moralsystem seinen Ausdruck gefunden hat). In diesem alle folgenden Zeiten durchleuchtenden Gestirne haben sich übrigens das speculative und das mystische Moment im richtigen Verhältnisse durchdrungen und gegenseitig ergänzt, und wie auf ihn die mittelalterliche Scholastik sich stützte, so entnahm ihm auch die wahre katholische Mystik ihre Principien (s. d. Art. Mystik). Am Abschlusse der patristischen Periode steht der hl. Gregor der Große, welcher in seiner Expositio in beatum Job seu Moralium LL. XXXV die Moralfragen im Anschlusse an die einzelnen Kapitel des Buches Job in einer jeder Methode Rechnung tragenden Weise behandelt und in seinem Buche De pastorali cura seu regula pastoralis dem Seelsorgsclerus eine für alle Zeiten werthvolle Pastoralinstruction dargeboten hat. Von Beginn des 7. bis in's 11. Jahrhundert hinein ließen die gewaltigen Umwälzungen, welche sich in der Welt vollzogen, wenige selbständige Werke geistigen Schaffens reifen. Es kam größtentheils nur zu Compilationen aus den patristischen Schriften, die unter bestimmten Rubriken und Titeln geordnet waren, wie wir sie von Isidor von Sevilla, Johannes Damascenus, Beda, Alcuin u. A. besitzen. Dem praktischen Bedürfnisse dienten vorzüglich die Sammlungen der in den verschiedenen Diöcesen in Handhabung der Bußdisciplin zur Geltung gekommenen Bußcanones, Pönitentialbücher. Auf ihnen basirten die in den folgenden Jahrhunderten ausgebildeten casuistischen Summen. Auch das Decretum Gratiani in der Mitte des 12. Jahrhunderts lehnt sich unverkennbar an dieselben an. Mit dem 12. Jahrhundert beginnt die Glanzperiode der Scholastik, welche ihre höchste Vollendung erreichte durch den hl. Thomas von Aquin (gest. 1274). Sein Hauptwerk ist seine Summa theologica. Nachdem er in deren erstem Theile von Gott und dem absolut freien göttlichen Schöpfungswerke gehandelt hat, läßt er im zweiten die christliche Sittenlehre folgen, abgetheilt in pars prima secundae, welche die Grundbedingungen und Voraussetzungen alles sittlichen Handelns erklärt, und pars secunda secundae, in welcher die Bethätigung, Entfaltung und Vollendung der christlichen Tugenden betrachtet wird, zuerst allgemein und sodann in Rücksicht auf die speciellen Verpflichtungen der verschiedenen Stände in der Kirche. Der dritte Theil hat zum Gegenstande die Vereinigung Gottes mit der menschlichen Natur in der Incarnation und mit den menschlichen Personen in der durch die heiligen Sacramente ihnen vermittelten Lebensgemeinschaft mit Gott. Im Anschlusse an die pars secunda des hl. Thomas wurden später häufig gesonderte Bearbeitungen der Moral gefertigt. So z. B. noch in der Zeit vor der Reformation die Summa virtutum et vitiorum von Wilhelm Perault und die Summa theolog. in IV partes distributa des hl. Antonin von Florenz. Herrliche Blüten brachte diese große Zeit auch auf dem Gebiete der Mystik, deren Begründer der hl. Bernhard (doctor mellifluus) in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts war, und welche ihre Vollendung wohl im hl. Bonaventura (doctor seraphicus) gefunden. Leider folgten aber die deutschen Mystiker des 14. und 15. Jahrhunderts, Thomas von Kempen ausgenommen, nicht mehr jenen von Gott erleuchteten Lehrern, sondern allzu einseitig den vom Areopagiten aufgenommenen und von Scotus Erigena entwickelten neuplatonischen Elementen, wodurch sie allmälig vom festen Boden der positiven Offenbarung sich zu sehr entfernten, um noch die Gefahren eines an Pantheismus anstreifenden Subjectivismus vermeiden zu können, und sie trugen damit bei zur Bereitung des Bodens für den kommenden Protestantismus. Die Reformation und später der Jansenismus griffen alle Principien des christlich-sittlichen Lebens an. Ihre Irrthümer führen consequent zur Destruction aller Moralität. Vom 16. Jahrhundert an wurde es daher nothwendig, die geoffenbarten Wahrheiten mit dem Aufgebote aller Gelehrsamkeit gegen den anstürmenden infernalen Geist der Negation zu vertheidigen. Es genügte nicht mehr Darlegung der gesammten Glaubens- und Sittenlehre in Einem Systeme. Es mußten beide gesondert dargestellt werden, ja es wurden monographische Behandlungen aller einzelnen Gebiete des sittlichen Lebens unerläßlich, um die von allen Seiten auftauchenden Irrthümer

abzuwehren und ihre Verwerflichkeit und Verderblichkeit unwiderleglich zu erweisen. Die Scholastik, welche in der letztvorhergegangenen Zeit in kleinlich unfruchtbare Disputirsucht ausgeartet war, erhob sich zu neuem, kraftvollem Leben und schuf in der angedeuteten Richtung, zumeist im Anschlusse an den hl. Thomas, zum Theil auch an Duns Scotus, monumentale, unvergängliche Werke; man denke nur an die Salmanticenser, Suarez, Gregor von Valentia, Sanchez, Lugo u. s. w. Aber ganz besonders wurde die Casuistik gepflegt, und so mußte es auch sein. Der Protestantismus hatte alle Verpflichtung durch ein Gesetz und jeden innern Werth der christlich-sittlichen Handlungen geläugnet; die auf ihn folgende jansenistische Heuchelei verwarf jede sittliche Freiheit. Da war es die Hauptaufgabe eines jeden Moralisten, das richtige Verhältniß von Gesetz und Freiheit in allen einzelnen Beziehungen des menschlichen Handelns festzustellen und ebenso sehr dem Gesetze die ihm eigene bindende Kraft zu vindiciren als der Freiheit die ihr gebührenden Rechte zu wahren. Die alle Zweige der praktischen Theologie beherrschende Casuistik erleichterte einerseits das Urtheil über Erlaubtheit der Handlungen in den mannigfachsten Fällen des praktischen Lebens und veranlaßte auch durch ihre Erörterungen vielfach authentische Interpretationen des Sittengesetzes durch die Kirche. Andererseits aber hatte auch zuletzt die unübersehbare Menge casuistischer Auctoren für eine Unzahl von Moralfragen von einander abweichende Entscheidungen und damit Unklarheit und Unsicherheit sowohl in der Wissenschaft als im sittlichen Leben zur Folge. Um sämmtliche Meinungen, welche in den verschiedenen casuistischen Fragen zu Tage getreten waren, der Kritik zu unterwerfen, sie auf ihren wahren Werth zu prüfen und so ein sicheres Urtheil über Erlaubtheit oder Unerlaubtheit des Handelns zu ermöglichen, hatte Gott den hl. Alfons von Liguori, den großen Kirchenlehrer der neuesten Zeit, berufen (s. d. Art.). Gegenüber dem aus den Häresien dieser Periode entsprungenen argen Sittenverderben erweckte Gott in seiner Kirche eine große Zahl von Heiligen und in hellem Tugendglanze leuchtenden Orden und Congregationen. Von diesen erhielt auch die Mystik sorgsame Pflege, unter welcher sie die herrlichsten Früchte mystischer und ascetischer Theologie erzeugte. Dem Zeitalter der Reformation reihte sich an das der Revolution nicht nur auf politischem, sondern auch auf religiösem und socialem Gebiete. Zu Ende des 18. und in den ersten Decennien des 19. Jahrhunderts hatte sich infolge dessen in der theologischen Wissenschaft eine rationalistische Richtung in weiten Dimensionen zur Geltung gebracht, welche die Moral vom Dogma und der positiven Offenbarung losriß und an Stelle der Moraltheologie nur eine mit Sentenzen und Sprüchen der heiligen Schrift verbrämte Moralphilosophie setzte. Sailer machte wieder einen schwachen Anfang zur Restauration positiv katholischer Theologie. Aber erst in den vierziger Jahren kamen allmälig die großen Meister der gläubigen Vorzeit wieder zu Ehren. Mit dem Aufschwunge katholischen Lebens kehrte auch immer mehr Glaube und kirchlicher Geist in die Wissenschaft ein. Die systematisch-speculative Behandlung der christlichen Sittenlehre ging wieder beim hl. Thomas in die Schule, und die dem praktischen Bedürfnisse des Beichtvaters Rechnung tragenden Moralwerke verwertheten die vom hl. Alfons gewonnenen Resultate unter beständiger Berücksichtigung der neuern kirchlichen Gesetzgebung.

Literatur. Franc. Ant. Zacchariae, Dissert. ad Alph. de Lig. Moral. theol. prolegomena, in den Werken des hl. Alfons; B. Fuchs, Instt. theol. christ. mor. I, Augustae Vind. 1848; Ernest. Mueller, Theol. mor. I, ed. 6 (ed. Schmuckenschläger), Vind. 1891; Probst, Kath. Moraltheologie, Tübingen 1848; Pruner, Lehrbuch der kath. Moraltheologie, 2. Aufl., Freiburg 1883; Lehmkuhl, Theol. moralis, 2 voll., ed. 6, Friburgi Brisg. 1892; Marc, Comp. theol. mor., ed. 5, Romae 1892; Simar, Lehrbuch der Moraltheologie, 3. Aufl., Freib. 1893; Stäudlin, Gesch. der Sittenlehre Jesu, 4 Bde., Göttingen 1799—1823; Derſ., Gesch. der christl. Moral seit Wiederaufleben der Wissenschaften, ebd. 1808. [Pruner.]

Mord (homicidium voluntarium) ist die vorsätzliche und widerrechtliche Tödtung eines Menschen. Der objective Thatbestand des Verbrechens setzt einen lebenden Menschen voraus. In subjectiver Hinsicht muß die Tödtung als solche beabsichtigt gewesen sein, andernfalls liegt nur ein Todtschlag (homicidium involuntarium) vor. Die Tödtung ist kein Verbrechen, wenn sie von Rechtswegen erfolgt, nämlich im Stande ächter Nothwehr, auf Befehl der Obrigkeit, also im Kriege und bei Handhabung des Strafrechts. Der Mord kann ein qualificirter sein, entweder durch das Verhältniß, in welchem der Getödtete zum Mörder stand: Kindes-, Eltern-, Gatten-, Herren-, Königs-, Priestermord, oder durch Umstände der mörderischen Handlung: Raub-, Meuchel-, Banditen-, Giftmord u. s. w. Regelmäßig ist die Strafe des vollbrachten Mordes von Alters her die Todesstrafe. Bei niederer Culturstufe war der Mörder der Blutrache der Familie des Getödteten überlassen; sonst trat für besondere Fälle des qualificirten Mordes eine verschärfte Todesstrafe ein. Hiervon ist das moderne Strafrecht überall zurückgekommen, und es handelt sich jetzt nur darum, ob das Gericht bei einfachem Mord dort Milderungsgründe annehmen will, wo die Todesstrafe nicht die einzige Strafe des Mordes ist.

I. Das mosaische Recht fordert den Tod des Mörders und schließt Ausgleichung durch Zahlung einer Geldsumme aus (Ex. 21, 12. Lev. 24, 17. Num. 35, 16—21). Wird der Mörder nicht gefunden, so müssen die Aeltesten der Stadt, in welcher der Mord geschehen, durch die Tödtung einer jungen Kuh Volk und Ort entsühnen (Deut.

21, 1—9). Auf Todtschlag stand nicht die Strafe des Todes; war aber der Todtschläger noch nicht in eine Asylstadt gelangt, so konnte der nach der Sitte Blutrache übende Verwandte des Erschlagenen ihn ungestraft tödten (Num. 35, 25 ff. Deut. 19, 6).

II. Nach römischem Recht wurde Mord, auch schon die Vorbereitung dazu, gemäß der lex Cornelia de sicariis et veneficis mit Deportation bestraft; Leute niedrigen Standes wurden meist hingerichtet, den Thieren vorgeworfen u. ä. (L. 1; 3, § 5, 7; 16 Dig. 48, 8). Mit dem Tode wurde der Verwandtenmord bestraft nach der lex Pompeja de parricidiis (L. 1 Dig. 48, 9). Die alterthümliche Verschärfung der Todesstrafe für Elternmord (poena culei: L. 9, § 1 Dig. 48, 9; der blutig gegeißelte Verbrecher wird mit einem Hund, einem Hahn, einer Viper, einem Affen in einen Sack genäht, in's Meer geworfen oder den wilden Thieren vorgeworfen) wurde durch Constantin auch auf Kindsmord ausgedehnt (L. un., Cod., 9, 17). (Vgl. Brunnenmeister, Das Tödtungsverbrechen im alträm. Recht, Leipzig 1887.)

III. Nach dem germanischen Recht der Urzeit zählte der Mord, d. i. die heimliche Tödtung, zu den sog. Neidingswerken, welche mit dem Opfertod des Schuldigen gesühnt wurden. An Stelle des Todes trat später vielfach eine Ablösung durch Zahlung des Wergeldes (Lösung des Halses). Die Kirche bekämpfte die Tödtung des Verbrechers, nicht immer mit günstigem Erfolge. Die nicht zu den Neidingswerken zählenden Uebelthaten waren der Auseinandersetzung der verletzten Partei mit dem Verbrecher überlassen. Diese Auseinandersetzung konnte durch Aussöhnung beider Theile sich vollziehen oder durch Klage auf Friedloserklärung, d. i. Aechtung des Schuldigen, oder durch Privatrache in der Fehde. Für die Tödtung mußten die Erben des Getödteten in der einen oder andern Weise Genugthuung heischen. Die Fehde als Blutrache ging auch gegen die Verwandten des Thäters. Die Uebung des Fehderechtes einzuschränken, war von Anfang an das Ziel des christlichen Königthums. Als wirksamstes Mittel erschien es, die Pflicht der Fehdeberechtigten zu statuiren, die vom Verbrecher angebotene Aussöhnung anzunehmen und das Maß dieser Sühneleistung gesetzlich zu fixiren. Dieß ist der dem Compositionssystem zu Grunde liegende Gedanke. Die Zahlung des Wergeldes für den Erschlagenen sühnte also das Verbrechen den Verwandten gegenüber, eine Fehde war ausgeschlossen; deren Gegentheil, die Urfehde, mußte beschworen werden, und als Sühne für die verletzte öffentliche Ordnung wurde das Friedensgeld (freda) an den Gerichtsherrn gezahlt. Zugleich hatte das Wergeld auch die Bedeutung eines gesetzlich bestimmten Schadenersatzes und mußte daher als Aequivalent des Getödteten auch bei nicht doloser Tödtung gezahlt werden. Im Anschlusse an burgundisches und westgotisches Recht bestimmte 595 Childebert II., daß bei freventlicher, völlig unbegründeter Tödtung eine Ablösung ausgeschlossen sei und der Mörder mit dem Tode bestraft werden solle. Doch griff die Aenderung nicht durch, und erst durch das Reichs-Landfrieden-Gesetz Friedrichs I. (1152) wurde der Mord als Friedensbruch für ein todeswürdiges Verbrechen erklärt. Nur rein unabsichtliche Tödtungen wurden noch durch Vereinbarungen des Thäters mit der Familie des Getödteten gesühnt, sonst wurde der Mörder nach durchgeführtem peinlichen Verfahren durch das Schwert oder den Strang hingerichtet. In einigen Fällen traten grausame Verschärfungen ein. Dieser Zustand wurde 1532 durch die peinliche Halsgerichtsordnung Karls V. bestätigt. (Vgl. Wilda, Das Strafrecht der Germanen, Halle 1842, 686—728; Schröder, Lehrb. d. deutschen Rechtsgeschichte, Leipz. 1889, 70—78. 330—346. 702 bis 708, woselbst reiche Literaturangaben.) Ueber die fernere Entwicklung und das geltende Recht vgl. die Darstellungen des gemeinen deutschen Strafrechts von Berner, 15. Aufl., Leipz. 1888, § 179 bis 184; Schütze, 2. Aufl., Leipz. 1874, 372—385.

IV. Der Abscheu der Kirche vor dem Verbrechen des Mordes, dieser schreienden Verletzung des fünften Gebotes im Decalog, braucht nicht erst erwiesen zu werden. Der Mord zählte zu den Capitalsünden, deren Absolution nach der strengen alten Disciplin vieler Kirchen gar nicht oder nur einmal gewährt wurde. Nach den in die Rechtssammlungen übergegangenen Bestimmungen der Synode von Ancyra 314, c. 22. 23, sollte der vorsätzliche Mörder mit lebenslänglicher Buße bestraft werden (c. 44, Dist. 50), der unfreiwillige Todtschläger 7 oder wenigstens 5 Jahre Buße thun (c. 42, Dist. 50). Daß der Giftmörder erst auf dem Todbette die Communion erhalten solle, schärft die Synode von Lerida 546, c. 2, ein, und die Synode von Reims 625, c. 9, verfügte dasselbe bei wissentlichem vorsätzlichen Mord. Die Pönitentialbücher bestimmen in reicher Casuistik nach der Schwere des Falles und nach dem Maße der Ueberlegung des Thäters die demselben aufzulegenden Bußen. Die Ansätze schwanken zwischen 15 Jahren für den zum Mörder gewordenen Bischof (c. 41, Dist. 50) und den parricida, den Mörder eines Verwandten, der Frau, des Priesters (Poen. Vallicell. II, 3. 6), und 40 Tagen für die auf Befehl des Herrn vollzogene Tödtung (Poen. Theodor. L. I, c. 4, § 6), für die nicht nothwendige Tödtung des ertappten Räubers oder Diebes (Burchardi Corrector c. 26; auch c. 2, X 5, 12), sowie für Mord eines Nichtchristen (c. 40, Dist. 50). Der Mord der Gattin und des Herrn (senior) soll nach Burchardus (Corr. c. 23) mit lebenslänglicher Buße belegt werden (c. 7. 8, C. XXXIII, q. 2). Elternmord wird mit zehnjähriger Buße bestraft (c. 15, C. XXXIII, q. 2); auffallend milde läßt die Synode von Worms 868, c. 30, den Vater- und Brudermörder schon nach zweijähriger Buße zur Communion zu, während c. 26 dem Priestermörder zehn Jahre dictirt. Im Anschluß an die Synode von Tribur 895, c. 54—58, war eine Bußzeit

von 7 Jahren die regelmäßige Strafe des Mordes (s. Burchard. l. c. 1. 153). Passend ist in den Decretalen (c. 6, X 5, 12) verfügt, daß die Dauer der Buße nach den objectiven wie subjectiven Umständen der That verschieden zu bemessen sei. Wer die Buße nicht übernahm oder nicht leistete, wurde excommunicirt (c. 18, C. XXIV, q. 3). — Das canonische Recht straft überall nur den vollbrachten Mord, beim Assassinat allein sowohl die That als auch den Versuch, und zwar hier mit der von selbst eintretenden Excommunication (c. 1 in VI 5, 4). Nach geltendem Recht tritt auch in diesem Falle die Censur nicht mehr von selbst ein, und es ist selbst die Verhängung der Excommunication (ferendae sententiae nach c. 1, X 5, 12) längst außer Gebrauch gekommen. Dagegen zählt regelmäßig die Sünde des Mordes zu den dem Ordinarius vorbehaltenen Fällen.

Geltendes Recht sind gewisse Strafen für qualificirten Mord geblieben, und zwar a. nach dem sog. privilegium canonis (c. 29, C. XVII, q. 4) verfällt der Mörder eines Clerikers oder einer regularen Person (Mönch, Nonne, Novize) in die dem Papste reservirte Excommunication (Censurenbulle von 1869, II, 2). — b. Der Mord des Rectors einer Kirche durch bei der Kirche angestellte Personen, durch Patron oder Vogt hat von selbst Privation aller Rechte und Irregularität der männlichen Nachkommen bis zum vierten Grad zur Folge (c. 12, X 5, 37). — c. Die Mörder eines Bischofs sind dem päpstlich reservirten Anathem verfallen, sind aller Lehen der Kirche des gemordeten Bischofs von selbst verlustig geworden, ihre Descendenten im Mannesstamme sind bis zur zweiten Generation unfähig, Beneficien in der Diöcese des Ermordeten zu erwerben (c. 1 Clem. 5, 8); die Absolution von der Censur ist dermalen noch speciell dem Papste reservirt (Censurenbulle von 1869 I, 5). — d. Der Mord eines Cardinals hat dazu gleich der Majestätsbeleidigung die Infamie des Schuldigen und seiner männlichen Descendenten zur Folge (c. 5 in VI 5, 9). Von der Absolution der von selbst eintretenden Excommunication gilt das soeben unter c. Bemerkte. — Der des Mordes überwiesene Cleriker ist zu deponiren (c. 4. 12, Dist. 50). Von selbst tritt der Pfründenverlust nur in dem unter b. erwähnten Falle ein. — Aus der Scheu, welche die Kirche vor dem Blutvergießen hat, und aus dem Gewichte, welches sie auf die Herzensmilde ihrer Diener legt, erklärt sich, daß das Kirchenrecht bezüglich der Irregularität, welche eine Folge des homicidium ist, zwischen Mord, Todtschlag und fahrlässiger Tödtung nicht unterscheidet, sondern nur die rein casuelle, unvorhergesehene Tödtung, sowie erst spät die Tödtung aus ächter Nothwehr (c. un. Clem. 5, 4) ausnimmt (s. d. Art. Irregularität und Scherer, Handb. des Kirchenrechts I, Graz 1886, 350 ff.). — Der Gattenmord wirkt als relatives trennendes Ehehinderniß, wovon nie dispensirt wird (s. d. Art. Ehehindernisse). — Ueber die Tödtung bereits geborener Kinder kennt das canonische Recht keine speciellen Bestimmungen (vgl. tit. X, 5, 10: de his qui filios occiderunt), denn c. 1 eod., wonach die Mutter, welche aus Zorn ihr Kind getödtet hat, im Kloster lebenslängliche Buße thun soll, statuirt keine Rechtspflicht. — Ueber die Tödtung noch ungeborener Kinder s. d. Art. Procuratio abortus; über Selbstmord s. d. Art. — (Vgl. München, Das canon. Gerichtsverfahren u. Strafrecht II, Köln und Neuß 1866, 364—428; Katz, Grundriß des can. Strafrechts, Berlin und Leipzig 1881, 81—87.) [R. v. Scherer.]

Morel, Gallus, O. S. B., Dichter und Historiker, war geboren zu St. Fiden bei St. Gallen am 24. März 1803 aus einer Familie savoyischen Ursprungs. Der junge Morel, welcher in der Taufe den Namen Benedict erhalten hatte, besuchte seit 1814 das Gymnasium in St. Gallen und trat, nachdem er 1817 mit seiner frommen Mutter Teresia Enggetschwiler eine Wallfahrt nach Einsiedeln gemacht, im J. 1818 in die dortige Klosterschule ein, ward 1819 unter dem Namen Gallus eingekleidet und legte am 14. Mai 1820 die Ordensgelübde ab. Im J. 1826 ward er Priester und sofort Lehrer an der Stiftsschule, 1832 Professor der Philosophie und zugleich Director des eben in der Schweiz neu errichteten Werkes der Glaubensverbreitung, sowie Redactor von dessen „Annalen", 1835 Kapellmeister und Bibliothekar, 1839—1846 Stiftsarchivar; 1842 war er mitthätig bei der Gründung des historischen Vereins der fünf Orte und in der Folge bei der Redaction des „Geschichtsfreund". Von 1843—1852 wirkte er als Erziehungsrath des Kantons Schwyz, war 1846 bis 1852 Superior, seit 1848 auch Rector des Gymnasiums und des Lyceums der Stiftsschule. In allen diesen Stellen entfaltete er eine vielseitige literarische Thätigkeit. Man hat ihn wohl einen katholischen Göthe genannt und damit den Nachdruck auf seine Bedeutung als Dichter gelegt. Diese ist es auch, die ihm von Außen die meiste Anerkennung einbrachte. Er ist ein durchaus religiöser Dichter, bei welchem überall die religiöse Anschauung als Grundaccord herausklingt. Das ist auch dann der Fall, wenn der Gegenstand von einem andern Gebiete, der Natur, dem Leben oder der Kunst entnommen ist. Besonders gelungen sind ihm viele kürzere Sprüche, welche in anziehender Form geistreiche Einfälle aussprechen. Es erschien eine erste Sammlung Gedichte 1852 mit Porträt, eine zweite Sammlung 1859; im nämlichen Jahr „Spruchverse". Es folgten 1861 „Waldblumen", 1863 „Cäcilia. Religiöse Gedichte"; „Aus Italien", Dichtungen, Stuttgart 1866. Daneben schrieb er auch für das Volk im weitesten Sinne den vielverbreiteten „Einsiedler Kalender" von 1841 bis 1873, Beiträge zum „Pilger" und zu den ersten Jahrgängen der „Alten und Neuen Welt". Aus seinem Gelehrtenleben ist vor Allem seine langjährige Thätigkeit als Bibliothekar des Stiftes zu erwähnen. Trotzdem ihm nur sehr beschränkte Mittel zur Verfügung standen, gelang es ihm

dennoch, die Bibliothek auf einen angemessenen Stand zu bringen, wobei er die Abtheilungen für einzelne Wissenszweige erst schaffen mußte. Er kannte auch die ihm anvertrauten Schätze sehr wohl und wußte sie zu gebrauchen, sei es zu gelehrten bibliographischen Zusammenstellungen, sei es, um werthvolle Funde daraus zu veröffentlichen. Zu letzteren gehört „Die Legende von St. Meinrad", Einsiedeln 1861; „Ein geistliches Spiel von St. Meinrads Leben und Sterben", Stuttgart 1863; „Lateinische Hymnen des Mittelalters", Einsiedeln 1868; „Offenbarungen der Schwester Mechthild von Magdeburg", Regensburg 1869. Sein Sammeleifer erstreckte sich auch auf Musikalien, Kupferstiche, Autographen, Münzen u. A. Durch sein Amt als Bibliothekar und Archivar ward er zum Historiker. Er war ein hervorragendes Mitglied in dem historischen Verein der fünf Orte der Innerschweiz, und nicht nur bei den Jahresversammlungen ein willkommener Gast, sondern auch ein fleißiger Mitarbeiter des „Geschichtsfreund", in dessen älteren Bänden er zahlreiche gelehrte Arbeiten veröffentlichte. Schon früher hatte er im Verein mit P. Athanasius Tschopp eine „Schweizergeschichte für Schule und Haus" verfaßt. Als ersten Beitrag zum schweizerischen Regestenwerk gab er die Regesten von Einsiedeln, Chur 1848, heraus. Ein gutes Stück der Geschichte seiner engern Heimat St. Gallen enthält „Das Leben des Johann Joseph Müller, Nationalrath", St. Gallen 1863. Auch als Schulmann war er länger als 50 Jahre thätig, wobei er in den verschiedensten Fächern, Rhetorik, Philosophie, classischer Philologie, Kunst und Literaturgeschichte, Aesthetik, zeitweilig sogar im Zeichnen und in der Naturgeschichte unterrichtete. Besonders anregend und geistreich war er in seinem Lieblingsfache, der Aesthetik. Auch außerhalb der Schule wirkte er wohlthätig auf die Zöglinge ein durch Umgang und Unterhaltung. In letzterer Hinsicht legte er dramatischen Uebungen einen großen Bildungswerth bei und verfaßte ein „Jugend- und Schultheater", Augsb. 1859. Von Jugend auf hatte er die Musik gepflegt und es darin zu hoher Fertigkeit gebracht. Stets betheiligte er sich mit Eifer an den musikalisch-dramatischen Aufführungen der Zöglinge in der Faschingszeit. Bis dahin war die Klosterschule nur schwach besucht und wenig bedeutend gewesen. Als infolge der politischen Umwälzungen mehrere katholische Erziehungsanstalten in der Schweiz unterdrückt worden waren, zeigte sich das Bedürfniß einer Erweiterung. Morel war hierbei die rechte Hand des Abtes Heinrich Schmid und seit 1848 der erste Rector der zu einem vollständigen Gymnasium erweiterten Klosterschule. Es ward nun jährlich mit dem Jahresbericht eine wissenschaftliche Beilage ausgegeben; fünf derselben, von verschiedenartigem Inhalt, gingen aus der Feder Morels hervor. Nicht unerwähnt darf auch seine Thätigkeit für die Elementarschulen des Kantons Schwyz bleiben, für welche er eine Fibel und zwei Lesebücher verfaßte. So entschieden er in seiner Ueberzeugung als Katholik, Priester und Mönch feststand, so war er doch jeder Polemik, auch in der Wissenschaft, abgeneigt, mochte gleich das wälsche Blut mitunter heiß aufwallen. Im Umgang war er ein heiterer und beliebter Gesellschafter, voll frischen Humors und launiger Einfälle. Leicht vergaß man darüber seine nicht gerade vortheilhafte äußere Erscheinung, durch welche mancher, der von dem berühmten Dichter und Gelehrten eine hohe Meinung hatte, Anfangs sich enttäuscht fühlte. In den letzten Jahren war er öfter leidend; da zog er sich in den Räumen der Bibliothek eine Erkältung zu, und nachdem er nur drei Tage krank gewesen und auf den Tod mit christlicher Ergebung sich vorbereitet hatte, starb er am Abend des 16. December 1872. Sein Andenken wird nicht nur in seinem Kloster unvergänglich bleiben. „Er war", schreibt Bischof Greith von St. Gallen, „eine lebendige Apologie des Ordenslebens und der Klöster gegen die Angriffe der Mißkennung und des Vorurtheils." (Vgl. B. Kühne, P. Gall Morel. Ein Mönchsleben aus dem 19. Jahrhundert, Einsiedeln 1875.) [Gabr. Meier O.S.B.]

Morell, Juliana, gelehrte Dominicanerin, wurde am 16. Februar 1594 zu Barcelona geboren. Sie zeigte so außerordentliche Talente, daß sie schon als Kind sieben alte und sieben moderne Sprachen sich aneignen und Philosophie, Theologie, Jurisprudenz und Musik treiben konnte. Als ihr Vater nach Frankreich flüchten mußte, trat Juliana zu Lyon in ihrem dreizehnten Jahre (1607) mit hebräischen, griechischen und lateinischen Thesen in die Oeffentlichkeit und erhielt 1608 zu Avignon das Doctorat in der Philosophie. Um den Ehren, womit sie überhäuft wurde, zu entgehen, flüchtete sie in den Convent der Dominicanerinnen zu Avignon und legte dort 1610 die Gelübde ab. Sie starb nach einem sehr frommen Leben am 26. Juni 1653. Juliana ist Verfasserin verschiedener lateinischen und französischen Hymnen und Lieder; in französischer Sprache gab sie eine Uebersetzung der Vita spiritualis des hl. Vincenz Ferrerius (Lyon 1617) und der Augustinerregel mit Erklärungen (Avignon 1680) heraus. (Vgl. Quétif et Echard, Script. O. Pr. II, 845 sq.) [Streber.]

Moreno, Gabriel Garcia, Präsident der Republik Ecuador, Reformator der staatlichen und kirchlichen Verhältnisse seines Vaterlandes, heldenmüthiger Kämpfer und Blutzeuge für den christlichen Staat, wurde am 24. December 1821 zu Guayaquil geboren. Sein Vater, Gabriel Garcia Gomez, ein Kaufmann, war von Spanien nach Südamerika übergesiedelt, seine Mutter Mercedes aber in Ecuador geboren. Die Unabhängigkeitskriege (1810—1822) hatten den frühern Wohlstand der Familie in eine beschränkte Lage verwandelt, und diese ward 1834, als Garcia Gomez starb, zur größten Dürftigkeit. Der kleine Gabriel, das jüngste unter acht Kindern, wurde hierdurch am meisten betroffen; um so mehr ward sein starker Charakter unter der aufopfernden Pflege einer

glaubensinnigen, heiligmäßigen Mutter in der Schule der Leiden gestählt. Von frühester Jugend an gab er augenfällige Beweise einer sehr glücklichen allseitigen Veranlagung, eines seltenen Gedächtnisses, einer unersättlichen Lernbegierde und einer unbeugsamen Willensstärke. Den ersten Unterricht erhielt er privatim von einem Ordensmanne in Guayaquil; für die höheren Studien begab sich der arme, ganz auf sich selbst angewiesene Jüngling an das Colleg San Fernando und an die Universität in Quito. Obwohl letztere Anstalt damals schlecht bestellt und zumal die Lehrstühle seines Faches, der Rechtswissenschaft, mit seichten liberalen Professoren besetzt waren, wußte der strebsame Student dennoch sich ein gründliches und umfassendes Wissen anzueignen. Er begnügte sich keineswegs mit den vorgeschriebenen Lerngegenständen, sondern verlegte sich nebenbei besonders auf Geschichte, Mathematik und Geologie. Für die letzteren beiden Fächer hatte er in dem französischen Ingenieur Wisse, der sich damals in Quito aufhielt, einen ausgezeichneten Lehrer gefunden. Sein Eifer und seine Fortschritte nicht minder als sein sittliches Betragen erwarben ihm die Achtung der Lehrer und Mitstudirenden. Wenngleich sehr heftig von Temperament, wußte er doch mit Allen gut auszukommen. Die Lebendigkeit, Gewandtheit und Schlagfertigkeit seiner Reden, die Sicherheit, der edle Anstand in seinem Auftreten und seine eiserne, von religiösen Grundsätzen getragene Charakterfestigkeit zogen schon damals die Augen Aller auf sich. Hochgestellte Eltern sahen es gerne, wenn ihre Söhne dem armen Guayaquilener sich anschlossen, und gestatteten ihm freien Zutritt in ihre Familienkreise. Im J. 1844 erhielt er das Doctordiplom. Er konnte es sich nicht länger mehr versagen, den politischen Bewegungen seines Vaterlandes mit Aufmerksamkeit zu folgen und — erst 23 Jahre alt — alsbald handelnd in dieselben einzugreifen. Damit betrat er eine neue, an Thaten und Wechselfällen überaus reiche Bahn. In der Revolution gegen den Präsidenten Flores (1844 und 1845) that er sich durch einen kühnen Handstreich so sehr hervor, daß die provisorische Regierung gleich darauf ihn mit einem sehr wichtigen Auftrage auszeichnete. Im J. 1846 gründete und redigirte er kurz nach einander drei satirisch-politische Blätter: El Zurriago (die Geißel), El Vengador (der Rächer) und El Diablo (der Teufel), um den Uebergriffen der liberalen Regierung, der Invasion des Expräsidenten Flores und den anarchischen Wühlereien im Innern der Republik entgegenzuarbeiten. Alles staunte über die Kühnheit, Gewandtheit und geistige Kraft des jungen Publicisten. Sogar die Regierung, die doch so viele herbe Dinge von ihm hatte hören müssen, konnte nicht umhin, schließlich seinem Muth, seiner Klugheit und seinem Scharfblick ihre Anerkennung öffentlich zu bezeugen. Im J. 1847 übertrug sie ihm das gefährliche Geschäft, den Aufstand in Guayaquil zu unterdrücken. Nach acht Tagen hatte er die Aufgabe zur Verwunderung Aller gelöst. Neben allen diesen Arbeiten fand er noch die Zeit, der praktischen Rechtspflege mit großem Erfolge obzuliegen, sowie der Stadt Quito, welche ihn 1846 zum Consejero municipal erwählt hatte, die wichtigsten Dienste zu leisten. Im J. 1849 begleitete er seinen Bruder Pablo nach Europa. Als er zurückkehrte, traf er in Panama mit mehreren aus Columbia vertriebenen Jesuiten zusammen, welche vorhatten, in Ecuador eine Zufluchtsstätte zu suchen. Sofort machte er sich zu ihrem Sachwalter und erwirkte ihnen vom Präsidenten Noboa trotz der Gegenmachinationen Columbia's die staatliche Erlaubniß zur Niederlassung. Wohl ohne es zu ahnen, verwickelte er sich durch diesen Schritt in einen langwierigen heißen Kampf mit allen den radicalen und liberalen Elementen in und außer Ecuador, einen Kampf, den er selbst als entscheidend für sein ganzes Leben erkannte. Dieser Streit führte zunächst zum Sturze Noboa's durch den radicalen General Urbina, welcher sich an dessen Stelle setzte. Von da an drehen sich die Geschicke Ecuadors bis in die siebenziger Jahre hinein fast ausschließlich um die zwei Personen Urbina und Garcia Moreno, um den Vertreter des modernen glaubens- und gottlosen Staates auf der einen Seite, auf der andern um den Verfechter der religiösen Staatsidee gemäß den Grundsätzen, welche Pius IX. im Syllabus und seinen Encykliken ausgesprochen hat.

Anfangs stand Garcia Moreno seinem brutalen Gegner machtlos gegenüber. Die Verjagung der Jesuiten konnte er durch seine Broschüre La defensa de los Jesuitas nicht hintertreiben; sein neues Wochenblatt La Nacion brachte mit der zweiten Nummer (1853) ihm selbst die gewaltsame Deportation. Er verweilte erst kurze Zeit in Payta in Peru und begab sich dann, um sich weiter auszubilden, nach Paris. Als gereifter Mann nahm er mit dem Feuereifer seiner Jugend die Studien wieder auf, deren Hauptgegenstand neben den Naturwissenschaften, insbesondere der Chemie, die Geschichte bildete. Nachdem (1856) der Congreß eine Amnestie für die politischen Verbrecher durchgesetzt hatte, kehrte Moreno in die Heimat zurück, zur Freude aller Gutgesinnten, die von seinem Eingreifen einen Wandel in der innern Politik erhofften. Quito ernannte ihn zum ersten Alcalden, die Universität zu ihrem Rector, zwei Provinzen, Pichincha und Imbabura, wählten ihn für den nächsten Congreß zum Senator. Durch das Blatt La Union nacional suchte er zunächst die Conservativen zu gemeinsamem Vorgehen zu verbinden und zu einer starken Partei zu organisiren. Im Congreß (1858) bildete er den Mittelpunkt und Leiter einer festen, gewandten, zielbewußten Opposition. Erst bereitete er der Regierung und ihrem Anhange nicht geringe Verlegenheiten durch die Petition um Schließung der Freimaurerlogen, dann veranlaßte er dieselbe durch Verweigerung der von ihr gewünschten außerordentlichen Voll-

machten zu ungesetzlichen Schritten, durch welche sie im ganzen Lande Erbitterung gegen sich wachrief. Am 1. März 1859 wurde er abermals verbannt. Dießmal wartete er an der peruanischen Grenze das Zusammenbrechen der Gewaltherrschaft ab, das nach seiner Meinung nicht lange ausbleiben konnte. Am 1. Mai schüttelte wirklich Quito mit den nördlichen Provinzen das unerträgliche Joch ab und ernannte eine provisorische Regierung mit Garcia Moreno an der Spitze. War auch nicht abzusehen, wie diese Erhebung gegen den Präsidenten Robles und seinen allmächtigen Kriegsminister Urbina, welche über die ganze Küste und das Heer verfügten, zu einem glücklichen Ende geführt werden sollte, so folgte Moreno doch dem Rufe seiner Partei. Als er in dem ersten Treffen bei Tumbuco vollständig geschlagen wurde, blieb ihm nur noch der Weg diplomatischer Verhandlungen übrig. Dieser führte in der That zur Beseitigung Robles' und Urbina's, weckte aber im General Franco, welcher sich zu Guayaquil hatte zum Präsidenten wählen lassen, einen neuen Gegner. Nur mit Waffengewalt konnte die Sache schließlich zum Austrag gebracht werden. Moreno brachte das Unglaubliche fertig. Obwohl er von jeder Zufuhr abgeschnitten war und weder Mannschaften noch Waffen und Munition besaß, gelang es seiner Erfindungsgabe, seiner aufopfernden Anstrengung und seiner eisernen Festigkeit, in Bälde so weit sich schlagfertig zu machen, daß er es wagen konnte, seinem wohlgerüsteten Rivalen entgegenzuziehen. Die erste Schlacht bei Sabun (1860) verlief glücklich und hatte den Abfall der Provinzen Loja und Cuenca von Franco zur Folge. Nach einem zweiten Siege bei Babohoyo wurde Franco in das feste Guayaquil zurückgeworfen und gleich bei dem ersten Angriff, der mit großem Geschick und bewunderungswürdiger Tapferkeit ausgeführt wurde, gänzlich auf das Haupt geschlagen. Der Nationalconvent wählte nun 1861 Moreno zum Präsidenten. Vier harte Jahre, überreich an Sorgen, Arbeiten, Kämpfen und Enttäuschungen, warteten seiner. Entschlossen, den wüsten Augiasstall, zu dem seine Vorgänger die Republik hatten werden lassen, gründlich zu säubern, und mit entschiedener, unbeugsamer Thatkraft das Ideal eines christlichen Staates, das er im Laufe der Jahre sich klar in seinem Geiste ausgearbeitet hatte, in dem katholischen Volke von Ecuador zu verwirklichen, war er bei der Ausführung dieses Vorhabens nur auf sich selbst angewiesen. Er sah sich überall geradezu systematisch gehemmt, ohne Unterlaß verfolgt und angegriffen. Diese Angriffe kamen nicht bloß von seinen Mitbürgern, sondern auch von den Nachbarregierungen Peru's und Columbia's, mit denen Urbina, Robles und Franco im Einvernehmen standen. Tag und Nacht mußte er gegen Umsturzversuche von Innen und gegen Einfälle von Außen auf der Hut sein, immer und immer wieder mit Waffengewalt sich behaupten. Einmal, nach der unglücklichen Schlacht von Cuaspud, schien sogar schon Alles verloren. Nur mit Aufgebot aller seiner Kräfte und unter Anwendung von bisweilen recht energischen Maßregeln gelang es ihm, sich aller dieser Feinde zu erwehren. Kurz vor Ablauf seiner Präsidentenperiode konnte er durch das glorreiche Seegefecht bei Jambeli, das er persönlich geleitet, selbst Urbina, seinen hartnäckigsten Widersacher, für viele Jahre unschädlich machen. Diese Schwierigkeiten hinderten ihn, vieles Gute, das er vorgehabt hatte, zu verwirklichen, nicht aber, der Republik schon während seiner ersten Regentschaft weit mehr Gutes zu erweisen als alle früheren Präsidenten zusammen. Als Hauptübel, an dem sein Vaterland seit Langem krankte, betrachtete er die Bevormundung und Knechtung der Kirche durch den Staat. Es war daher sein Erstes, dieser ihre volle Freiheit zurückzugeben. Mit Pius IX. vereinbarte er ein für die Regeneration des Landes sehr vortheilhaftes Concordat, im Bunde mit den Bischöfen bewirkte er die Reform des Welt- und Ordensclerus und suchte dem letztern bei Hebung des religiösen Lebens in jeder Weise behilflich zu sein. Den verlassenen, zur Republik gehörigen Indianern am Amazonenstrom sandte er wieder Missionare. Er vereinfachte das Beamtenwesen und war bestrebt, für dasselbe ein tüchtiges, pflichttreues, arbeitsfreudiges Personal zu bilden. Er bot Alles auf, um in das Militär Zucht und Zuverlässigkeit zu bringen. Ein ganz besonderes Augenmerk wandte er dem tief gesunkenen Schulwesen zu, beschränkte sich aber während dieser Präsidentschaft auf die Umgestaltung und Hebung nur des Primär- und Secundärunterrichtes. Er legte denselben größtentheils in die erprobten Hände europäischer Ordensleute. Die Spitäler und Gefängnisse, bisher Pflanzstätten des Müßigganges und aller Laster, reformirte er in ächt christlichem Sinne. Um den Handel und Verkehr, welche gänzlich daniederlagen, neu anzuregen und zu beleben, begann er, das Innere des Landes durch eine große Heerstraße mit der Küste in Verbindung zu setzen, sowie die einzelnen Provinzen durch bessere Wege gegenseitig zugänglicher zu machen. Alle diese Unternehmungen, sowie die beständigen kriegerischen Operationen legten dem Staate ganz bedeutende Geldopfer auf; nichtsdestoweniger wußte er den Staatshaushalt infolge gründlicher Aenderungen im Finanzwesen bedeutend zu bessern. Nach dem Zurücktritt von der Präsidentschaft wurde er (1866) von seinem Nachfolger Carrion mit einer außerordentlichen Gesandtschaft nach Peru und Chile betraut, um schwebende Fragen mit diesen Republiken zum Abschluß zu bringen. Bei seiner Ankunft in Lima war er Gegenstand eines blutigen Attentates, trug aber glücklicherweise nur leichte Wunden davon. Seiner Mission entledigte er sich in einer für Ecuador sehr nutzbringenden Weise. Zum Danke dafür erklärte man ihn (1867) des Zutrittes zum Congreß, zu welchem ihn die Provinz Pichincha gewählt hatte, für „unwürdig". Es war dieses der erste Schritt der

liberalen Kammermajorität zum Sturze Carrions. Nur dem raschen Eingreifen Moreno's war es zuzuschreiben, daß ihr Plan vereitelt und Blutvergießen verhütet wurde, und daß Carrion freiwillig abdankte, um Espinosa die Regierung zu überlassen. Nach diesem Zwischenfalle zog Moreno sich vom öffentlichen Leben auf ein Landgut in Guachalá zurück. Er sollte die gewünschte Ruhe nicht lange genießen. Denn wenige Monate später stürzte (1868) das furchtbare Erdbeben von Ibarra Alles in dieser Provinz in traurige Verwirrung und erschreckliches Elend, und die Regierung hatte nichts Eiligeres zu thun, als ihn zum Gobernador mit allen außerordentlichen Vollmachten für den verheerten Distrikt zu ernennen. Er fand so Gelegenheit, sich als heldenmüthiges Opfer christlicher Nächstenliebe in ganz neuem Lichte zu zeigen. Es ist unglaublich, mit welch erfinderischer Sorgfalt und Hingebung er sich der Unglücklichen annahm und Dank seiner rastlosen Arbeit und seinen klugen, energischen Maßregeln in kürzester Frist ihnen Frieden, Ruhe und geordnete Verhältnisse zurückgab. Auch Espinosa war bald zum Spielball der liberalen Wähler geworden; bereits schickten sie sich dazu an, sich seiner zu entledigen, um Urbina, welcher an der Grenze wartete, zum Präsidentenstuhl zu verhelfen. Da wagte Moreno, zwei Tage bevor die urbinistische Revolution ausbrechen sollte, jenen kühnen Staatsstreich, welcher die Republik vor unsäglichem Wehe bewahrte und ihre Geschicke in neue glückliche Bahnen leitete. Im Bunde mit den Conservativen in Quito stürzte er selbst den Präsidenten, da dieser auf keinen Rath hören wollte, und bildete eine provisorische Regierung. Dieser Schritt wurde ihm öfters als Rebellion zur Last gelegt. Er selbst und mit ihm weitaus die Mehrzahl der Bewohner von Ecuador urtheilten darüber ganz anders. Wie er in seinem Manifest an das Volk es ausgesprochen, erblickte er in seiner That das einzige Mittel, um von dem Vaterlande die Anarchie und einen unvermeidlichen blutigen Bürgerkrieg abzuwenden. In Anerkennung seiner Verdienste um die Republik wählte ihn der Congreß von 1869 im Mai zum interimistischen Präsidenten; er lehnte jedoch die Wahl hartnäckig ab. Als auch bei der Neuwahl eines definitiven Präsidenten wieder alle Stimmen — eine ausgenommen — auf ihn sich vereinigten, konnte er nur nach längerem Widerstande zur Annahme bewogen werden.

Die zweite Regentschaft bildet die Glanzperiode in seinem Leben wie in der ganzen Geschichte Ecuadors. Da der Congreß die Staatsverfassung nach dem von ihm vorgelegten Entwurfe in ächt katholischem Geiste geändert und dem Präsidenten alle Mittel zur Verfügung gestellt hatte, deren er zur Aufrechterhaltung der Ordnung bedurfte, war es ihm möglich, seine gigantische Arbeitskraft allein auf die Hebung der Republik zu verwenden. Auf allen Gebieten entwickelte er sofort, ohne sich je Ruhe zu gönnen, eine energische organisatorische Thätigkeit, die lautes Zeugniß für sein hohes staatsmännisches Talent, für seinen Patriotismus und für seine ächt katholische Gesinnung ablegt. Das Erziehungs- und Unterrichtswesen brachte er in Kurzem auf eine Höhe, daß es in Bezug auf Methode und Mittel mit dem europäischen sich messen konnte, bezüglich des religiös-sittlichen Charakters aber diesem weit überlegen war. Er dehnte jetzt seine Reform auch auf die Hochschulen aus, gründete ein Polytechnikum, eine Militärschule, eine Akademie für Bildhauer und für Maler, ein Conservatorium für Musik. Er versorgte diese Anstalten nicht nur mit tüchtigen europäischen Lehrern, sondern versah sie auch in freigebigster Weise mit den für ihren Zweck ersprießlichen Einrichtungen. Er baute eine Sternwarte, wissenschaftliche Cabinette, Laboratorien und Museen. Durch Handwerkerschulen, die von nordamerikanischen Schulbrüdern geleitet wurden, sollte die Handarbeit vervollkommnet und zu Ansehen gebracht werden. Schöne solide Bauten für gemeinnützige Zwecke wuchsen allenthalben aus dem Boden; neben der Anlage sicherer Landwege wurde die Fertigstellung von Straßen und einer Eisenbahn in großartigem Stile und mit Ueberwindung ganz ungewöhnlicher Schwierigkeiten eifrigst betrieben. Mehr noch als die materiellen Interessen, als die Veredlung seiner Mitbürger durch Kunst und Wissenschaft, lag ihm deren sittliches und religiöses Wohl am Herzen. Er hielt dafür, daß nur auf Grund der von Gott gewollten und durch die katholische Kirche bestimmt vorgezeichneten religiös-sittlichen Ordnung ein gedeihlicher Fortschritt für den einzelnen Bürger wie für den ganzen Staat zu erreichen sei; daher auch jetzt wieder sein Eifer in Unterstützung des Welt- und Ordensclerus, die officielle Weihe der Republik an das göttliche Herz Jesu, seine Bemühungen, durch einen neuen Strafcodex und ein besseres Gerichtsverfahren den landläufigen Lastern entgegenzuarbeiten. Wie er nach und nach die Beziehungen Ecuadors zu allen fremden Staaten freundlicher zu gestalten gewußt hatte, so war es ihm ein wahres Herzensbedürfniß, mit dem Statthalter Christi stets das beste Einvernehmen zu pflegen. Er bezeigte ihm die innigste Theilnahme in den schweren Leiden, welche die Feinde der Kirche ihm bereiteten. Sein feierlicher Protest im Namen Ecuadors gegen den Raub des Kirchenstaates hat ihm die Sympathie aller Katholiken erworben. Er veranlaßte den Congreß, einen Theil der Staatseinkünfte jedes Jahr dem Papste zuzusenden. Am Ende seiner zweiten Regierungsperiode war das ganze Land wie umgewandelt, zur Freude aller Gutgesinnten — der Mehrzahl des Volkes —, zum bittersten Aerger aber auch seiner verbissenen Gegner im In- und Auslande. Als er im Mai 1875 wiedergewählt wurde, kannte die Entrüstung der letzteren keine Grenzen mehr. Da sie ihm durch Revolution nicht mehr beizukommen vermochten, sollte gemeiner Mord ihn „unschädlich" machen. Noch bevor er die Wahl angenommen hatte, wurde er von Peru aus gewarnt, dieses nicht zu thun, weil sonst seine Ermordung eine beschlossene Sache

sei. Längst gewohnt, dem Tode muthig in's Auge zu sehen und die Hingabe seines Blutes für Religion und Vaterland als ein Glück zu betrachten, ließ er sich durch diese Nachricht nicht abhalten, nach reiflicher Ueberlegung die Wahl anzunehmen. Seit Juni und Juli mehrten sich die düsteren Anzeichen eines bevorstehenden Attentates. Er ließ sich jedoch dadurch in keiner Weise beunruhigen und lag den Geschäften ob, als wenn gar nichts Außergewöhnliches im Anzuge sei. Weil andererseits etwas bestimmt Faßbares nicht vorlag, traf er auch keine besonderen Vorkehrungen zu seinem Schutze. Nichtsdestoweniger hegte er die feste Ueberzeugung und sprach dieselbe auch seinem innigsten Freunde Juan Aguirre in bestimmtester Weise aus, daß seine Feinde ihm in Bälde ein blutiges Ende bereiten würden. Mit dem Starkmuthe der Martyrer der ersten christlichen Zeit ging er ihm unerschrocken und gefaßt, ja freudig entgegen, nur allein darauf bedacht, die ihm gegönnte Zeit so gut als möglich auszunützen und in der treuen, großmüthigen Pflichterfüllung gegen Gott und Vaterland auszuharren. Seine letzte Arbeit war die Abfassung des Rechenschaftsberichtes, welchen er der Gewohnheit gemäß dem bevorstehenden Congresse vorzulegen hatte. Er hat ihn buchstäblich mit seinem Blute besiegelt. Als er denselben in die Druckerei tragen wollte, wurde er am 6. August 1875 von gedungenen Mördern in der Vorhalle zum Regierungspalast überfallen und so grausam zugerichtet, daß er, aus 18 Wunden blutend, drei Stunden später verschied. In der Frühe desselben Tages — es war der erste Freitag des Monats — hatte er communicirt, und unmittelbar vor seiner Ermordung hatte er noch einen Besuch vor dem Allerheiligsten in der Cathedrale gemacht. In sein Notizbuch hatte er sich für diesen Tag als Gedenkspruch die Worte geschrieben: „Mein Herr Jesus, gib mir Liebe und Demuth und laß mich erkennen, was ich heute für deinen Dienst thun soll!" Wie im Leben, so war dieser Held auch groß im Tode. Hatte er gleich einem Heiligen sein Leben nach den Lehren seines göttlichen Meisters einzurichten gesucht, gleich einem Apostel für die Ausbreitung des Reiches Gottes gearbeitet und gestritten, so starb er wie ein Martyrer den Heldentod für Religion und Vaterland. So lautete auch das Urtheil Pius' IX. über den Tod Garcia Moreno's in seiner Allocution an die Pilger von Laval am 20. September 1875.

Ausführlichere Angaben über das Leben und den Charakter Garcia Moreno's enthalten: D. Manuel Maria Polit, Escritos y Discursos de Gabriel Garcia Moreno, recopilados y publicados por la Sociedad de la juventud católica de Quito, y anotados por su presidente D. Manuel Polit, 2 tomos, Quito 1887—1888; Dr. Pablo Herrera, Apuntes biográficos del gran magistrado ecuadoriano Dr. Don Gabriel Garcia Moreno, Quito 1886; A. Berthe de la Congrégation du T. S. R., Garcia Moreno, Président de l'Équateur, vengeur et martyr du droit chrétien, Par. 1887; Amara George-Kaufmann, Don Gabriel Garcia Moreno, Präsident der Rep. Ecuador, Freib. 1891. [L. Dressel S. J.]

Moréri, Louis, der Verfasser des ersten und durch spätere Fortsetzungen und Bearbeitungen weltbekannt gewordenen historisch-geographischen Lexikons, wurde am 25. März 1643 zu Bargemont, einem Städtlein bei Draguignan in der Provence, aus guter Familie geboren. Er studirte erst zu Draguignan, dann im Jesuitencolleg zu Aix, endlich zu Lyon und empfing hier auch die heilige Priesterweihe. Bevor letzteres der Fall war, ja schon im 18. Lebensjahre, war er als Schriftsteller aufgetreten (Le pays d'amour, 1661, eine Allegorie; Les doux plaisirs de la poésie, Lyon 1666, eine Blumenlese aus französischen Dichtern). Er verlegte sich auf sprachliche Studien, namentlich auf das Italienische und Spanische, übersetzte aus letzterer Sprache das Buch von Rodriguez „Uebung der Vollkommenheit" (Lyon 1667) und warf sich auf Geschichte und Geographie; der Umstand, daß er in Lyon mehrere Jahre als Controversprediger wirkte, half mit, ihn vollends für sein lexikalisches Unternehmen zu begeistern, indem er immer klarer erkannte, daß einerseits die Geschichte die eindringlichste Apologie des Christenthums sei, andererseits die Bekanntschaft mit derselben den Nichtgelehrten so leicht und angenehm als möglich gemacht werden müsse. Das Lexikon wurde seine Lebensaufgabe; mit eisernem Fleiße arbeitete er daran, und bereits 1674 kam dasselbe u. d. T. Le grand dictionnaire historique, où le mélange curieux de l'histoire sacrée et profane zu Lyon in einem Folioband heraus. Moréri zählte damals 30 Jahre. Die angenehme Stelle eines Almoseniers bei seinem Gönner, dem Bischofe von Apt, Gaillard de Longjumeau, machte ihm eine rastlose literarische Thätigkeit möglich; allein er vertraute zu viel auf seine Jugend und die Rüstigkeit seines Körpers. Neben dem Beifalle, den sein Lexikon fand, ward ihm doch auch gesagt, es sei oft ungenau hinsichtlich der geographischen und unkritisch hinsichtlich der geschichtlichen Artikel, dabei mit genealogischen Tabellen überflutet, allzu unvollständig u. dgl. Dieß nahm er sich so zu Herzen, daß er sich an der Verbesserung seines Werkes förmlich zu Tode arbeitete. Im J. 1680 erschien der I. Band der 2. Auflage, am 10. Juli desselben Jahres starb der Verfasser und ward auf dem St. Severinuskirchhof zu Paris begraben, während 1681 der II. Band erschien und das Werk von Anderen fortwährend vermehrt und umgearbeitet wurde, so daß gegenwärtig nur noch der Name Moréri an den Gründer desselben mahnt. Für Pierre Bayle (s. d. Art.) nicht allein, sondern für ähnliche lexikalische Unternehmungen bis heute ist Moréri's Lexikon eine Fundgrube geblieben und emsig ausgeschrieben bezw. lediglich übersetzt worden, wie z. B. eine Vergleichung des Lexikons von Iselin, wo Moréri nirgends als Quelle angegeben

ist, bald zeigt. Moréri's Lexikon erschien schon 1712 zu Paris als 13. Auflage in 5 Bänden, 1724 und 1732 in 6 Bänden durch Cl. P. Goujet herausgegeben; eine andere Ausgabe (6 vols. und 3 vols. Suppl.) erschien gleichzeitig mit der 3., von J. Ch. Beck und A. J. Buxtorf besorgten Ausgabe von Iselins Lexikon in Basel 1740—1745; 1759 wurde es von Drouet auf 10 Bände gebracht. (Vgl. die Ausgabe von 1759; Nicéron, Mém. XXVII, 308 ss.; Ant. Péricaud, Moréri à Lyon, Lyon 1837, in den Extraits des Variétés historiques, biographiques et littéraires.) [Hägele.]

Morgan, Thomas, nimmt unter den Deisten (s. d. Art. Deismus) eine bedeutende Stelle ein. Er war zuerst längere Zeit Prediger einer presbyterianischen Gemeinde in Marlborough, verlor aber, weil er ein ausgelassenes Leben führte und sich zum Arianismus bekannte, im J. 1726 sein Amt. Nun verlegte er sich auf die Heilkunde und übte dieselbe unter den Quäkern zu Bristol aus. Zuletzt lebte er als Schriftsteller in London bis zu seinem Tode am 14. Januar 1743. Von seinen medicinischen, sowie von seinen zur Vertheidigung des Arianismus verfaßten, 1726 in einer Sammlung mit der Aufschrift A Collection of Tracts relating to the Right of private judgment etc. zu London herausgegebenen Schriften kann hier füglich Umgang genommen werden. Seine Hauptschrift ist das anonyme Werk The Moral Philosopher, in a dialogue between Philalethes, a Christian Deist, and Theophanes, a Christian Jew, 3 vols., Lond. 1737—1740. Daß Morgan als ein unfehlbares Kriterium der Göttlichkeit einer Lehre die sittliche Wahrheit, Vernunft und Angemessenheit der Sache selbst aufstellt, hat er mit den Deisten überhaupt gemein; einen selbständigen Rang aber in deren Reihe gibt ihm dieses Doppelte: einmal vertritt er die gnostische Anschauung des Verhältnisses zwischen dem Alten und dem Neuen Testament; sodann versetzt er die Untersuchungen über Gegenstände der Religion und des Glaubens auf ein neues Feld. Der Gegenstand nämlich, auf den er ein neues Licht werfen möchte, ist das Alte Testament, seine Geschichte, seine Religion. In ersterer Beziehung lehrt Morgan zwar keinen Dualismus zwischen Geist und Materie; auch dem Doketismus, welcher der Gnosis eigenthümlich ist, spricht er nicht das Wort; allein er stellt zwischen Altem und Neuem Testament, zwischen dem Gott Israels und dem Gott der Christen einen Dualismus auf, welcher der gnostischen Ansicht von dem Verhältniß des Alten Testaments und der christlichen Religion auffallend entspricht. Nicht nur erscheinen ihm die Gnostiker als die ächten Christen der ersten Jahrhunderte, als die Vertreter der freien Wahrheit, sondern er betrachtet auch den Judengott als einen untergeordneten, beschränkten, nationalen Schutzgott, der keineswegs identisch sei mit dem wahren Gott, ganz so, wie die Gnosis das Gesetz und die alttestamentliche Oekonomie dem Demiurgen, einem schwachen, unvollkommenen Wesen, zuschrieb. Ist der gnostische Demiurg ein harter, grausamer Gott, so finden wir auch davon Analogien bei Morgan, besonders in seiner Erörterung des Vertilgungskriegs, den die Israeliten auf Befehl ihres Gottes gegen die Canaaniter führen sollten, sowie in der unerträglichen despotischen Härte, die er dem Cerimonialgesetz zuschreibt. Und wie der Gnostiker Marcion (s. d. Art.) den hl. Paulus allein als Apostel verehrte und nur dessen Schriften nebst denen des Pauliners Lucas in seinen Canon aufnahm, so wählt auch Morgan nur den Apostel Paulus zu seinem Führer; dieser nur gilt ihm als ein Vertreter der freien Subjectivität, des reinen ächten Christenthums im Gegensatz gegen das Judenchristenthum. In Betreff der Geschichte des Alten Testaments gibt er zuerst eine phantastische, mythologisch speculirende Erklärung über den Polytheismus der Israeliten, läßt dann die Götter verehrt werden durch Opfer, zu deren Ordnung und Leitung sich allmälig ein Priesterstand, vorzüglich in Aegypten durch Joseph, gebildet habe. Hier seien auch die Israeliten während ihres langen Aufenthaltes vollkommen ägyptianisirt, d. i. in Aberglauben gestürzt worden. Um die durch die ägyptische Priesterreligion verdorbenen Israeliten zu leiten, habe Moses ihrem Aberglauben sich accommodirt und ein doppeltes Gesetz gegeben. Nach Morgan ist das mosaische Moralgesetz bloß ein bürgerliches, nationales und unvollkommenes, das Ritual- oder Cerimonialgesetz aber weiter nichts als ein Stück fleischlicher, weltlicher Politik, woran nichts Wahres und Gutes sei, eine bindende, zu Sklaven machende Verfassung, ein unerträgliches Joch der Finsterniß, Tyrannei und Vasallenschaft, des Grimms und Elends, und der Apostel Paulus muß für diese seine Ansicht sprechen. Die Integrität des Pentateuchs bezweifelt Morgan und unterwirft nicht nur die Geschichte des Auszugs aus Aegypten, sondern die ganze israelitische Geschichte einer Kritik, bei welcher theils die Farbe des Uebernatürlichen und Wunderbaren abgebleicht, theils der sittliche Charakter der handelnden Personen in ein schlimmes Licht gestellt wird. Die Wundererzählungen behandelt er so, daß man sieht, wie er zwischen der Voraussetzung des Betrugs und der Annahme einer verändernden Sage unklar hin und her schwankt. Doch hält er an dieser mythischen Auffassung nicht consequent fest; manche Wundererzählungen werden auch so behandelt, daß der Vorgang mit Verletzung des moralischen Charakters einer handelnden Person als natürlich dargestellt wird. Bei der Erzählung vom Wasser aus dem Felsen meint er z. B., daß den Israeliten, welche bisher nur Nilwasser aus den Kanälen kannten, ein aus dem Felsen sprudelndes Wasser wunderbar vorkam. Als sie aber später merkten, daß dieses ein gewöhnlicher Naturvorgang sei, hätten sie zur Strafe für die betrügerische Täuschung ihrem Heerführer den Eintritt in das Land Canaan verweigert. Besser als Moses kommen

der Morgan die Irrthümer des, dessen Beruf und Stellung es der Natur der Sache nach nicht mit sich bringt, mit der Bibel im Ganzen nicht vertraut zu sein, und die es von den Predigern gehörig zu unterscheiden weiß. Wenn er aber im Allgemeinen mit Achtung und Ehrfurcht von ihnen spricht, so verschwindet er doch einzelne, wie Samuel, Tobias ꝛc., weniger rühmlich, und alle müssen mehr oder weniger die Schuld haben, daß die englische Nation durch verkehrte Politik in Religionssachen zu dem traurigen Schicksal, dem babylonischen Exil, gebracht worden. Das Gesammturtheil über das Volk liegt darin, daß endlich im Dialog „der christliche Jude Theophanes" selbst zugibt, das Volk Israel und dessen spätere Ueberbleibsel, Juden genannt, seien ein höchst verächtliches, gröblich mauvaises, abergläubisches und verpuchtes gottloses Geschlecht von Menschen gewesen. Wie man sieht, haben diese Einfälle ein besonderes Interesse insofern, als die neueste Kritik des Alten Testaments sich ganz auf dem schon von Morgan eröffneten Pfade bewegt. Hat Morgan auf diese Weise eine große Kluft zwischen dem Alten und dem Neuen Testament befestigt, so macht er auch eine dualistische Scheidung zwischen Judenchristenthum und reinem Christenthum. Er faßte zwar das Christenthum als Moral und als wiederhergestellte Religion der Natur auf und hob namentlich als Vorzug der christlichen Offenbarung die Klarheit und Gewißheit der Kenntniß von Gott, unseren sittlichen Pflichten und der Unsterblichkeit hervor; aber er verneinte jedes Geheimniß in dem christlichen Glaubenssystem. Nur um sich nothwendig zu machen, meint er, habe der Clerus die Sacramente erfunden. Auch fand nach ihm schon in der ersten Zeit eine Vermischung von Jüdischem mit Christlichem statt, und die Verschiedenheit in den Ansichten, ob die Juden- und die Heidenchristen zur Beobachtung des mosaischen Gesetzes verpflichtet seien, diente ihm zum Beweise, daß die Apostel nicht in gleicher Weise inspirirt und unfehlbar gewesen. Wie in der alten Zeit das ächte Christenthum nur bei einigen Dissenters (Gnostikern) gewesen sei, so sei auch sein christlicher Deismus keineswegs eine Opposition gegen das ächte Christenthum, sondern nur Position des ächt Christlichen und Negation des Judenchristenthums, das immer noch in der Christenheit wuchere. Daß auch diese Anschauungen im 19. Jahrhundert wieder aufgelebt sind, braucht kaum erinnert zu werden. Diese Lehren des Moral Philosopher, welche Morgan im ersten Bande in dialogischer Form selbständig entwickelte, riefen mehrere Erwiederungen hervor, namentlich von John Chapman (gest. 1760), von John Leland, der schon gegen Tindal aufgetreten war, und von dem jüngern Thomas Burnet. Nachdem Morgan im zweiten Band auf die Schriften Chapmans und Lelands geantwortet hatte, schrieb Moses Lowman, ein presbyterianischer Prediger (1752), eine Vertheidigung der bürgerlichen Einrichtungen der Hebräer. Gegen Lowman und den zweiten Band von Leland's Schrift war der dritte Band des Moral Philosopher gerichtet. Auf diesen folgte die ausführliche Streitschrift des Presbyterianers Samuel Chandler, der den wahren Namen des Moral Philosopher zuerst nennt. Das wichtigste und berühmteste Werk aber, das in der Morgan'schen Controverse erschien, ist „Die göttliche Sendung Mosis" von William Warburton, damals Kaplan des Prinzen von Wales, 1759 Bischof von Gloucester (gest. 1779). (Vgl. Henke, Allgem. Gesch. der christl. Kirche VI, Braunschweig 1804, 70 ff.; Trinius, Freydenker-Lexikon, Leipzig und Bernburg 1759, 369 ff.; Schröckh, Christl. Kirchengeschichte seit der Reformation VI, Leipzig 1807, 200 ff.; Fuhrmann, Handwörterbuch der christl. Religions- und Kirchengeschichte, Halle 1829, III, 174; Zeller, Gesch. des engl. Deismus, Stuttg. und Tübingen 1841, 370 ff. 312 u. ö.) [Frik.]

Morganatische Ehe, s. Ehe zur linken Hand.

Morgan, s. Methodisten.

Morgengebet der Juden, s. Tephilla.

Morgenländische Kirche, s. Griechische Kirche.

Morgenläuten, s. Angelus Domini.

Moria (הַמֹּרִיָּה, הַר־), Name des Tempelberges zu Jerusalem, kommt in der Vulgata nur an der einen Stelle 2 Par. 3, 1 vor. Der hebräische Text führt denselben Namen aber schon an einer frühen Stelle (Gen. 22, 2) an, wo von dem „Land des Moria", d. h. der Gegend um den Moria (Vulg. terra visionis, LXX γῆν ὑψηλήν), die Rede ist. Hiernach war, wie auch der Artikel hervorhebt, der Name schon zu Abrahams Zeit bekannt, und die neue Benennung, welche er der Oertlichkeit nach V. 14 gab: „(Berg, wo) der Herr sieht", war eine Anwendung oder Umformung dieses Namens, der (יְרְאֵה) „Gezeigtes des Herrn" (Erscheinung Gottes) bedeutete. Daß der so bezeichnete Berg mit dem spätern Tempelberg identisch war, ist von jeher wegen der Vorbildlichkeit des Opfers geglaubt worden, welches Abraham auf diesem Berge darbrachte; die Annahme ist auch durch die Entfernung gerechtfertigt, welche von Bersabe bis Jerusalem 21 Stunden oder drei Tagereisen beträgt. In späterer Zeit mußte der Name Moria dem berühmtern und umfassendern Namen Sion weichen, und noch später kommt nur der Name „Tempelberg" (הַר בַּיִת) vor. [Kaulen.]

Moriz, Etienne, ein protestantischer Theologe und gelehrter Orientalist, war geboren zu Caen am 1. Januar 1625. Er wurde zuerst für den Kaufmannsstand bestimmt, dem sein früh verstorbener Vater angehörte, erhielt aber schließlich von seiner Mutter die Erlaubniß, seiner tief gewurzelten Neigung zum Studium zu folgen. Zu Sedan und dann zu Leyden betrieb er nunmehr besonders das Studium der orientalischen Sprachen. Im J. 1649 wurde er zum Pastor von St-Pierre-sur-Dive in der Nähe von Caen ernannt und blieb 15 Jahre daselbst. Endlich entschloß er sich auf wiederholtes Drängen seiner Freunde, die Pfarrstelle zu Caen anzunehmen, welche auch schon

mehrere ſeiner Vorfahren inne gehabt hatten. Die Aufhebung des Edictes von Nantes veranlaßte ihn, nach Holland zu gehen, wo er erſt in Leyden, dann in Amſterdam als Lehrer der orientaliſchen Sprachen auftrat. Hier ſtarb er am 5. Mai 1700. Seine Hauptwerke ſind: Dissertationes octo, in quibus multa sacrae et profanae antiquitatis monumenta explicantur, Genevae 1683, neue Aufl. Dordraci 1700; Exercitationes de lingua primaeva ejusque appendicibus, Ultrajecti 1694. In dieſer Schrift vertheidigt er die Anſicht, daß die hebräiſche Sprache die Urſprache der Menſchheit ſei. Vgl. dazu ſeine Lettre sur l'origine de la langue hébraïque in den von Tilladet geſammelten Diſſertationen I, Par. 1712. Ferner: Explanationes sacrae et philologicae in aliquot V. et N. Testam. loca, Lugd. Batav. 1698. Mehrere kleinere Schriften und Aufſätze von ihm ſind genannt bei Nicéron, Mémoires XII, 231—238, bei Jöcher, Allgem. Gelehrtenlexikon III, Leipz. 1751, 681, und in der Nouvelle Biographie générale XXXVI, Paris 1861, 597. [A. Eſſer.]

Morin (Morinus), Johannes, ein gelehrter Oratorianer, wurde 1591 zu Blois von reformirten Eltern geboren. Nachdem er ſich zu La Rochelle das Studium der claſſiſchen Literatur hatte vorzüglich angelegen ſein laſſen, warf er ſich nachher zu Leyden mit allem Eifer auf das der Philoſophie, Mathematik, Jurisprudenz und namentlich der Theologie, ſowie der orientaliſchen Sprachen. Die Lectüre der heiligen Schrift, der Kirchenväter und der Concilienacten erregte in ihm bald Zweifel über die Richtigkeit des reformirten Lehrbegriffs, und dieſe Zweifel wurden noch geſteigert durch die Streitigkeiten der Arminianer und der Gomariſten (ſ. d. Art.). Nach längerem Prüfen trat er endlich zu Paris unter der Leitung des Cardinals du Perron in den Schoß der katholiſchen Kirche zurück. Um ungeſtörter den Wiſſenſchaften leben zu können, trat er 1618 in die erſt kurze Zeit vorher von Berulle (ſ. d. Art.) geſtiftete Congregation der Oratorianer ein. Nachdem er dann die Prieſterweihe erhalten, gab ihn Berulle dem Biſchof Miron von Angers an die Seite; als dieſer 1627 Erzbiſchof von Lyon wurde, folgte ihm Morin auch dahin nach. Nach dem Tode dieſes Prälaten kehrte er im J. 1628 nach Paris zurück und gewann daſelbſt durch ſeine Schriften und ausgebreiteten Kenntniſſe bald ein ſolches Anſehen, daß verſchiedene Biſchöfe ihn öfters zu ihren Verſammlungen zuzogen und in den wichtigſten Angelegenheiten ſich ſeines Rathes bedienten. Auch Papſt Urban VIII., der die Griechen und die übrigen ſchismatiſchen Kirchen des Morgenlandes mit der römiſchen Kirche zu vereinigen ſuchte, berief ihn nach Rom, um ihn bei dieſem Unionswerke zu verwenden. Hier nahm ihn der Cardinal Barberini recht freundlich auf, allein es verſtrich gleichwohl einige Zeit, bis er auch bei Holſtenius und Allatius (ſ. d. Artt.) Anerkennung fand. Dieſelbe war dann aber um ſo vollſtändiger. Während nämlich die meiſten Mitglieder der Unionscommiſſion die Anſicht theilten, alle Ordinationen der griechiſchen Kirche müßten verworfen werden, weil dabei nicht alles beobachtet worden, was die Scholaſtiker zur Form und Materie derſelben rechneten, ward vorzüglich durch Morin und Allatius die richtige Anſicht zur Geltung gebracht, daß die griechiſche Kirche betrachtet werden müſſe als in völliger Uebereinſtimmung mit der lateiniſchen Kirche ſtehend, wenn und inſoweit ſie noch alles das feſthalte, was vor dem Schisma des Photius geglaubt und feſtgehalten worden. Nach neun Monaten kehrte Morin auf Betreiben des Cardinals Richelieu nach Frankreich zurück. Nach den Einen hätte dieſer Miniſter ſeine Dienſte in Anſpruch nehmen wollen, nach Anderen aber, was mehr Wahrſcheinlichkeit für ſich hat, hätte er befürchtet, Morin könne in Rom über ihn weniger günſtige Mittheilungen machen. Fortan wirkte Morin wieder auf dem literariſchen Gebiete bis zu ſeinem Tode, den 28. Februar 1659. Von ſeinen zahlreichen Schriften heben wir folgende aus: 1. Exercitationum ecclesiasticarum libri duo. De patriarcharum et primatum origine et antiqua censurarum in cleros praxi, Paris. 1626. Dieſe Schrift enthält viel intereſſantes Material, iſt aber nicht ohne formelle Fehler und bildet durch die ſtrenge Hervorhebung der Papalrechte einen gewiſſen Gegenſatz zu der Schrift: 2. Histoire de la délivrance de l'Eglise chrétienne par l'empereur Constantin et de la grandeur et souveraineté temporelle donnée à l'Église romaine par les rois de France, Paris 1630. Dieſes Werk, das einzige, welches Morin in franzöſiſcher Sprache verfaßte, gefiel in Rom nur wenig, und er mußte dem Cardinal Barberini das Verſprechen geben, bei einer etwaigen zweiten Auflage gewiſſe Aenderungen anzubringen. Zwei Jahre vorher hatte er herausgegeben: 3. Biblia LXX interpretum Graeco-Lat. cum praefatione et prolegomenis, 3 voll., Paris. 1628. Das Anſehen der Septuaginta wird darin gegenüber dem hebräiſchen Texte, der von den Juden corrumpirt worden ſei, auf eine Weiſe hervorgehoben, daß Gegenſchriften nicht ausbleiben konnten. Auch in den Schriften: 4. Exercitationes ecclesiasticae in utrumque Samaritanorum Pentateuchum, Par. 1631; Exercitationes biblicae de Hebraei Graecique textus sinceritate, germana LXXII interpretum translatione dignoscenda, illius cum Vulgata conciliatione..., Pars I et II, Par. 1633 et 1660, und: Diatribe elenctica de sinceritate Hebraei Graecique textus dignoscenda, et animadversiones in censuram exercitationum ad Pentateuchum Samaritanum, Par. 1639, ſoll überall der Nachweis geliefert werden, daß der hebräiſche Text von den Juden entſtellt, daß der ſamaritaniſche Text weit beſſer als der hebräiſche ſei, und daß letzterer ſich weder von dem, welchen Euſebius, Hieronymus und die übrigen Kirchenväter vor ſich gehabt hätten,

noch von dem Original, welches der Septuaginta vorgelegen, unterscheide. Obwohl Morin schon durch die genannten Werke, denen er 1657 noch eine samaritanische Grammatik und ein samaritanisches Lexikon beifügte, sehr stark in Anspruch genommen war, so ließ er doch auch die positive Theologie nicht brach liegen. Im J. 1651 erschien zu Paris, später (1682) auch zu Antwerpen: Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae XIII primis seculis in ecclesia occidentali et huc usque in orientali observata in X libros distinctus. Nur nach und nach fand dieses Buch die rechte Anerkennung; die Censoren hielten ihn an, einige Stellen näher zu erklären oder zurückzunehmen. Eine ganze Abhandlung, De expiatione catechumenorum, durfte, weil vorgeblich im Widerspruche stehend mit dem Beichtinstitute, Anfangs gar nicht gedruckt werden. Das folgende Werk Commentarius historicus ac dogmaticus de sacris ecclesiae ordinationibus secundum antiquos et recentiores, Paris. 1655, ist besser geordnet als das vorhergehende und reich an Material. Im J. 1703 erschienen zu Paris Opera posthuma: 1. De catechumenorum expiatione; 2. De sacramento confirmationis; 3. De contritione et attritione. Accesserunt Lucae Holstenii dissertationes duae de ministro et forma sacramenti confirmationis apud Graecos. Endlich gab Richard Simon mehrere Briefe literarischen Inhalts von und an Morin heraus unter dem Titel Antiquitates ecclesiae orientalis clarissimorum virorum Card. Barberini, L. Allatii, Lucae Holstenii, Joh. Morini ... dissertationibus epistolicis enucleatae, nunc ex ipsis autographis editae. Quibus praefixa est Joan. Morini vita, Londini 1682. Die Biographie, welche Simon verfertigte, ist eine wahre Schmähschrift nicht allein gegen Morinus, sondern auch gegen die ganze Oratorianercongregation. (Vgl. Biogr. univers., Nouv. éd. Paris et Leipzig, XXIX, 327—329; Nicéron, Mém. IX, 11; Schröckh, Kirchengesch. seit der Ref. IV, Leipz. 1805, 123 ff.; [Jselins] Lexikon, 3. Aufl. von J. C. Buck und A. J. Buxtorff, Basel 1744, V, 183.) [Fritz.]

Moritz Adolf, Herzog von Sachsen-Zeitz, Bischof von Leitmeritz, war geboren am 1. December 1702 als der einzige Sohn des Herzogs Friedrich Heinrich von Sachsen-Zeitz und der Friederike Philippine von Holstein-Wiesenburg. Er wurde im lutherischen Bekenntniß erzogen, kam aber nach dem Tode des Vaters (1713) unter die Vormundschaft seiner zwei Oheime, des dem Katholicismus zuneigenden Herzogs Moritz Wilhelm und des Cardinals Christian August, Erzbischofs von Gran (s. d. Art.), und legte am 26. März 1716 zu Raab in Ungarn in die Hände des letztern das katholische Glaubensbekenntniß ab. Kaiser Karl VI., sein Firmpathe, wie auch Papst Clemens XI., vertraten die Meinung, er würde als der letzte männliche Sprosse seines Hauses der katholischen Kirche in Deutschland mehr Nutzen schaffen können, wenn er im weltlichen Stande verbliebe; seiner Neigung jedoch folgend, empfing er 1718 zu Regensburg durch den Cardinal Christian die niederen Weihen, erhielt dann 1719 ein Canonicat in Köln, 1722 ein zweites in Osnabrück und um dieselbe Zeit die Propstei von Alt-Oettingen. Im J. 1723 weihte ihn der Cardinal zum Subdiacon; am katholischen Hofe zu Dresden empfing Moritz 1725 durch den Nuntius Santini die Diaconats- und die Priesterweihe. Noch 1725 wurde er zum Decan von St. Gereon in Köln ernannt und 1730 zu Prag als Titularerzbischof von Pharsalus consecrirt. Im J. 1731 ernannte ihn Karl VI. zum Bischof von Königgrätz, doch kurz nach der päpstlichen Confirmation erfolgte schon seine Transferirung nach Leitmeritz (s. d. Art.), woselbst er am 7. December 1733 seinen Einzug hielt. Lobredner preisen ihn als fromm und gegen die Armen wohlthätig; von seinem Bisthum wurde er leider durch seine vielfältigen auswärtigen Beziehungen allzusehr fern gehalten, so daß er es fast nur zur Ertheilung der Firmung und zu Ordinationen besuchte. Dabei gerieth er noch in häufige Zwistigkeiten mit dem Domcapitel, in welches er wiederholt fremde Höflinge eindrängte, wie namentlich 1747 den Kölner Subdiacon Wilhelm Horst, den er zum Verwalter seiner Temporalien machte, von dem er aber derart betrogen wurde, daß 1752 die Regierung einschritt und den kirchlicherseits excommunicirten Horst verbannte. Unter solchen Mißgeschicken konnte auch die 1748 auf Verwendung der Kaiserin erfolgte Verleihung eines reichen Canonicates in Eichstätt die Ordnung in seinen bereits durch die kostspielige Hofhaltung zerrütteten Vermögensverhältnisse nicht mehr herstellen. Wegen der Kriegsnöthen zog sich Bischof Moritz 1756 auf die Kreuzherrnpropstei Pöltenberg in Mähren zurück und starb daselbst am 20. Juni 1759. (Räß, Die Convertiten, Freiburg 1869, IX, 324 ff.; Frind-Jarisch, Kurze Geschichte der Bischöfe von Leitmeritz, Komotau 1867.) [Lukſch.]

Moritz Wilhelm, regierender Herzog von Sachsen-Zeitz, war am 12. März 1664 als Sohn des Herzogs Moritz aus einer Familie geboren, welche eine Reihe bedeutender Convertiten aufzuweisen hat. Zu den letzteren gehörte auch sein Bruder Christian August, der spätere Cardinalprimas von Ungarn (Räß, Convertiten VIII, 377). Nach dem Tode seines Vaters nahm Moritz Wilhelm als sog. postulirter Bischof von Naumburg-Zeitz von den Einkünften des ehemals katholischen Bisthums Besitz und ließ sich 1682 von dem lutherischen Domcapitel und den Ständen huldigen. Hierauf begab er sich mit großem Gefolge auf eine Reise nach Italien und legte dadurch den Grund zu einer großen Schuldenlast, welche ihm in der Folge verhängnißvoll werden sollte. Im J. 1689 vermählte er sich mit Maria Amalia, der Tochter des Kurfürsten Friedrich Wilhelm von Brandenburg und Wittwe des Herzogs Karl zu Mecklenburg-

Güstrow, einer leidenschaftlichen Calvinistin. Allein schon im nämlichen Jahre trat sein Bruder Christian August zur katholischen Kirche zurück, und dessen Beispiel wie dessen schriftliche und mündliche Ermahnungen machten in Verbindung mit den zu Rom empfangenen Eindrücken seine lutherische Ueberzeugung wankend. Von der Wahrheit der katholischen Religion war er bald so überzeugt, daß er Andere in ihrem Entschluß, dieselbe anzunehmen, bestärkte. Ihn selbst aber hielten von diesem Schritt lange zwei Bedenken zurück: das eine war die Furcht vor dem Zorn seiner Gemahlin, der er aufrichtig zugethan war; das andere die Erwägung, daß er, sobald er katholisch werde, der Administration des Bisthums Naumburg entsagen müsse und so das einzige Mittel zur Deckung seiner Schulden, welche bei verschwenderischem Hofhalt sehr angewachsen waren, verliere. Wegen des letztern Bedenkens erwirkte ihm sein Bruder vom Kaiser die Zusage, daß er, auch wenn er zur katholischen Kirche übertrete, doch im Genusse der fraglichen Einkünfte verbleiben solle. Auf diese Verheißung hin faßte der zaghafte Fürst nun einen muthigen Entschluß. Er begab sich zu Ende des Jahres 1715 zu seinem Bruder, dem Cardinal, in die böhmische Norbertinerabtei Dozan, legte dort in dessen Hände das katholische Glaubensbekenntniß ab und empfing die heilige Communion nebst der heiligen Firmung. Dieses freudige Ereigniß berichtete der Cardinal augenblicklich und Moritz selbst zwei Monate später in rührenden Ausdrücken dem Papste nach Rom. In seine Residenz zurückgekehrt, verheimlichte er seinen Uebertritt länger als ein Jahr, entschloß sich aber im April 1717, die Glaubensänderung erst seiner Gemahlin zu offenbaren und einige Tage später sich auch öffentlich als Katholiken zu bekennen. Damit begann eine maßlose Anfeindung gegen ihn sowohl in seinem Hause als in seinem Lande, und die Herzogin rief dabei ihren Vater zu Hilfe. Letzterer forderte den Kurfürsten und König August von Sachsen auf, sich in den Besitz des Bisthums Naumburg zu setzen, welches auf Grund des westfälischen Friedens vacant geworden sei, und so sah Moritz Wilhelm eine lange gefürchtete Calamität über sich hereinbrechen. Unter den Zureden und Drohungen seiner Gemahlin, die ihn ganz beherrschte, im Gedanken an eine unerschwingliche Schuldenlast und in Verzweiflung wegen maßloser Unbotmäßigkeiten seiner aufgehetzten Unterthanen kam die Versuchung an ihn heran, wieder lutherisch zu werden. Nachdem er noch am Gründonnerstag 1718 mit großer Andacht communicirt und am 8. September seinem Bruder auf dessen Befragen das Gerücht, er wolle vom katholischen Glauben abfallen, als mendacium ab impudentissimo nebulone aliquo confictum und sich selbst als talis inconstantiae non modo expertem, sed nec capacem bezeichnet hatte, soll er am 16. October desselben Jahres das lutherische Abendmahl empfangen haben. Ob diese Nachricht wahr ist, kann nicht mehr ermittelt werden, denn der Herzog starb schon am 15. November, vier Wochen nach seinem angeblichen Abfall, zu Weida an den Blattern. Allerdings schrieb der Beichtvater seines Bruders, des Cardinals, am 3. December 1718 von Wien aus an den Cardinal-Staatssecretär zu Rom: „... Seine calvinische Gemahlin, Schwester des Königs von Preußen, hat den Herzog verlassen, den Berliner Hof mit ihren Klageliedern erfüllt und die Lutheraner so aufgehetzt, daß alle Gläubiger desselben zugleich über ihn herfielen. Der König von Polen, obgleich katholisch und im Besitze des Bisthums Meißen, hat dem bekehrten Herzog das Stift Naumburg in Beschlag genommen. Nachdem der unglückliche Herzog seine Zuflucht in Wien gesucht und Se. Majestät den Kaiser gebeten, die Menge seiner Gläubiger zu begütigen, um von ihnen einen Zahlungsaufschub erwirken zu lassen, hat ein gewisser Minister heimtückisch und gegen alle Wahrheit ihm erwiedert, ‚Se. Majestät der Kaiser wolle den Gang der Gerechtigkeitspflege in seinem kaiserlichen Hofrathe nicht hemmen; man nehme da keine Rücksicht auf Bekehrung zum Katholicismus oder Protestantismus, wenn es einen Gerechtigkeitsspruch betreffe secundum allegata et probata'. Diese Antwort versetzte der Standhaftigkeit des Herzogs den letzten Schlag. Von jenem Augenblicke an konnte er nur mehr auf den Schutz des Königs von Preußen zählen, da ihm kein anderes Mittel mehr in Aussicht stand, sich aus dieser äußersten Verlegenheit zu retten. Von dem protestantischen König aber konnte er diese pecuniäre Hilfe nicht anders als durch seinen Abfall vom katholischen Glauben kaufen, und eben diesen Zweck verfolgte jetzt der besagte König, der ihm versprach, ihn wieder in den Besitz des Stiftes Naumburg zurückzuführen, entweder auf diplomatischem Wege oder mit Waffengewalt. Abgesehen von der Unbeharrlichkeit des Herzogs von Sachsen-Zeitz, welche Unbeständigkeit er in tausend anderen Fällen bewiesen hat, ist er mit einem äußerst hypochondrischen Temperamente behaftet. Meines Erachtens haben diese Ursachen Vieles zu seinem Rückfalle beigetragen. Allein die Beweggründe, die zuletzt unmittelbar zu seinem Sturze in den Abgrund beigetragen, sind folgende: Erstens seine schwere Schuldenlast, indem er nicht mehr wußte, wie er sich aus der Noth helfen und den Verfolgungen seiner Gläubiger entgehen könnte. In die Enge getrieben, hat er den Zudringlichkeiten seiner Gemahlin sich ergeben, die ihm versprach, ihn aus der Noth zu retten mittels einer Summe von 100000 Thalern, unter der Bedingung, daß er zu seiner ersten Religion zurückkehre. Zu diesem Beweggrunde gesellten sich die arglistigen Einflüsterungen eines angesehenen Prädicanten, daß der Heilsweg in beiden Religionen offen stehe und man mit bestem Gewissen von einer zur andern übergehen könne, wenn man, wie im gegenwärtigen Falle, gute Gründe dazu habe ...“ Indeß ist möglich, daß der Schreiber dieses Briefes nur vom Hörensagen spricht. Sicher ist, daß gegen den

Fürsten nach seiner Bekehrung ein ganzes Netz von allen erdenklichen Verleumdungen gesponnen worden ist; zu diesen gehört namentlich ein maßlos abgeschmacktes Glaubensbekenntniß voller Fabeln und Verdammungen, welches er vor seinem Bruder abgelegt haben sollte, und welches von einem apostasirten Geistlichen Namens Jüngling durch den Druck veröffentlicht wurde. Man darf daher wohl der Ansicht sein, daß der bedrängte Fürst trotz aller gegen ihn angewendeten Machinationen seiner Ueberzeugung treu geblieben ist und den frommen Katholiken aus seiner Familie ebenbürtig an die Seite gesetzt werden kann. (Vgl. Räß, Die Convertiten IX, Freiburg 1869, 268 ff. und die dort angef. Lit.) [Kaulen.]

Mormonen oder Heilige vom jüngsten Tage (the Latter Day Saints of the Church of Jesus Christ) heißt eine in Nordamerika entstandene pantheistische Secte. Dieselbe ist eigentlich nur ein Protest gegen den flachen, rationalistischen und symbolischen Protestantismus und gleicht darin den Irvingianern (s. d. Art. Irving), mit dem Unterschiede jedoch, daß sie an die Massen sich wendet, denselben einen wüthenden Enthusiasmus einimpft und das communistische Element zu scharfer Ausprägung bringt. Stifter des Mormonismus ist Joe (Joseph) Smith, geb. zu Sharon im Staate Vermont am 23. December 1805, ein Mensch ohne alle höhere Bildung, dem Kaufmannsstande angehörig, dessen Phantasie aber durch wesleyanische Predigten mächtig aufgeregt ward. Er hatte verschiedene Secten kennen gelernt, fand aber nirgends Harmonie, hielt schließlich alle bestehenden Culte für gleich falsch und beschloß zuletzt, eine neue Religion zu stiften. Nach seinen späteren Versicherungen wollte er schon 1820 durch eine wunderbare Stimme über die Falschheit aller Religionen und über die bevorstehende neue Offenbarung, deren Organ er werden sollte, belehrt worden sein. Am 21. September 1823 verkündigte ihm ein Engel Näheres und beauftragte ihn, die in der Erde vergrabenen Tafeln der Offenbarung aufzusuchen, die er zuletzt auch fand und deren angeblicher Inhalt das heilige Buch der Mormonen bildet. Unterstützt von dem Engel und durch die Hilfe eines bei den Tafeln befindlichen, aus zwei transparenten Steinen bestehenden Instruments (die Urim und Thummim der Juden, wie er sagte) will Smith das geheimnißvolle prophetisch-historische Buch aus seiner unverständlichen Sprache übersetzt haben. Dieses Buch der Mormonen, das sich als inspirirt der Bibel zur Seite stellt, enthält die Geschichte der amerikanischen Ureinwohner seit der ersten Niederlassung einer vom Thurm Babels weggezogenen Colonie und der Einwanderung von Israeliten zur Zeit des Königs Ezechias. Nach seiner Auferstehung soll Christus in Amerika sich gezeigt und dort seine Kirche gegründet haben, sein Volk aber wegen vieler Sünden vernichtet und dem letzten amerikanischen Propheten Mormon und dessen Sohn Moroni der Befehl gegeben worden sein, die Geschichte des untreuen Volkes niederzuschreiben und in die Erde zu vergraben, woraus es erst „in den jüngsten Tagen" wieder genommen werden solle. Ueber die wahre Genesis dieses Buches wurde bis in die neueste Zeit Folgendes angenommen. Salomon Spaulding, ein anglicanischer Geistlicher, hatte in seinen Mußestunden einen historischen Roman über die Ureinwohner des amerikanischen Continents und die Abenteuer der in Amerika zerstreuten Stämme Israels verfaßt, dessen Herausgabe sein Tod (1816) hinderte. Das Manuscript soll durch einen gewissen Sidney Rigdon, einen frühern Baptistenprediger, in die Hände von Joe Smith gekommen sein, der manche Gedanken daraus entnommen und sie mit eigenen phantastischen Ideen zu einem neuen Werke The Book of Mormon by J. Smith, Jr., Palmyra 1830 (deutsch Hamb. 1852) verarbeitet habe. Allein hier liegt ein Irrthum vor, der sich nur deßhalb so lange erhalten konnte, weil Spauldings Roman erst neuerdings (1884) bekannt gemacht und geprüft wurde. Die Composition, der Gedankengang, die religiösen Ideen in beiden Schriften sind grundverschieden. Das Book of Mormon ist phantasiereich, dagegen Spauldings Roman langweilig; in dem einen sind die biblischen Ideen geschickt in die Darstellung gewebt, in dem andern herrscht der trockenste Rationalismus; in beiden Büchern ist kaum ein Name, der auf dieselbe Weise geschrieben ist. Auch steht fest, daß weder Smith noch sein angeblicher Gehilfe Rigdon den Roman Spauldings gesehen hat. In den amerikanischen Journalen und in groß gedruckten Annoncen wurde Smiths Buch als die Entdeckung einer goldenen Bibel mit reformirten ägyptischen Charakteren ausposaunt, die eine neue, die mosaische wie die christliche ergänzende Offenbarung enthalte. Die von Smith für die Thatsache seines Fundes und der von ihm gefertigten Uebersetzung angeführten Zeugen waren theils bei der weitern Bekanntmachung des Buches schon todt, theils an dem Gelingen des Unternehmens sehr lebhaft betheiligt. Smith gab außerdem noch ein Buch von Offenbarungen der Engel heraus und wollte, ohne hebräisch und griechisch zu verstehen, mittels einer Wunderbrille hebräische und griechische Prophetien aus dem Original übersetzt haben. Auch Wunder behauptete der neue Prophet zu verrichten, jedoch sollten sie nur den Eingeweihten sichtbar sein.

Nach ihrem Glaubensbekenntnisse erkennen die Mormonen außer der Bibel noch andere göttliche Offenbarungen an, besonders das Buch Mormon. Da diese Offenbarungen noch fortgehen und Verschiedene sich deren rühmen, so ist der Kreis ihrer Dogmen keineswegs enge begrenzt, und es finden sich in buntem Gemische viele einander widersprechende Ansichten. Eine Zusammenstellung geben Doctrines and covenants ... selected from the Revelations of God, by Joseph Smith, 1833 u. 1881, auch London 1845; The Pearl of great

Price, Liverpool 1851; Letters exhibiting the most prominent Doctrines by Orson Spencer, 5. ed. 1866. Nach der Anschauung der Mormonen ist das göttliche Wesen nicht reiner Geist, sondern etwas Körperliches, Entwicklungsfähiges, das erst im Laufe der Zeit eine verhältnißmäßige Vollkommenheit erreicht. Es existiren unzählige Götter, welche alle erst durch ihr Eingehen in menschliche Leiber zur Entwicklung gelangen. Mit dieser Lehre wird die Polygamie als etwas Verdienstliches dargestellt. Denn je mehr Frauen ein Mormone sich zum Zwecke der Nachkommenschaft „ansiegelt", und je mehr Kinder er erzeugt, desto größer sind seine Verdienste um die Götter, welche sich Wohnsitze (tabernacles) suchen, und desto höher wird seine Glorie in der Ewigkeit. Die Ehe ist ihnen darum das Wichtigste; eine Frau kann nur selig werden, wenn sie einem Manne verbunden ist. Sie läugnen eine allgemeine Erbsünde, haben aber verschiedene Taufen für Sünder, Kranke und Todte theils im Baptisterium, theils in Flüssen. Durch ihre Todtentaufe, die aus 1 Cor. 15, 29 begründet wird, glauben sie die Abgestorbenen aus der Hölle unmittelbar in den Himmel versetzen zu können. Wer nicht bei ihnen die Taufe empfangen hat, gilt ihnen, mag er Katholik oder Protestant sein, als Heide. Nur bei ihnen ist die allein gültige Taufe, die wahre Handauflegung und das wahre Priesterthum. Sie sind deßhalb auch allein die „Heiligen", bei denen die Charismen und Wundergaben der Urkirche aufleben, und welche in das allenthalben erstorbene Kirchenwesen das rechte Geistesleben wieder einführen. Ihnen gehört die ganze Welt mit allen Gütern; sie glauben an eine Wiederherstellung Sions und eine Herrschaft Christi im tausendjährigen Reiche, nach dessen Ende die Auferstehung der Todten erfolgen soll. — Ueberaus complicirt ist die Organisation der Gesellschaft, die einen eigentlichen Gottesstaat bilden will. Sie besitzt eine so große Zahl von Aemtern und Abstufungen derselben, daß fast jeder Angehörige irgend eine geistliche Verrichtung ausüben kann. Man unterscheidet vorerst ein doppeltes Priesterthum, das melchisedekische und das aaronitische; dem ersten höhern, weil geistigen, gehören an der Präsident und seine zwei Räthe. Dieselben sollen die Trinität versinnbilden und die drei Lieblingsapostel Petrus, Johannes und Jacobus darstellen. Diese „erste Präsidentschaft" übt unbeschränkte Gewalt in der geistlichen und der weltlichen Sphäre. Der Präsident ist durch die Rathschläge seiner Assistenten nicht gebunden. Eine andere Würde ist die des Patriarchen, welcher das Volk zu segnen hat. Sehr einflußreich sind die Apostel; denn nach dem Tode des Präsidenten geht die höchste Gewalt auf sie über, und sie haben den Nachfolger zu ernennen. Bisher ist die Wahl jedesmal auf den Vorsteher der Apostel gefallen. Es bestehen 100 Versammlungen von Siebenzig, von denen je 7 Präsidenten sind, ferner ein Rath von 96 Aelteren. Alle diese sind Mitglieder des melchisedekischen Priesterthums, während die Bischöfe, Priester, Verwalter, Diaconen dem aaronitischen Priesterthum zugetheilt sind. Den Bischöfen untersteht die äußere Verwaltung; die Priester dürfen predigen und taufen, aber nicht die Hände auflegen; die Diaconen werden für äußere Dienste gebraucht. Als Missionare in fremden Ländern werden die Apostel und die Siebenzig bestimmt.

Diese Secte verbreitete sich in kurzer Zeit in erstaunlicher Weise. Im J. 1831 war sie fast nur auf die nächsten Angehörigen und Freunde des Stifters beschränkt; im J. 1853 zählte man schon über 300 000 Mormonen. Um die Familien Smith und Whitmer, den Grundstock der Secte, schaarten sich nach und nach viele Gläubige in der Gemeinde Manchester, nahe am See Ontario. Von hier aus wurden schon viele Apostel entsendet. Dann zogen sie infolge einer Vision des Propheten Smith nach Kirtland im Staate Ohio, suchten aber bald in dem weniger bewohnten Westen neue Colonien zu errichten. Gleich Josue sandte der Prophet Kundschafter in den Missouristaat, wo 1833 Neu-Sion entstand. Hier hatten sie noch größere Kämpfe als früher zu bestehen und wurden von ihren Nachbarn als Räuber betrachtet. Bereits 15 000 Mann stark zogen sie nach dem Staate Illinois, wo der Prophet 1840 sogar bedeutende Privilegien auf legislativem Wege erlangte. Die Mormonen zeigten sich hier lange als fleißige Arbeiter und erbauten die schön gelegene Stadt Nauvoo am Mississippi. Hier regierte J. Smith als König und Prophet, gab Gesetze, organisirte eine Miliz und erbaute einen prächtigen Tempel; ja er trat sogar mehrmals als Candidat für die Präsidentenwürde der Union auf. Bald gab es aber hier bedeutende Unruhen, namentlich wegen der die Polygamie verschleiernden Theorie von geistlichen Schwestern und Bräuten und wegen der durch die Mormonen verübten Gewaltthaten gegen die Nachbarn, besonders als die Anhänger Smiths die Druckerei eines ihnen feindlichen, von einem Dissidenten redigirten Journals zerstört hatten. Infolge dieser Unruhen wurde im J. 1844 der Prophet nebst seinem Bruder Hiram tumultuarisch durch die Volksjustiz ermordet. Nach dem Tode des Stifters drohten bedeutende Kämpfe in der Secte selbst auszubrechen. Brigham Young, Sidney-Rigdon und ein Bruder des Stifters waren Prätendenten um die Nachfolge; der Erstere trug den Sieg davon. Die Kämpfe mit der Nachbarschaft dauerten fort; 1846 ward Nauvoo zerstört. Die Verfolgung erhöhte aber nur den Fanatismus; viele Verbrecher fanden bei ihnen Asyl, und mehrere Häupter wurden ihrer Thaten wegen gerichtlich verfolgt. Während Viele nach Californien gingen, zog die Mehrzahl 1847 und 1848 nach der Wüste Utah am Westende Amerika's. Mit seltenem Geschicke wandelte Young die Einöde in ein irdisches Paradies um; herrliche Saatfelder, prächtige Obstgärten traten an Stelle der kahlen Flächen. Da immer neue Schaaren von Auswanderern dazu kamen, suchte Young für den neugegründeten Staat,

den er Deseret nannte, die gesetzliche Anerkennung von Seiten der Vereinigten Staaten zu erlangen. Damit sollte die Einmischung amerikanischer Beamten in die inneren Angelegenheiten beseitigt werden. Der Congreß in Washington verwarf aber die von Young eingereichte Staatsverfassung und verweigerte die Anerkennung eines eigenen Staates Deseret, erklärte vielmehr das ganze Gebiet unter dem Namen Utah zu einem Territorium der Vereinigten Staaten. Young wurde 1850 zum Gouverneur desselben bestellt; die Rechtspflege sollte von Beamten, welche der Congreß sandte, ausgeübt werden; zugleich kamen von Washington große Summen, um die Hauptstadt (Great Salt Lake City) mit öffentlichen Bauten und einer Bibliothek zu versehen und mit einer großen Mauer zu umgeben. Durch allerlei Intriguen gelang es Young, die Congreßbeamten aus dem Territorium zu vertreiben, den Angriff der Bundestruppen 1858 zurückzuweisen, eine allgemeine Amnestie zu erwirken und sich als Gouverneur zu behaupten. Frei von äußeren Einflüssen organisirte er den neuen Staat. Die Provinz wurde in Bezirke (stakes) und Abtheilungen (wards) getheilt; jeden Bezirk leitete ein Präsident mit zwei Räthen, jede Abtheilung ein Bischof mit zwei Assistenten. Diese Beamte waren willenlose Werkzeuge in der Hand des obersten Präsidenten, der eine Schreckensherrschaft durch seine Polizei, die Daniten oder Racheengel (Avenging Angels), ausübte und alle mißliebigen Personen aus dem Wege schaffte. Vielleicht war manches, was die „Heiden" über die Willkür Youngs und seine Gewaltthaten erzählten, übertrieben, ganz aus der Luft gegriffen war es nicht.

Von Utah aus machte die Secte in allen Ländern durch ihre feuereifrigen und energischen Missionare Propaganda, und die Hauptgemeinde am Salzsee richtete bereits encyklische Schreiben an die in der Diaspora befindlichen „Heiligen" der ganzen Welt. John Taylor sollte Frankreich und Italien evangelisiren, Lorenz Snow zeigte sich in Sardinien und in der Schweiz, Ernst Snow wirkte für Deutschland und Skandinavien, Franklin Richards zu Liverpool für England. Außerdem wurden Missionen auf den Sandwichinseln, in Chile, Malta, Gibraltar, Ostindien, China, Japan und Australien errichtet. Seine größten Triumphe feierte der Mormonismus in England, Südwales und auf den Sandwichinseln. Aus Dänemark wanderten Viele nach Amerika aus wegen der weit verbreiteten Meinung, nur auf dem heiligen Boden am Salzsee könne man selig werden; nicht gering anzuschlagen sind auch die Zugänge aus der Rheinpfalz und der Schweiz. Eine große Erschütterung für den Bestand des Mormonenreiches brachte die Eröffnung der Pacificbahn, welche das bisher von der Welt abgeschlossene Utah zugänglich machte und damit die erste Existenzbedingung abschnitt. Schon innerhalb der Secte hatte sich ein Streit wegen der Polygamie entsponnen; Manche erklärten sie als Ausfluß unreiner Motive oder der Schwäche vieler Proselyten, und der älteste Sohn des Stifters bildete eine Reorganized Church in Opposition gegen Young; Young selbst aber erklärte die Lehre von den „angesiegelten" Weibern als das große sociale Princip des Mormonenstaates. Jetzt aber erließ 1874 der Congreß ein Verbot der Vielweiberei und stellte auch Untersuchungen über verschiedene vorgekommene Mordthaten an. Der Mormonenbischof Lee verfiel 1877 wegen Anstiftung hierzu dem Galgen, und selbst Young wäre der gleichen Strafe verfallen, wenn ihn nicht sein plötzlicher Tod am 22. August 1877 der irdischen Gerechtigkeit entzogen hätte. Er hinterließ seinen 17 Weibern und 56 Kindern ein Vermögen von 2 000 000 Dollars. Ein Nachfolger wurde nicht gewählt, sondern die oberste Leitung dem Colleg der zwölf Apostel mit dem Senior John Taylor an der Spitze übertragen. Unter ihm wurde ein neues, die Vielweiberei verurtheilendes Gesetz der Vereinigten Staaten (Edmunds-Gesetz von 1882) erlassen. Da in demselben ein Unterschied gemacht war zwischen „Polygamie" und „Cohabitation", so hatten die Geschworenen aus der Reihe der Mormonen stets Gelegenheit, die wegen Polygamie Angeklagten freizusprechen, so daß zuletzt alle Mormonen vom Geschworenenamte ausgeschlossen werden mußten. Schließlich wurde 1885 den Mormonen die Alternative gestellt, entweder sich den Gesetzen zu fügen oder auszuwandern. Eine Versammlung der Mormonen zu Salt Lake City im Juli 1887 setzte nun eine neue Verfassung auf, in welcher die Polygamie unter Strafe verboten wurde. Der Congreß ging aber auf die Bitte, unter dieser Bedingung ihnen die Vorrechte eines Staates zu verleihen, nicht ein; auch eine Erklärung Woodruffs, des gegenwärtigen Mormonenpräsidenten, daß Polygamie bei ihnen nicht mehr erlaubt sei, befriedigte den Congreß nicht.

Die Zahl der Mormonen wird auf etwa 250000 berechnet; davon leben 110000 in Utah, 25000 in den Staaten Jowa und Illinois, in Großbritannien 3142, in New Zealand etwa 3000.

Außer den oben angeführten Werken sind zu verzeichnen: H. H. Bancroft, History of Utah, 1889, wo die einschlägige Literatur am vollständigsten gegeben ist; T. B. H. Stenhouse, The Rocky Mountain Saints, New York 1873 und London 1874; R. F. Burton, The City of the Saints, Philadelphia 1852 und London 1861; G. A. Smith, Rise, Progress and Travels of the Church of Jesus Christ Latter Day Saints, Lake City 1869. Die hauptsächlichsten Zeitungen und Zeitschriften der Secte sind: The Evening and Morning Star by W. W. Phelps, 1832—1833; Times and Seasons, Commerce 1839; Millenial Star, Manchester, Liverpool, seit 1840; Juvenile Instructor, Salt Lake City 1868; Deseret News; The Seer, ed. by Orson Pratt, Washington. [J. Card. Hergenröther.]

Mornay du Plessis, s. Du Plessis.

Morone, Giovanni, Cardinal, Sohn des mailändiſchen Kanzlers Girolamo Morone, geb. 25. Januar 1509 in Mailand, wurde 1529 im Alter von 20 Jahren auf den Biſchofsſtuhl von Modena erhoben, 1536 zum Nuntius bei König Ferdinand ernannt. Als ſolcher hatte er an den kirchlichen und politiſchen Verhandlungen in Deutſchland während der nächſten Jahre einen hervorragenden Antheil und erſcheint auf den Reichstagen von Hagenau 1540, Regensburg 1541, Speyer 1542. Seine Berichte aus dieſer Zeit veröffentlichte H. Lämmer in den Monumenta Vaticana, Friburgi Brisg. 1861. Im J. 1542 wurde er mit dem Purpur geſchmückt und nebſt den Cardinälen Paris und Pole zum Legaten für das Concil ernannt, das auf Allerheiligen 1542 in Trient zuſammentreten ſollte. Dieſe Miſſion veranlaßte ihn zu einem Aufenthalt von mehreren Monaten in dieſer Stadt, da das Concil wenigſtens formell bis zu ſeiner Suspenſion am 30. Juni 1543 beſtand, wenngleich es zu eigentlichen Verhandlungen nicht kam. Im J. 1544 erhielt er die Legation von Bologna. Als ihm das Amt nach einigen Jahren wieder abgenommen wurde, ernannte ihn Julius III. zum Mitglied der Commiſſion, welche über die Rückverlegung des Concils von Bologna nach Trient zu berathen hatte. Im J. 1555 erſcheint er auf dem Reichstag zu Augsburg. Der Tod des Papſtes Julius III. rief ihn frühzeitig von demſelben ab, und unter dem nächſten Pontificat trafen ihn ſchwere Leiden. Paul IV. (1555—1559), bei dem ſchon früher, da er noch Inquiſitor war, Klagen gegen Morones Rechtgläubigkeit erhoben worden waren, ließ ihn am 31. Mai 1557 als der Häreſie verdächtig in die Engelsburg einſperren und prozeſſiren. Die Anklage lautete hauptſächlich auf Abweichung von der Lehre des Trienter Concils über die Rechtfertigung, Verwerfung der Anrufung der Heiligen, ungebührliche Reden über die Verehrung der Reliquien und Leſen häretiſcher Bücher. Er wies die Beſchuldigungen zwar als grundlos zurück und betheuerte in allen Punkten ſeine Rechtgläubigkeit, blieb aber gleichwohl während dieſes Pontificates in Haft. Dagegen gab nach dem Tode Pauls IV. das Cardinalscollegium ihm ſofort ſeine Freiheit, der folgende Papſt Pius IV. auch ſeine Ehre wieder. Der Prozeß wurde 1560 revidirt, und das Urtheil lautete nunmehr: Die Gefangennehmung ſei ohne irgend ein rechtmäßiges Indicium erfolgt; der ganze Prozeß ſei nichtig und ungerecht geweſen; aus den Acten ergebe ſich nicht der geringſte Grund zu einem Verdachte gegen die Rechtgläubigkeit Morone's, vielmehr ſtelle ſich dieſe nicht bloß aus ſeiner Vertheidigung, ſondern auch aus allen ſeinen Reden und Handlungen und aus der beſtändigen Meinung aller Guten und Katholiſchen klar heraus; er werde demnach als unſchuldig freigeſprochen (vgl. Pallavicini, Istoria del Concilio di Trento XIV, 15, 2). Nach einigen Jahren wurde ihm wieder eine hervorragende Miſſion übertragen. Als die Cardinallegaten Gonzaga und Seripandi im März 1563 in Trient ſtarben, wurde er mit dem Cardinal Navagero beauftragt, in die entſtandene Lücke einzutreten. Er wurde näherhin zum Nachfolger Gonzaga's, des erſten Präſidenten, ernannt; demgemäß fiel ihm die bedeutſame Aufgabe zu, die Synode zum Abſchluß zu bringen, und dieſe erfüllte er mit Geſchick und Würde. Pius IV. ſpendete ihm dafür warmes Lob und ertheilte ihm den Auftrag, über die Beobachtung der Beſchlüſſe des Concils zu wachen. Seitdem war ſeine Thätigkeit auf Rom beſchränkt; nur zweimal wurde ihm noch eine auswärtige Miſſion übertragen. Im J. 1575 wurde er nach Genua geſchickt, um in den dort ausgebrochenen Wirren zu vermitteln, und als er von da im Frühjahr 1576 zurückkehrte, erhielt er ſofort die Weiſung, als päpſtlicher Legat zum Reichstag von Regensburg zu gehen. Er ſtarb am 1. December 1580 als Cardinalbiſchof von Oſtia. Die letztere Würde lag 10 Jahre in ſeinen Händen; zuvor hatte er der Reihe nach die übrigen Cardinalbisthümer innegehabt. Das Bisthum Modena beſaß er mit 14jähriger Unterbrechung (1550 bis 1564) bis 1571, und während dieſer Zeit hatte er auch von 1553—1560 das Bisthum Novara inne. Ausgezeichnet als Staatsmann wie als Kirchenfürſt, zählt er zu den tüchtigſten und edelſten Prälaten des 16. Jahrhunderts. Seinen religiöſen Eifer und zugleich ſein Intereſſe für Deutſchland, in dem er eine Reihe von Jahren zubrachte, bekundete er durch Betheiligung an der Gründung des Collegium Germanicum. (Vgl. C. Cantù, Il Cardinale Giov. Morone, in den Atti dell'Istituto Lombardo 1866; F. Sclopis, Le Cardinal Jean Morone, in den Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques. Compte-rendu XC, 29—48. 321—359; XCI, 49—82, Paris 1869/70; N. Bernabei, Vita del Cardinale Morone, Vescovo di Modena, e biografie dei Cardinali Modenesi, Modena 1885; W. Friedensburg in den Nuntiaturberichten aus Deutſchland, herausgegeben durch das Kgl. Preuß. hiſt. Inſtitut in Rom, 1. Abth., II. Bd.: Nuntiatur d. Morone, Gotha 1892.) [v. Funk.]

Mortuarium, ſ. Abgaben I, 79.

Morus (More), Thomas, der ſel., engliſcher Staatsmann, Martyrer, wurde um 1480 zu London geboren. Sein Vater, Ritter John More, Richter am königlichen Gerichtshofe (King's Bench), war als rechtſchaffener, heiterer und geiſtreicher Mann allgemein geſchätzt. Die Mutter hatte Thomas früh verloren. Der Vater ſorgte für eine körperlich ſtrenge, dabei religiöſe Erziehung und umfaſſende Ausbildung ſeines Sohnes, welcher die Früchte ſolcher Erziehung als Mann durch Verachtung aller Ueppigkeit und durch unerſchütterliche Hingabe an die katholiſche Kirche an den Tag legte. Nach Vollendung der erſten gelehrten Bildung erhielt der junge More durch die Bemühung ſeines Vaters Zutritt im Hauſe des berühmten Cardinals John Morton, Erzbiſchofs von Canterbury und Kanzlers Heinrichs VII. Das

Haus dieſes welterfahrenen Mannes, der Sammelplatz aller hochgebildeten Männer Englands, war für den empfänglichen More eine tüchtige Vorſchule für das praktiſche Leben. Der Erzbiſchof durchſchaute bald die Anlagen ſeines Schützlings, den er wegen ſeines gelehrigen, ſchnell faſſenden und muntern Geiſtes liebgewonnen, und prophezeite ſeinen Gäſten, der junge More werde einſt ein ſehr merkwürdiger Mann werden. Seine weitere Ausbildung erhielt More ſeit 1497 zu Oxford, wo er ſich ganz und gar den Studien hingab; indeß ward er von ſeinem Vater nur mit den allernothwendigſten Geldmitteln verſehen, wofür Thomas demſelben ſpäter ſehr dankbar war. Beſondere Luſt fand More an der Erlernung der griechiſchen Sprache; denn bereits war das Studium der Alten von Italien herüber auch in England bei Vielen in Aufnahme gekommen. More's Lehrer der Humaniora wurden zugleich ſeine Freunde; durch ſie machte er die Bekanntſchaft auswärtiger Humaniſten erſten Ranges, ſo die von Erasmus. Allein Theologie war und blieb ſtets ſeine höchſte Lebensaufgabe. In dieſer Richtung ſteigerte ſich neben ſeinen Kenntniſſen ſein ohnehin feiner Sinn für die religiöſe Wahrheit noch mehr; ſo bildete ſich in ihm jene unauslöſchbare Gemüths- und Willensrichtung, welche für ſein tragiſches Ende von entſcheidender Wichtigkeit ſein ſollte. Nachdem er Erasmus kennen gelernt, fand der witzige More auch Geſchmack an deſſen Art und Weiſe, die Gegner der neu erwachten Geiſtescultur, die Anhänger der alten Schule, mit Satire zu geißeln. Beide Männer traten bald zu inniger Freundſchaft und Hochachtung zuſammen. Erasmus lobte bei ſeinen zahlreichen Freunden More's ungemeine Gelehrſamkeit, und bald galt More als einer der Bahnbrecher für die ſchönen Wiſſenſchaften in England. More aber zeichnete ſich vor Erasmus durch kindliche Liebe zur Kirche und durch Charakterfeſtigkeit aus. Die Vorliebe zu den Alten, welche More durch eine lateiniſche Ueberſetzung mehrerer Geſpräche Lucians bekundet hatte, ſollte einigermaßen gedämpft werden durch einen ernſten Lebensſchritt, durch das Ergreifen des Rechtsfaches, welches nach des Vaters Wunſch More's Hauptfach werden und ihm ſein Lebensglück bringen ſollte. Ungern vertauſchte More die üppigen Auen des claſſiſchen Bodens mit den proſaiſchen Triften der engliſchen Jurisprudenz; doch er betrat ſie und leiſtete auch hier Ausgezeichnetes. Die Trockenheit und die Strapazen ſeiner juriſtiſchen Geſchäfte hielten ihn nicht ab, dem immer ſtärker werdenden Zuge zur chriſtlichen Frömmigkeit genugzuthun; im gewaltigſten Geſchäftsdrange fand er immer Zeit zum Gebete, und täglich wohnte er der heiligen Meſſe bei. Dabei war er ſtreng gegen den Körper, ſchlief auf dem Fußboden und trug ein Cilicium. Er ſtudirte fleißig die Kirchenväter und hielt mit großem Beifall unter dem Zudrange „der Blüte der engliſchen Jugend" Vorleſungen über des hl. Auguſtinus Werk De civitate Dei.

Bereits hatte More die Achtung des Volkes in dem Grade ſich erworben, daß er 1504 zum Mitgliede des Unterhauſes gewählt wurde. Als Heinrich VII. wegen Vermählung ſeiner Tochter Margaretha mit dem Könige von Schottland vom Parlament eine Auflage (Subſidie) von 40000 Pfund begehrte, war die Mehrzahl der Glieder des Unterhauſes gegen dieſe ſtarke königliche Forderung, aber Furcht hielt ſie vom Widerſprechen ab; da trat der junge Thomas More mit einer muthigen Rede auf und erwirkte die Verwerfung dieſer Auflage. Hierüber ward der König ſo zornig, daß er More's Vater unter einer Scheinbeſchuldigung in den Tower ſetzen ließ, weil er dem Sohne nichts anhaben konnte. Da indeß auch Thomas die nachwirkenden Folgen der königlichen Ungnade zu befürchten hatte, faßte er den Entſchluß, über See zu gehen, ſuchte jedoch zuvor noch nach einem Aſyl im Lande und fand ein ſolches in der Karthauſe zu London, wo er vier Jahre lang (1504—1508) nur den Wiſſenſchaften und der Andacht lebte. Hier lag er auch dem Studium der franzöſiſchen Sprache ob, welche ihm in der Folge bei ſeinen Geſandtſchaften wohl zu ſtatten kam. Durch das Studium der Chroniſten legte er hier den Grund zu ſeinen ſpäteren Geſchichtswerken. Auch die mathematiſchen Wiſſenſchaften ſuchte More wieder hervor; zur Erholung ſtrich er die Violine. In der klöſterlichen Abgeſchiedenheit kam ihm der Gedanke, ob nicht auch für ſein Seelenheil das Kloſterleben der ſicherſte Beruf ſei. Er befragte darüber ſeinen Beichtvater Colet, welcher vor den Unruhen der Stadt gleichfalls in ländliche Einſamkeit geflohen war. Allein von dem Kloſtergedanken ſcheint ihn die Erwägung der Beſchwerlichkeit des Prieſterberufs wieder abgebracht zu haben. More beſuchte die Univerſitäten Löwen und Paris, kehrte dann in ſein Vaterland zurück und trat in doppeltem Glanze wieder an die Oeffentlichkeit. Im 27. Lebensjahre erwählte er ſich eine Lebensgefährtin in der tugendhaften Tochter eines Edelmannes aus Eſſex, wandte ſich ſofort wieder der juriſtiſchen Laufbahn zu und verwaltete das Amt eines Anwalts mit Gewandtheit, Uneigennützigkeit und chriſtlicher Gewiſſenhaftigkeit. Sein Ruf als Advocat bahnte ihm ſehr bald den Weg zu dem einträglichen Amte eines Unterſheriffs der Stadt London, darauf zu dem eines Friedensrichters. Was More in ſeiner anſtrengenden Amtsthätigkeit friſch und geſtärkt erhielt und ſeinen Umgang außerordentlich angenehm machte, war ſeine unvergleichlich heitere Laune, ſeine natürliche Anlage zu anſtändigem Witze und ſein Geſchick, auch den traurigſten Dingen eine fröhliche Anſicht abzugewinnen, eine Gabe, welche das Glück ſeines Eheſtandes noch erhöhte. Dieſes letztere zerſtörte jedoch die kalte Hand des Todes; ſeine Gattin ſtarb und hinterließ ihm drei Töchter und einen Sohn. More verheiratete ſich nun mit der Wittwe Alice Middleton. Als Hausvater war More ein Muſter, ſuchte jedem ſeine Verrichtungen angenehm zu machen, ließ ſeine

Kinder in der Gottesfurcht erziehen und drang auf häusliche Andacht, welcher er selbst allezeit beiwohnte. Der Tisch ward durch das Vorlesen einiger Stellen der heiligen Schrift und durch Besprechen derselben geheiligt. Die Wissenschaften blieben auch in der Periode seiner höchsten Ehrenstellen seine Lieblingsneigung, ja sie wurden seine Erholung und ließen ihn beim Auslande als Englands „Zierde" erscheinen. Ein anziehendes Bild von More's Persönlichkeit und Charakter entwirft Erasmus in einem Schreiben an Ulrich von Hutten vom 23. Juli 1519 (Erasmi Opp. III, Lugduni Bat., 1, 472). More's Vorliebe zu geistreichen Scherzen beförderte in ihm die Lust zu Epigrammen, deren er schon als Jüngling eine Anzahl in lateinischer Sprache gefertigt hatte; eine Sammlung erschien 1518 bei Froben in Basel. Seine Liebe zur vaterländischen Geschichte veranlaßte ihn zu zwei Biographien über Eduard V. und Richard III., deren Regierungen zwei der schwierigsten Partien in der englischen Geschichte bilden. Der Ruf von More's ausgezeichneter Rechtskenntniß drang bis zum Hofe des jungen Königs Heinrich VIII. (s. d. Art.), welcher damals ein Mäcen der Gelehrten war, so daß er More gern in seiner Umgebung sah. Allein More, ein Freund der Musen, fühlte in sich gegen das Hofleben eine Abneigung. Doch vermochte Heinrich VIII. so viel über ihn, daß er 1515 im Interesse des englischen Handels eine Gesandtschaft in die Niederlande übernahm. Ein Jahresgehalt, welches der König ihm als Anerkennung der geleisteten Dienste angeboten, nahm More, um seine Freiheit in seiner bisherigen Stellung zu bewahren, nicht an.

More's literarischen Ruf hat am meisten sein Werk Utopia begründet, eine Frucht der Studien der Alten und ein Ergebniß seiner spärlich zugemessenen Mußezeit. Er schrieb dieses „Nirgendsheim" nach seiner Rückkehr von der flandrischen Gesandtschaft; die Arbeit diente ihm dazu, von seinen lästigen Geschäften als Richter auszuruhen, indem er sich in eine ganz neue Welt versetzte, von den Menschen, wie sie sind, absah und sich dieselben dachte, wie sie sein könnten. In der Utopia stellt er daher Institute auf, welche im Widerspruche mit denen seines Zeitalters stehen sollten; in einigen Punkten entfernt er sich von der christlichen Anschauung und zeigt sich erfüllt von mißverstandenen altclassischen Idealen. Dabei darf man aber nicht vergessen, daß er im heitern Scherze schrieb und nicht an die wirkliche Durchführung solcher Pläne dachte. Nur Wenige verstanden seine feine Satire auf so viel Verderbtes im Staate und in der Kirche. Das Werk bekundet uns More's Glauben an Wunder, sein Hochhalten ascetischer Uebungen, seine hohe Achtung vor den Priestern und den kirchlichen Gebräuchen, seine Ansichten über die Bestrafung der Religionsneuerer schon aus politischen Gründen, überhaupt Grundsätze, wie er sie nachmals im Reformationssturme als Vorkämpfer der katholischen Kirche nur noch schärfer betont hat. Nicht bloß More's Gelehrsamkeit, noch mehr seine Rechtlichkeit und Leutseligkeit machten ihn zum Liebling des Volkes in London, das selbst in aufgeregten Zeiten noch auf More's Stimme hörte.

Die von ihm meisterhaft geführte Sache eines angeblich wegen Zollvergehens den Strafgesetzen verfallenen päpstlichen Schiffes gab Anlaß zum Uebertritte More's aus seinem städtischen Amte in königliche Dienste; der König, davon unterrichtet, wollte nun seiner Talente nicht länger entbehren. More mußte nachgeben und wider Willen sich an den Hof Heinrichs begeben, — leider war es der tragische Gang zum baldigen Tode für die tugendhafteste Ueberzeugung. In einem Schreiben an den Bischof John Fisher von Rochester, der ihm Glück gewünscht, spricht More seinen Widerwillen gegen das Hofleben aus und beschreibt, wie ungeschickt er sich am Hofe benehme, gleichsam wie einer, der, des Reitens nicht gewohnt, schlecht im Sattel sitze, wie aber der König, dessen Tugend und Gelehrsamkeit er bewundern müsse, gegen Alle so herablassend und gütig sei, daß Jeder sich einbilde, Seine Majestät habe gerade ihn am liebsten; dabei, meint More, geschehe freilich den Hofleuten nicht anders wie den Londoner alten Weibern, welche, wenn sie vor dem bekannten Muttergottesbilde beim Tower recht brünstig gebetet hätten, meinen, die heilige Mutter Maria lächle gnädig auf jede eine herab. Die gute Meinung, welche More von Heinrich VIII. hatte, steht ganz im Einklang mit der, welche Heinrich beim Volke während seiner ersten Regierungsjahre genoß. Leider harmonirte mit den geistigen Fähigkeiten Heinrichs die sittliche Bildung seines Herzens nicht, das nur zu frühe vom Gifte der Schmeichelei angenagt wurde; diese erzeugte in ihm bald den Glauben an seine eigene Unfehlbarkeit nicht allein in der Wissenschaft, sondern auch in der Politik. Die Folge war eine chimärische Vorstellung von einer Alles ohne Ausnahme sich botmäßig machenden königlichen Macht. Die feurigen Begierden des jungen Monarchen ertrugen bald keine Schranken mehr und erschöpften in unausgesetzten Festlichkeiten den vom Vater überkommenen bedeutenden Staatsschatz. Dabei war Heinrich als Herrscher freilich noch sehr thätig und behielt die Bedürfnisse des Staates stets im Auge. Ein Hauptfehler des Königs jedoch war die Wollust. Diese war es, welche im Bunde mit seiner grenzenlosen Eitelkeit und mit einem überspannten Regentenstolze dem Reiche Verwirrung brachte. Sie machte ihn später bei seiner bekannten Ehescheidungsgeschichte zu einem verblendeten und grausamen Wütherich, empfindungslos gegen das gräßlichste Blutvergießen. Ziemlich lange vor dem Eintritte dieser Katastrophe erkannte More mit seinem Gefühl hinter den blendenden Eigenschaften des Königs die düsteren Schatten seines Herzens und Charakters und ließ sich von der anscheinenden Ruhe dieses still arbeitenden Vulkans nicht

täuschen. Gewiß lag in diesem unbehaglichen Vorgefühle eine der Hauptursachen seiner Abneigung gegen Hofämter. Gleichwohl mußte More oft in der unmittelbaren Nähe des Königs sein und blieb sein gewöhnlicher Reisebegleiter. Denn Sir Thomas besaß in einem hohen Grade die vom Könige geschätzte Gabe, aus dem Stegreif zu sprechen und die Reden Anderer schnell und gewandt zu beantworten. Als Hofredner erhielt er daher den Auftrag, fremde Monarchen, wie König Franz I. von Frankreich und Kaiser Karl V., in feierlicher Rede bei ihrer Ankunft zu begrüßen. Heinrich selbst liebte den Humor und den geistreichen Umgang mit Sir Thomas; er unterhielt sich mit demselben nicht nur über profane Wissenschaften, sondern auch über Theologie und politische Gegenstände. Abends mußte More die königliche Familie unterhalten; auch überraschte ihn der König öfter in seiner Wohnung. Aber trotz aller Vertraulichkeit des Königs konnte More doch niemals volles Vertrauen zu ihm fassen, weßhalb ihn auch die königliche Gnade nie stolz machte. Thomas äußerte sich einmal gegen seinen Schwiegersohn Roper, der ihn wegen der Huld des Königs pries, daß er (More) nicht Ursache habe, auf des Königs Gunst stolz zu sein; denn wenn sein Kopf dem Könige ein Schloß in Frankreich gewinnen könne, so würde er unfehlbar herunter müssen! Indeß stieg er von der Würde eines königlichen Rathes zu der eines Ritters, dann zu der eines Schatzmeisters, kurz darauf zu der eines Kanzlers des Herzogthums Lancaster empor. Bei dem eitlen, glanzliebenden Cardinalminister Wolsey, welcher auf More's Erhebung eifersüchtig hinsah, stand er jedoch nicht in besonderer Gunst. Sir Thomas war thätig bei der Abschließung eines Freundschaftsbündnisses zwischen Frankreich und England im J. 1525, ebenso bei dem Vertrage vom 30. April 1527; deßgleichen 1529 bei dem Abschlusse des Friedens von Cambray, welcher zwischen dem Könige von England und Kaiser Karl V. wieder Freundschaft und Frieden herstellte. More's Wirksamkeit bei diesem für das ganze Reich so erfreulichen Ereigniß hatte ihm seines Königs besonderes Lob und reichliche Anerkennung erworben.

Aeußerst erbauend war, ungeachtet der Zerstreuung, die das Leben eines Staatsmannes nothwendig mit sich führt, More's häusliches Leben. Jede Zeit, die er den Geschäften absparen konnte, verwendete er im Kreise der Seinigen, um Familie und Gesinde in religiösen Gesinnungen zu erhalten und in der christlichen Weisheit weiterzuführen. Während More selbst die innere Geistessammlung pflegte, vergaß er nicht, dabei auch der Wissenschaft zu leben. In seinem Landhause zu Chelsea hatte er eine besondere Kapelle, Bibliothek und Galerie. Daselbst brachte er womöglich jeden Freitag in Gebet und frommen Uebungen zu, um durch eine solche Sammlung mit neuem Eifer und Geistesschwunge an seine Geschäfte gehen zu können. Dem Priester am Altare zu dienen, hielt er auch nach Ersteigung der höchsten Ehrenstufen nicht für erniedrigend. Nicht minder groß war sein Wohlthätigkeitssinn. Sein Haus und Tisch standen allen Männern von Bildung bereit, doch bewirthete More nicht oft Vornehme; arme und kranke Familien suchte er sorgsam auf und spendete immer ein Ansehnliches. Sein gotterfülltes Herz hatte stets für sich und Andere einen Vorrath der köstlichsten Sprüche in Bereitschaft, um zu belehren, zu trösten und zu warnen. So führte er unter anderen den Spruch im Munde: „Viele erkaufen in diesem Leben die Hölle mit so großer Anstrengung, daß sie mit der Hälfte derselben den Himmel gewinnen könnten." Schon die Fülle inniger Herzensfrömmigkeit und lebendigen Glaubens, welche More's ganzes Wesen einnahm, läßt erwarten, daß er sich nach dem Ausbruche der sogen. Reformation des alten katholischen Glaubens mit Wärme, Aufopferung und der edelsten Uneigennützigkeit angenommen habe. Im Grunde war es ja nichts Anderes, was ihn auf das Blutgerüst gebracht hat, als seine felsenfeste Anhänglichkeit an den Glauben seiner Väter. Der kirchlichen Umwälzung Luthers merkte er die politische Wendung schon an, noch ehe der Bauernkrieg ausgebrochen war; aus dem unsinnigen Verwerfen der päpstlichen Auctorität, aus dem Einziehen der Kirchengüter, aus der Uebertragung der geistlichen Gewalt an die weltliche Macht prophezeite er die traurigsten, die bestehende Ordnung der Dinge in Deutschland umkehrenden Folgen; was Wunder, daß er die Religionsneuerer zugleich als Feinde der weltlichen Regierung betrachtet und als Empörer bestraft wissen wollte. Was übrigens More als Großkanzler gegen die Neuerer gethan, das geschah im Namen des Gesetzes und von Amts wegen. Daß ihm sein Einschreiten von den Anhängern des neuen Glaubens als Grausamkeit werde angerechnet werden, ließ sich zum Voraus erwarten. Gleichwohl ist nach dem Zeugnisse des Erasmus (Brief an Faber), so lange More Kanzler gewesen, allein um der neuen Grundsätze willen niemand mit dem Tode bestraft worden, während in Deutschland, Belgien und Frankreich zahlreiche Hinrichtungen stattfanden. Daß More in seinen polemischen Schriften als Vertheidiger der alten Kirche scharfe Ausdrücke wider die Gegner gebrauchte, war theils Nothwehr, theils Geschmack seines Zeitalters. Außer John Fisher (s. d. Art.) galt niemand, weder beim Volke noch bei der Geistlichkeit, als ein so gewandter Polemiker wie Sir Thomas. Als solcher bewährte er sich gegen Luther, dessen rücksichtslosen Angriffen auf König Heinrich er 1523 mit einer geharnischten Gegenschrift (als Gulielm. Rosseus) entgegentrat. Im J. 1529 setzte er der lutherischen Lehre sein „Gespräch über Bilder- und Reliquienverehrung, Anrufung der Heiligen ꝛc." entgegen.

Immer näher rückte nun das erschütternde Ereigniß für die Kirche in England, die Ehescheidungsgeschichte Heinrichs VIII. Seitdem Heinrich nach Wolsey's Sturz seinen More zum Kanzler

von England erhoben — es geschah am 25. October 1529 —, konnte dieser den Folgen der schlimmen Wendung, in welche die verbrecherische Leidenschaft zu Anna Boleyn seinen königlichen Herrn verstrickt hatte, auf keine Art mehr sich entziehen. Da Heinrich die päpstliche Scheidung von seiner rechtmäßigen Gemahlin Katharina trotz aller Ränke nicht erhalten konnte, so griff er zum letzten Mittel, zur Lossagung von Rom; jeder Unterthan mußte unter Gefahr für seinen Kopf betheuern, daß der König von England auch der Inhaber aller geistlichen Gewalt, daß er das Oberhaupt der englischen Kirche sei; die Weigerung des Suprematseides ward als Hochverrath behandelt. More suchte zuerst jeder Theilnahme an dieser gefährlichen Frage fern zu bleiben; einer Erklärung, welche einmal der König auf seine, die Nichtigkeit der bisherigen Ehe angeblich erweisende Abhandlung von More verlangte, wich dieser durch den Vorwand allzu geringer theologischer Kenntnisse aus. Rom suchte die Sache in die Länge zu ziehen, in der Hoffnung, Heinrich am Ende doch von dieser seiner „großen Angelegenheit" abbringen zu können; jedoch vergebens. Wiederholt wandte sich Heinrich mit Anfragen an More. Nach längerem Zaudern verwies dieser den König auf die verneinenden Aussprüche der Kirchenväter, der bewährtesten Ausleger der betreffenden Schriftstellen. So wenig ungnädig Heinrich wegen der erhaltenen Antwort zu sein schien, so wurde doch More stets besorgter für die Sache des katholischen Glaubens in England; denn er kannte die Leidenschaft, aber auch die furchtbare Energie des Königs. Abermals versuchte es dieser, die Stimme eines Mannes wie Sir Thomas, der auch im Auslande allgemein geachtet war, für sich zu gewinnen. Allein die zutraulichste Herablassung, womit Heinrich seinen Kanzler zu fesseln suchte, das schmeichelhafteste Lob, welches Heinrich den diplomatischen Leistungen des von Cambray zurückgekehrten More spendete, konnte diesen nicht umstimmen. Offenbar hatte Heinrich auch die Uebertragung des Großkanzleramtes als eine Lockspeise für More betrachtet. More traute seiner eigenen Einsicht nicht; er hielt Conferenzen mit Doctoren der Theologie und des canonischen Rechts, allein durch diese fühlte er sich nur noch mehr in seiner Ueberzeugung bestärkt; er erklärte nun dem Könige kniefällig, daß seinem Herzen nichts so schwer falle als der Gedanke, er sei nicht im Stande, in dieser Angelegenheit mit unverletztem Gewissen einen Ausweg zu finden, wodurch er etwas zur Zufriedenheit Seiner Majestät beitragen könne. Der König antwortete auch dießmal scheinbar gnädig mit dem Zusatze, daß er More's Gewissen nicht mehr beunruhigen wolle; er hielt aber hierin schlecht Wort. Thomas Cromwell war es, der durch Hinweisung auf das Beispiel der deutschen Fürsten Heinrichs letzte Bedenken beschwichtigte und dessen Abfall von Rom vollendete. Die Vermählung mit Anna erfolgte im Januar 1533; die Forderung des Suprematseides tilgte vollends die päpstliche Auctorität in England.

Das Verbleiben im Kanzleramte mußte More in schroffen Widerspruch mit seiner religiösen Ueberzeugung bringen; bald war sein Entschluß reif, diese jetzt für sein Seelenheil gefährliche Würde niederzulegen, obwohl auch dieser Schritt seine bedeutenden Schwierigkeiten hatte. Am 16. Mai 1532 legte Sir Thomas das große Siegel in die Hände seines Königs. Heinrich sah More's Rücktritt als eine Art von Mißbilligung der Schritte des Hofes an. Um dem üblen Eindrucke, welchen More's Vorgehen beim In- und Auslande machen konnte, wirksam zu begegnen, sollte dieser Schritt als Vermessenheit erklärt und exemplarisch bestraft werden. Während Heinrich mit diesem Gedanken sich trug, verfehlte er in kluger Verstellung nicht, den aus seinen Diensten geschiedenen Thomas mit den höchsten Lobsprüchen zu überhäufen, und hielt aus Scheu vor der öffentlichen Meinung zuerst noch mit Gewaltmaßregeln gegen den im Familienkreise ruhig dahinlebenden More zurück. Indeß tilgte die stets wachsende Leidenschaft mehr und mehr das Gefühl der Menschlichkeit in ihm und machte ihn zum bluttriefenden Tyrannen. Alle, die seinem Willen sich nicht blindlings fügten, sollten zermalmt werden: das hieß Heinrich zeitgemäße Strenge gegen Widerspänstige. Noch einmal versuchte der Despot den Weg der Güte an More, dann aber folgten Einschüchterungen und Drohungen bis hinan zu den Schrecken des Todes, dem Heinrich bereits blutige Opfer hatte bringen lassen. Daß More von nun an über die Angelegenheit des Königs unbedingtes Stillschweigen beobachtete und kein Wort mehr über die Unauflösbarkeit der ersten Ehe fallen ließ, half nichts; es genügte, daß er sich früher gegen Heinrichs Wünsche ausgesprochen hatte. More ahnte den über sein Haupt herannahenden Sturm und traf seine Vorkehrungen, um als Christ den schweren Kampf bestehen zu können. In den Uebungen der Andacht suchte er Trost und Stärke zum Ausharren; er suchte auch seine Familie auf das Bevorstehende vorzubereiten und sprach jetzt öfter als sonst von den Freuden des Himmels und den Qualen der Hölle u. s. w. Inzwischen sann der Haß Anna's gegen More, der zu einer Billigung ihrer Ehe nicht zu bringen war, auf Mittel zu seinem Verderben. Zuerst griff man zu einer sich selbst widerlegenden Anklage gegen ihn, zur Anklage wegen Bestechung. Einen andern Vorwand zur Beschuldigung bot eine schwärmerische Visionärin, die sogen. heilige Maid von Kent (s. d. Art. Barton); diese hatte dem Könige im Falle der Scheidung den nahen Tod prophezeit. Heinrich ließ sie verurtheilen und selbst die von ihr Getäuschten und die Verbreiter ihrer Offenbarungen hinrichten. Diejenigen, welche um ihre dem Könige nachtheilige Prophezeiung gewußt und sie nicht angezeigt, wurden der Verhehlung des Verraths angeklagt. Unter diesen war Thomas More, während doch sein Briefwechsel mit dieser Nonne ganz unschuldiger Natur war, indem er dieselbe vor allen Aeußerungen in politischen Dingen

gewarnt. Das ganze Verfahren gegen More war nichts als ein schlecht verdeckter Vorwand und zugleich ein letzter Versuch des Königs, ihm die Billigung der Scheidung abzudrängen. Der neue Lordkanzler und Cromwell mußten More mit Drohungen bestürmen, welche aber dieser als Schreckbilder für Kinder erklärte. Als More erfuhr, daß er aus der Anklageacte gestrichen sei, sagte er zu seiner ihm dieß meldenden Tochter: „Bei meiner Treu, Gretchen, aufgeschoben ist nicht aufgehoben." Heinrich ließ durch das Parlament, das er bereits zu einem Haufen verworfener Sklaven herabgewürdigt, die Rechtmäßigkeit der Ehe mit Anna und der von ihr zu hoffenden Kinder aussprechen und zu diesem Ende 1534 die Successionsacte abfassen, welche unter Strafe des Hochverraths von sämmtlichen Unterthanen des Reichs beschworen werden sollte. Die ganze Geistlichkeit Londons — von den Laien aber niemand als More — erhielt den Befehl, die Successionsacte zu beschwören. Vor dem Gange zu den Commissarien zu Lambeth beichtete More, hörte die heilige Messe und empfing die heilige Communion, wie er es vor jedem wichtigen Geschäfte zu thun pflegte, und verließ dann in sich gekehrt — im Vorgefühl seines nahenden Schicksals — sein Chelsea, das er nie wieder sehen sollte. More glaubte seinem Gewissen zuwider zu handeln, wenn er die ganze Acte beschwöre, indem er dadurch die Nullität von Heinrichs erster Ehe beschwöre. Cromwell befahl aber im Sinne seines Herrn unbedingte Unterwerfung und unbedingten Eid. Die Eidesverweigerung ward als Begünstigung des Hochverrathes angesehen und mit ewigem Kerker bestraft; Sir Thomas wurde in den Tower gebracht, er, der treueste Unterthan eines Königs, welcher sich über More einst mit Stolz geäußert hatte, kein Fürst könne sich eines solchen Unterthanen rühmen.

Das Gefängniß fand an More einen wahrhaft christlichen Dulder; seine Beschäftigung war Gebet, Lesen und das Verfassen mehrerer Schriften, darunter des kleinen Tractates Quod mors pro fide non sit fugienda (s. Opera, Francofurti ad M. 1689, 180). Seine Erklärung der Leidensgeschichte unseres Heilandes, geschrieben im Tower 1535, konnte er nur bis zur Stelle führen: „Und sie legten Hand an Jesum." Noch im Kerker sollte More für die Angelegenheit des Königs gewonnen werden; dazu benutzte man seine Tochter Margaretha, des Vaters Liebling. Man gestattete ihr den Zutritt in den Kerker ihres Vaters, weil man hoffte, sie werde ihn zur Unterwürfigkeit bewegen. Sie bestürmte allerdings auf's Dringlichste das Vaterherz; allein More war nicht zu vermögen, daß er etwas wider sein Gewissen thue, und äußerte sich einmal, mit Freuden sehe er dem Todesurtheile entgegen, das er sich selbst gefällt habe, seitdem er den Kerker betreten. Als ihn auch seine Frau zum Nachgeben zu bereden bemüht war und ihm Vorwürfe darüber machte, wie er über eine Sache, zu welcher alle Bischöfe und die gelehrtesten Leute des Reichs ihre Zustimmung gegeben, sein ganzes Lebensglück verscherzen könne, so fragte sie More: „Wie lange glaubst du wohl, daß ich noch leben werde?" „Wenigstens noch einige zwanzig Jahre," erwiederte sie. „Wahrhaftig!" versetzte er, „hättest du einige tausend Jahre gesagt, so wäre das noch etwas gewesen; und doch muß derjenige ein schlechter Kaufmann genannt werden, der Gefahr läuft, wegen tausend Jahren die ganze Ewigkeit zu verlieren." Ueber ein Jahr saß More im Kerker, als der König eine Commission mit Cromwell an der Spitze zu ihm entsandte, um seine Meinung über des Königs kirchlichen Supremat, welchen Heinrich im Parlament 1534 zum Gesetz hatte erheben lassen, zu hören. Aber More lehnte das Zumuthen ab und bemerkte, er werde sich weder in weltliche noch in geistliche Dinge mehr mischen. Heinrich, dessen Supremat besonders von Mönchen, zumal von mehreren Karthäuserprioren, Widerspruch erfuhr, ließ drei Prioren dieses Ordens hinrichten und die Einrichtung treffen, daß More dieselben von seinem Fenster aus zur Hinrichtung führen sehen konnte. Allein das Mittel half nichts; hatte ja zuvor schon More erklärt, daß sein armer Leib zu des Königs Befehl stehe. Am 3. Juni 1535 verfügte sich zu More in's Gefängniß abermals eine Commission, zu der auch der Erzbischof von Canterbury, Thomas Cranmer, und der unvermeidliche Thomas Cromwell (s. d. Artt.) gehörten, mit dem Befehle des Königs, daß More in Betreff des Supremats eine bestimmte Antwort zu geben habe; entweder müsse er Heinrich VIII. als rechtmäßiges Haupt der englischen Kirche anerkennen, oder seine Bosheit gegen seinen Oberherrn eingestehen. More bedauerte, in der Sache keine andere Antwort geben zu können als die bereits gegebene, und betheuerte auf's Neue seine Liebe und Ehrfurcht gegen den König. Nun ward More auf's Engste verwahrt, und es wurden ihm die Bücher und Schreibmaterialien genommen, weßhalb er sich genöthigt sah, fortan die Briefe an die Seinigen mit Kohle auf zusammengelesene Papierstückchen zu schreiben. Man beschuldigte ihn fälschlich der Aeußerung, das Parlament könne den König nicht zum Oberhaupte machen; darauf machte man ihm den Prozeß wegen Hochverrath. Durch die volkreichsten Straßen der Stadt ward More am 1. Juli 1535 vor die Schranken desselben Gerichts gebracht, bei welchem er einst den Vorsitz geführt hatte. Die Anklage legte ihm zur Last, den Supremat des Königs verworfen zu haben, wie aus seinem Gespräche mit Richard Rich hervorgehe. Mit großer Fassung vertheidigte sich More Punkt für Punkt, insbesondere gegen die Anklage, als habe er in Briefen an den Bischof Fisher diesen zur Uebertretung des fraglichen Statuts ermuntert, und stellte das Unwahre der Aussage des Richard Rich gegen ihn an's Licht; dessenungeachtet kehrten die Geschworenen schon nach einer Viertelstunde zurück und sprachen ihn „schuldig", obwohl diese kurze Zeit nicht hingereicht hatte, die Anklage nur

zu lesen. Man kündigte dem verurtheilten More an, der König habe die Gnade gehabt, die furchtbare Strafe des Viertheilens, wozu er verdammt war, dahin abzuändern, daß er nur enthauptet werde; da sprach er: „Gott behüte einen jeden meiner Freunde vor einer solchen Gnade!“ Als er aus der Gerichtshalle trat, warf sich ihm sein Sohn John zu Füßen und bat um den väterlichen Segen. Beim Towerquai erwartete ihn seine Lieblingstochter Margaretha, drängte sich eilig durch die Menge und die bewaffneten Truppen und umarmte und küßte ihren Vater unter einem Strome von Thränen. An Margaretha schrieb er am vierten Tage nach seiner Verurtheilung seinen letzten Brief mit Kohle; darin dankt er seiner lieben Tochter für ihre große Pietät, trifft mehrere Bestimmungen, ertheilt allen seinen Angehörigen den Segen und schreibt unter Anderem: „Lebe wohl, mein theures Kind, und bete für mich, wie ich es für dich thue, sowie für alle Freunde, auf daß wir einander fröhlich im Himmel wiedersehen.“ Die wenige noch übrige Zeit seines Erdenlebens verwandte More für eine würdige Vorbereitung auf das andere, bessere Leben. Als sein Freund Thomas Pope am 6. Juli 1535 ihm den Befehl des Königs überbrachte, daß er noch an diesem Tage hingerichtet werden solle, dankte er ihm herzlich für diese ihm angenehme Nachricht, war sehr froh, von ihm zu hören, daß seine Frau und Kinder seinem Begräbnisse beiwohnen dürften, und tröstete diesen seinen Freund, als er unter heftigen Thränen von ihm Abschied nahm. Gottergeben und gefaßt ging er den letzten Gang, band sich selbst das Tuch um die Augen, und nachdem er den Psalm Miserere gebetet, legte er das Haupt auf den Block. Ein Streich des Mordbeils vereinigte More mit seinem Schöpfer. Der Erde hinterließ er das Beispiel heldenmüthiger Tugend und der Martyrerstandhaftigkeit, und den Beweis, wie der katholische Glaube nicht bloß das Leben heilig und heiter macht, sondern auch dem Tode seine Schrecken nimmt. Papst Leo XIII. versetzte ihn zugleich mit John Fisher und anderen Opfern aus der Zeit Heinrichs VIII. und Elisabeths durch Decret vom 29. December 1886 (Acta S. Sedis XIX, Romae 1886, 347 sq.) als Martyrer in das Verzeichniß der Seligen. (Vgl. G. Th. Rudhart, Thomas Morus. Aus den Quellen bearbeitet, Nürnberg 1829, 2. Aufl., Augsb. 1852; R. Baumstark, Thomas Morus, Freiburg 1879; E. L. Th. Henke, Das häusl. Leben des Th. Morus, in Sybels Hist. Ztschr. XXI, 1869, 55 ff.) [Düx.]

Mosaisches Gesetz, s. Gesetz V, 544.

Mosander, Jacob, Karthäuser in Köln, wurde um 1520 in Flandern geboren und wirkte geraume Zeit als Pfarrer und Landdechant. Von tiefer Frömmigkeit beseelt, trat er mit seinem Freunde, dem Pfarrer und Dechanten Johann Reckschenkel, zu Köln in den Karthäuserorden und legte dort gleichzeitig mit demselben am 23. November 1570 Profeß ab. Während Reckschenkel am 18. Januar 1580 zum Prior der Kölner Karthause erwählt wurde, erhielt Mosander im J. 1584 von seinen Oberen den Auftrag, in die Ordensprovinz Mähren überzutreten, um die Karthause Josaphatsthal bei Olmütz zu leiten. Hier starb er am 24. April 1589. Als Schriftsteller hat er sich dadurch einen Namen erworben, daß er die zweite Auflage der Heiligenacten von Surius, die durch den Tod des letztern (gest. 1578) unterbrochen worden, vollendete und, mit vielen neuen Heiligenleben vermehrt, in den Jahren 1575—1581 zu Köln bei Gerwin Calenius herausgab. Von den 7 Foliobänden dieser Ausgabe besorgte Surius die zwei ersten, Mosander die fünf letzten; der siebente enthält die Nachträge Mosanders. Auch veranstaltete derselbe im J. 1580 zu Köln eine neue Ausgabe des Martyrologium Adonis, welche die erste, von Lipomani besorgte, an Correctheit bei weitem übertrifft. (Vgl. Annales Carthusiae Colon., Ms.; Hartzheim, Bibl. Col., Colon. 1747, 151; Petreji Bibl. Carthus., Colon. 1609, 156.) [Keffel.]

Moschus, Johannes, Mönch und ascetischer Schriftsteller um die Wende des 6. Jahrhunderts, trat nach einer Mittheilung bei Photius (Bibl. cod. 199, Migne, PP. gr. CIII, 668) zuerst in das Theodosiuskloster zu Jerusalem, verweilte dann bei den Mönchen der Jordansau sowie in der neuen Laura des hl. Sabas und begab sich später auf Reisen nach Syrien, Aegypten und Italien. Nicht lange vor seinem Lebensende, welches nach der herkömmlichen Annahme 619 oder 620 zu Rom eintrat, verfaßte er einen umfangreichen Bericht über hervorragende Tugendbeispiele und Wunderthaten zeitgenössischer Asceten, theils aus persönlicher Erfahrung, theils aus anderen, mündlichen und schriftlichen Quellen schöpfend. Er widmete das Werk seinem Schüler und Reisebegleiter Sophronius und betitelte dasselbe „Wiese“ (λειμών, pratum spirituale), „weil es“, wie die Handschriften hinzufügen und das Widmungsschreiben selbst weiter ausführt, „eine blumenreiche Beschreibung des himmlischen Rosengartens bietet“. Das Ganze ist eine Nachahmung der von Palladius (s. d. Art.) zusammengestellten Denkwürdigkeiten der Asceten (Historia Lausiaca) und will, wie diese, das Lob des Mönchthums verkünden. In den Klöstern des Mittelalters und auch noch der neuern Zeit erfreute die Schrift sich einer großen Beliebtheit. Der Text erfuhr, wie es bei vielgebrauchten Erbauungsbüchern häufig der Fall ist, im Laufe der Zeit mannigfache Aenderungen, Kürzungen und Erweiterungen; laut Photius umfaßten einige der damaligen Handschriften 304, andere 342 Abschnitte oder Erzählungen; die Druckausgaben zählen 219 Kapitel. Eine lateinische Uebersetzung von Ambrosius Camaldulensis (s. d. Art.) ward 1558 zu Venedig veröffentlicht und oft nachgedruckt, auch bei Migne, PP. lat. LXXIV, 121—240. Der griechische Text ward 1624 von Fronton du Duc (Fronto Ducaeus) herausgegeben und 1681 von J. B. Cotelier ergänzt und berichtigt, abgedruckt bei Migne, PP. gr. LXXXVII, pars 3, col. 2851

ad 3112. H. Gelzer (Hiſt. Ztſchr. LXI [N. F. XXV], 1889, 3 ff.) hat darauf hingewieſen, daß Moſchus und Sophronius gemeinſam ein Leben des Patriarchen Johannes des Almoſengebers von Alexandrien (ſ. d. Art.) ſchrieben, mit welchem die beiden Freunde längere Zeit hindurch in vertrautem Umgange ſtanden, und daß ein Bruchſtück dieſer Biographie in den erſten Kapiteln der Vita S. Joannis Eleemosynarii vorliegt, welche unter dem Namen Simeons des Metaphraſten geht (Migne, PP. gr. CXIV, 895—966.) [Bardenhewer.]

Moſes (משה, LXX Μωυσῆς, Vulg. Moyses), der Heerführer Israels und Geſetzgeber der altteſtamentlichen Theokratie. Seine Eltern waren Amram und Jochabed, beide aus dem Stamme Levi, und er wurde in Aegypten geboren, während der königliche Befehl in Kraft war, daß jeder neugeborene Knabe der Hebräer im Nil ertränkt werden ſolle. Der Pharao, welcher dieſen Befehl gegeben, war Ramſes II. aus der 18. Dynaſtie (Brugſch, Steininſchr. u. Bibelwort, 2. Aufl., Berlin 1891, 140). Die Mutter wußte jedoch ihr Kind drei Monate lang zu verbergen, und als ihr dieß nicht mehr länger möglich war, machte ſie ein Käſtchen von Rohr, beſtrich es mit Asphalt und Pech, legte das Kind hinein und ſetzte dann das Käſtchen in das Schilf am Ufer des Nil. Bald darauf kam die Tochter des Pharao, deren Name nach ägyptiſchen Quellen als „Merri“ beſtimmt worden iſt (Brugſch a. a. O. 220), an die Stelle, ſah das Käſtchen und ließ es herausholen und öffnen; als ſie merkte, daß das Kind ein dem Tode beſtimmter hebräiſcher Knabe ſei, beſchloß ſie, es zu retten, und gab ihm auf das Anerbieten ſeiner in der Nähe gebliebenen Schweſter ſeine eigene Mutter zur Säugamme. Nachdem der Knabe groß geworden war, brachte ihn ſeine Mutter wieder zur Tochter des Pharao, „und er ward ihr Sohn, und ſie nannte ſeinen Namen Moſes und ſprach: denn aus dem Waſſer habe ich ihn gezogen“ (Ex. 2, 10). Nach dieſer Stelle hat man von jeher den Namen für einen ägyptiſchen gehalten und aus dem Aegyptiſchen zu deuten verſucht. Schon Joſephus ſchreibt (Archaeol. 2, 9, 6): Κἀπ' αὐτῶν τὴν ἐπίκλησιν ταύτην τῶν συμβεβηκότων ἔθετο εἰς τὸν ποταμὸν ἐμπεσόντι· τὸ γὰρ ὕδωρ μῶυ Αἰγύπτιοι καλοῦσιν, ἐσῆς δὲ τοὺς σωθέντας. Aehnlich erklärt auch Clemens von Alexandrien (Strom. 1, 23), und in der Neuzeit wird der Name mit der zweiten Hälfte der Namen Amoſis und Thutmoſis zuſammengeſtellt, welche offenbar „Sohn“ bedeutet (Brugſch a. a. O. 219). Allein der Name iſt nach der Ex. 2, 10 gegebenen Erklärung ein hebräiſcher (משה — משיתהו) und heißt „der Herausgezogene“, kann aber nach eigenthümlicher Fügung auch „der Herausziehende, Rettende“ heißen. Die Königstochter gab, weil ſie den Knaben als hebräiſches Kind erkannt hatte (Ex. 2, 6), ihm auch einen hebräiſchen Namen; die Kenntniß beider Sprachen in Geſſen wird ja durch die Geſpräche Ex. 2, 6—9 vorausgeſetzt. Als Adoptivſohn der Tochter des Pharao wurde Moſes natürlich am ägyptiſchen Hofe erzogen und, wie es in der Apoſtelgeſchichte (7, 22) ausdrücklich heißt, in aller Weisheit der Aegyptier unterrichtet. Man darf ſich unter dieſer Weisheit keine grob heidniſchen Anſchauungen vorſtellen. Als höchſtes Ziel der ägyptiſchen Weisheitslehren iſt die Wahrheit inſchriftlich bezeugt, und Moſes gewann bei ſeinen Lehrern die große Kenntniß natürlicher Wahrheiten, welche er ſpäter an den Tag gelegt hat, während die geläuterten Gottesbegriffe und die ernſte Frömmigkeit der ägyptiſchen Prieſter ihn in dem ererbten Glauben und der Verehrung des wahren Gottes beſtärkten (Brugſch a. a. O. 222). Mehr ſagt die Schrift nicht über Moſes' Jugendgeſchichte, und anderweitige Angaben ſind nicht zuverläſſig, wie wenn z. B. Philo (Vita Mosis) und Clemens Alex. (l. c.) die Wiſſenſchaften aufzählen, in denen er theils von Aegyptiern, theils von Griechen unterrichtet worden ſei, oder wenn Joſephus berichtet, er ſei ſchon als Kind und Knabe durch außerordentliche Schönheit ausgezeichnet geweſen; die ägyptiſche Königstochter, die ihn adoptirt, habe ihn von ihrem Vater zum Thronfolger beſtimmen laſſen wollen; ein Prieſter habe vorhergeſagt, daß er großes Unheil über Aegypten bringen werde, und habe ihn tödten wollen, ſei aber daran gehindert worden (Antt. 2, 9, 5—7); als Jüngling habe er ſich durch Tapferkeit hervorgethan und namentlich einen großen Sieg über die Aethiopier erkämpft, ſei bis nach Meroe vorgedrungen und habe Tharbis, die äthiopiſche Königstochter, die ihm die Thore von Meroe geöffnet, geheiratet (ibid. c. 10). Es iſt auf Derartiges wohl um ſo weniger Gewicht zu legen, weil Joſephus mitunter ſogar mit den pentateuchiſchen Berichten in Widerſpruch kommt, wie wenn er Moſes aus Aegypten fliehen läßt, weil ihm der König aus Neid wegen des erwähnten Feldzuges nach dem Leben getrachtet und er von dieſer Nachſtellung noch zeitig genug Kenntniß erhalten habe (Antt. 2, 11, 1). Dieſe Flucht wurde nach dem bibliſchen Bericht, der erſt hier wieder eintritt, veranlaßt durch die Ermordung eines Aegyptiers, welcher einen Hebräer mißhandelt hatte, und durch die nachher verſuchte gütige Beilegung eines Streites zwiſchen zwei Hebräern (Ex. 2, 11—15). Bei letzterer Gelegenheit zeigte ſich, daß der Mord bekannt war, und Moſes mußte durch die Flucht ſein Leben retten. Er war damals bereits 40 Jahre alt (Apg. 7, 23). Nun begab er ſich nach der ſinaitiſchen Halbinſel, ſtieß dort auf einen madianitiſchen Stamm und geſellte ſich zu deſſen Scheikh, der Jethro (יִתְרוֹ, LXX Ἰοθόρ, Vulg. Jethro), auch Jether (יֶתֶר, Ex. 4, 18) und Chobab (חֹבָב, Num. 10, 29) hieß. Dieſer war ein madianitiſcher Prieſter und reicher Heerdenbeſitzer und ward Moſes auch ſpäterhin noch durch guten Rath nützlich. Moſes ſorgte für deſſen Heerden und erhielt deſſen Tochter Sephora zur Frau. Die vielerlei Angaben der Rabbinen und der Mohammedaner, z. B. daß Jethro einer der Räthe Pharao's ge-

weſen, aber von ihm vertrieben worden ſei, daß Moſes von ihm ſeinen Wunderſtab erhalten habe, daß er ein Prophet geweſen und die Sendung gehabt habe, die Madianiter vom Götzendienſt zur Verehrung des wahren Gottes zu bekehren ꝛc., können hier als fabelhaft übergangen werden (Calmet, Dictionarium S. Scripturae, Aug. Vindel. 1738, I, 592, s. v. Jethro). Nach einem langen Aufenthalte bei Jethro, während deſſen in Aegypten ein anderer König auf den Thron gekommen war (Ex. 2, 23), erging an Moſes am Berge Horeb, wo er die Schafe hütete, durch den Engel des Herrn aus einem brennenden Dornbuſche die Aufforderung, ſeine hart bedrängten Volksgenoſſen in Aegypten aus ihrer Knechtſchaft zu befreien (Ex. 3, 1—17). Seine Weigerung, dem ſchweren Rufe zu folgen, wurde nicht angenommen, ſondern es ward ihm ein außerordentlicher göttlicher Beiſtand zugeſichert und die Macht, Wunder zu wirken, verliehen (Ex. 4, 2—9); als er ſich dann mit ſeiner ſchweren Zunge entſchuldigte, ward ihm ſein Bruder Aaron als Wortführer an die Seite gegeben und die Zuſicherung des göttlichen Beiſtands erneuert (Ex. 4, 15—17). Da zog Moſes, nachdem er ſich gegen 40 Jahre in Madian aufgehalten, bereits 80 Jahre alt (Ex. 7, 7), nach Aegypten zurück, und ſein Bruder Aaron, drei Jahre älter als er (ebd.), ging ihm auf göttliches Geheiß entgegen, traf ihn am Berge Gottes und begleitete ihn, nachdem er von ſeiner höhern Sendung Kenntniß erhalten, nach Aegypten zurück. Hier wandte Moſes ſich zuerſt an die Aelteſten ſeines Volkes, und als dieſe an die Wahrheit ſeiner göttlichen Sendung glaubten, an Pharao ſelbſt (Ex. 4, 29 bis 5, 4). Der erſte Befreiungsverſuch hatte aber nur eine noch weit härtere Bedrückung der Hebräer von Seiten des ägyptiſchen Königs und ſeiner Beamten zur Folge, und als Moſes deßhalb Vorwürfe von jenen erhielt und ſie ihn als die Urſache ihrer ſchwereren Leiden bezeichneten, verlor er wiederum den Muth, wurde aber durch neue göttliche Eröffnungen und Zuſicherungen auch wieder auf's Neue geſtärkt und ermuthigt (Ex. 5, 6 bis 6, 13).

Jetzt nahm das Werk der Befreiung Israels einen entſchiedenen und raſchen Gang. Durch eine Reihe von Wundern, die zugleich (mit Ausnahme des erſten) ſchwere Landplagen für Aegypten wurden, und von denen, wie wiederholt bemerkt wird, das Land Geſſen mit den Israeliten verſchont blieb, wurde Pharao endlich genöthigt, die Hebräer zu entlaſſen. Bei den erſten Wundern zwar blieb er verſtockt, weil ſeine Zeichendeuter und Zauberer ſie nachzuahmen wußten. Als nämlich der hingeworfene Stab Aarons zur Schlange geworden, geſchah daſſelbe auch mit den hingeworfenen Stäben der ägyptiſchen Zauberer, nur daß dieſe Schlangen von jener verſchlungen wurden (Ex. 7, 8—13); als das Nilwaſſer ſich in Blut verwandelt hatte, nachdem Aaron ſeinen Stab darauf geſchlagen, thaten auch die ägyptiſchen Zauberer etwas Aehnliches (Ex. 7, 15—23), und als Aaron ſeinen Stab über das Land ausſtreckte und daſſelbe infolgedeſſen mit Fröſchen bedeckt wurde, machten die ägyptiſchen Zauberer auch dieſes nach (Ex. 8, 2—7). Pharao verſprach zwar, das Volk zu entlaſſen, wenn Moſes die Plage der Fröſche wieder entferne; allein als dieß geſchehen war, hielt er ſein Verſprechen nicht (Ex. 8, 8—15). Darauf ſchlug Aaron mit ſeinem Stab den Staub der Erde, und er wurde zu Mücken im ganzen Land Aegypten, und jetzt erſt fühlten die ägyptiſchen Zauberer ſich überwunden und ſagten zu Pharao: „Das iſt der Finger eines Gottes.“ Pharao aber blieb verſtockt (Ex. 8, 16—19). Als hierauf Moſes und Aaron das Land mit Hundsfliegen ſich füllen ließen, verſprach Pharao wieder, das Volk zu entlaſſen, wenn die Plage aufhören würde, brach aber wieder, nachdem dieſes geſchehen war, ſein Verſprechen (Ex. 8, 20—32). Jetzt verhängte Moſes eine Peſt über alles Vieh und die größeren Hausthiere der Aegyptier überhaupt, ſo daß ſie ſämmtlich umkamen, und dann über die Menſchen aufbrechende Eitergeſchwüre, gegen die ſelbſt die Zauberer ſich nicht zu ſchützen vermochten, und endlich, als Pharao immer noch verſtockt blieb, einen ſchweren Hagel, der alles, was auf dem Felde war, Menſchen, Vieh und Pflanzen, zerſchlug und ſelbſt die Bäume zerbrach. Jetzt wiederum verſprach Pharao, das Volk zu entlaſſen, wenn die Plage aufhöre, hielt aber nach deren Aufhören wiederum nicht Wort (Ex. 9). Darauf verhängte Moſes eine Heuſchreckenverheerung über ganz Aegypten, durch die alles weggefreſſen wurde, was der Hagel an Pflanzen und Gewächſen noch übrig gelaſſen hatte. Pharao aber benahm ſich wie im vorigen Falle und entließ das Volk nicht (Ex. 10, 4—20). Eine weitere Plage, eine dreitägige dichte Finſterniß, hatte nur den Erfolg, daß Pharao bei Todesſtrafe Moſes verbot, je wieder vor ſein Angeſicht zu kommen (Ex. 10, 21 bis 29). Jetzt erfolgte die letzte, entſcheidende Plage, die zehnte, mit welcher die ägyptiſchen Plagen die Zahl der Vollendung und Abgeſchloſſenheit erreichen (vgl. Bähr, Symbolik d. moſ. Cultus I, Heidelb. 1837, 175 ff.), die Tödtung nämlich aller ägyptiſchen Erſtgeburt, vom Erſtgeborenen Pharao's bis zum Erſtgeborenen des Gefangenen, und ſelbſt der Erſtgeburt des Viehes. Um Mitternacht fand ſie ſtatt, und der Würgengel ging nur an den Häuſern der Hebräer vorüber, deren Thürpfoſten mit dem Blute des Paſſahlammes beſtrichen waren (Ex. 11, 4 bis 12, 29; ſ. d. Art. Feſte IV, 1437 ff.). In der Nacht noch wurden Moſes und Aaron vor Pharao gerufen, und es ward ihnen nicht nur erlaubt, ſondern befohlen, eiligſt fortzuziehen; die Aegyptier drängten die Hebräer dergeſtalt zum ſchnellen Abzuge, daß ſie ihnen nicht einmal zum Säuern des Teiges Zeit ließen und ihnen gaben, was ſie verlangten, goldenes und ſilbernes Geräth und Kleider, nur um ihrer möglichſt ſchnell los zu werden, weil ſie von ihrer längern Anweſenheit alles Böſe fürchteten (Ex. 12, 31—36). Es iſt über dieſen Punkt viel geſpottet, und die Sache iſt häufig ſo

angeſehen worden, als ob es ſich um eine von Gott und Moſes angeordnete eigentliche Beſtehlung der Aegyptier in der Form des Entlehnens auf Nimmerwiedergeben gehandelt habe. Die Textesworte ſind aber dieſer Auffaſſung vollkommen entgegen. Denn שָׁאַל, worauf es hier ankommt, heißt nicht „entlehnen", und הִשְׁאִיל nicht „leihen"; ſondern jenes heißt „bitten, fordern", und ſomit dieſes „bitten, fordern machen", was volle Bereitwilligkeit zum Geben vorausſetzt und von freiwilligem, zuvorkommendem Geben auch wirklich in der Stelle 1 Sam. 1, 28 gebraucht iſt, in welcher es außer Ex. 12, 36 allein noch vorkommt (vgl. Hengſtenberg, Beitr. zur Einl. in's A. T. III, Berlin 1839, 507 ff.). Uebrigens iſt der ganze pentateuchiſche Bericht über die Sendung Moſes' und ſeine Thätigkeit in Aegypten zur Befreiung ſeines Volkes von der neuern rationaliſtiſchen Bibelkritik und Exegeſe für durchaus oder doch großentheils unhiſtoriſch, mythiſch und märchenhaft ausgegeben worden (vgl. G. L. Bauer, Hebräiſche Mythologie des A. und N. T. I, Leipzig 1802, 262 ff.; J. Sev. Vater, Commentar über den Pentateuch II, Halle 1802, 4 ff.; de Wette, Beiträge zur Einleitung in das A. T. II, Halle 1807, 169 ff.; Ewald, Geſch. des Volkes Israel II, 3. Aufl. Göttingen 1865, 23 ff.). Eine ſpecielle Würdigung dieſer Anſicht würde hier zu weit führen, und es mag an einer kurzen Orientirung in Betreff der Hauptpunkte genügen. Zuvörderſt iſt klar, daß die Thätigkeit Moſes' in Aegypten eine wunderbare iſt und als ſolche auch berichtet wird; die mitunter gemachten Verſuche, die ägyptiſchen Wunder natürlich zu erklären (Du Bois-Aymé, Notice sur le séjour des Hébreux en Egypte, in der Description de l'Égypte etc., Abth. Antiquités, Mém. I, Par. 1809, 306 ss.; Eichhorn, De Aegypti anno mirabili, Gotting. 1818), widerſtreiten ſo augenfällig den Worten des bibliſchen Berichtes, daß jede deßfallſige Nachweiſung überflüſſig wäre. Richtig iſt nur, daß dieſe Wunder an Vorgänge angeknüpft haben, welche den Aegyptiern als Landplagen bekannt waren und von ihnen ſtets einer erzürnten Gottheit zugeſchrieben wurden (Brugſch a. a. O. 224). Als Zweck dieſer Wunder wird ausdrücklich angegeben, daß durch ſie ſowohl für die Israeliten als für die Aegyptier die unbeſchränkte Macht und Oberherrſchaft Gottes über alle Länder und Völker und insbeſondere über Aegypten außer Zweifel geſtellt, und daß zugleich bewieſen werden ſollte, eben Er habe Moſes geſendet, und dieſer rede und handle nur in ſeinem Auftrage. Daß ein ſolcher Beweis für beide Theile nicht unnöthig war, erhellt deutlich genug aus dem betreffenden Berichte des Pentateuchs, und inſofern haben die fraglichen Wunder in jenem wichtigen Zeitpunkt, da es ſich um die Befreiung des auserwählten Volkes aus langer Knechtſchaft und um die Anbahnung und Gründung der Theokratie und theokratiſchen Verfaſſung handelte, nichts Befremdendes. Außerordentliche Manifeſtationen Gottes mußten bei jenem Anlaſſe und zum gedachten Zwecke wohl eintreten, und wenn je irgendwo, ſo haben wir hier im Voraus Wunder zu erwarten. Was ſodann das Einzelne betrifft, ſo wird bei den fraglichen Wundern die ſonſtige Naturerſcheinung durch die eigenthümliche Art ihres Eintrittes und Verlaufes zum wirklichen Wunder. Das Nilwaſſer bekommt alljährlich um die Zeit der großen Ueberſchwemmung eine rothe Farbe, und die übrigen Gewäſſer Aegyptens, die großentheils Sümpfe ſind, füllen ſich oft ſo mit Fröſchen an, daß dieſelben dem Lande zur Laſt werden. Aehnlich verhält es ſich mit den folgenden Wunderplagen. Die Mücken und Hundsfliegen ſind in Aegypten auch ſonſt eine große Plage der Einwohner. Viehſeuchen mit einem bösartigen Charakter und hitzige Ausſchlagskrankheiten zeigen ſich in Aegypten ebenfalls nicht ſelten. Auch Gewitter und Hagel, obgleich ſeltener und darum wohl auch gefürchteter, ſind dort nichts Unerhörtes. Sodann Heuſchreckenverheerungen hat Aegypten mit Syrien und Arabien gemein, und Verfinſterung der Luft bis zu völliger Dunkelheit entſteht dort oft durch den Chamſin, einen dem Samum ähnlichen, höchſt verderblichen Wind, gegen den die Aegyptier ſogar beſondere Gebete zu verrichten pflegen (De Sacy, Chrestomathie arabe I, Paris 1826, 162). Endlich peſtartige Krankheiten entſtehen noch jetzt in Aegypten häufig gerade infolge jenes Chamſin (vgl. Hengſtenberg a. a. O. 103 ff.). Bei Moſes wird jedoch in allen berührten Fällen die ſonſt natürliche Erſcheinung durch ihr plötzliches, auch unzeitiges Eintreten, durch ihr ungeheures Uebermaß und wiederum ihr plötzliches Aufhören nach dem Willen Moſes' zum wirklichen Wunder und damit zugleich zu dem Beweiſe, daß Jehova, der Gott der Israeliten, der auf ſolche Art mit dem Lande verfahren kann und die auffallendſten dortigen Naturerſcheinungen ſo in ſeiner Gewalt hat, auch der eigentliche und höchſte Herr des Landes iſt (Ex. 8, 22), daß kein Gott wie Er exiſtirt (Ex. 9, 14), und daß Moſes wirklich der Abgeſandte dieſes Gottes iſt, weil er ſonſt ſolche Thaten nicht verrichten könnte. Dieß gilt ſelbſt da, wo die ägyptiſchen Zauberer die Wunder Moſes' einigermaßen nachzuahmen vermögen. Daß ſich der Stab Moſes' nach ſeinem Willen in eine Schlange verwandelte und wieder zum Stab wurde, wird als wirkliche Aeußerung jener Wundermacht berichtet, womit Moſes von Gott ausgerüſtet worden war; ſoweit dagegen die ägyptiſchen Zauberer dieſes nachahmten, wirkten ſie nicht etwa ebenfalls Wunder, ſondern zeigten nur eine Probe ihrer Gewandtheit und Fertigkeit im Schlangenbändigen (Brugſch a. a. O.). Dieſe Fertigkeit iſt in Aegypten von jeher und bis auf die neuere Zeit Eigenthum einer gewiſſen Menſchenklaſſe, die unter dem Namen der Pſyllen bekannt iſt. Noch in neuerer Zeit iſt beobachtet worden, wie ſie z. B. eine Schlange vollkommen ſtarr machen und gleichſam in einen Stock verwandeln können (Hengſtenberg, Die Bücher Moſes' und Aegypten, Berlin 1841, 99). In ähnlicher Weiſe iſt auch das Rothmachen des

Waſſers und das Kommenlaſſen der Fröſche von Seiten der Zauberer, die damit wieder das von Moſes Geſchehene nachthun wollten, als etwas durch natürliche Mittel Bewirktes zu denken, und die Annahme dämoniſcher Vermittlung, zu der ſich ältere Exegeten häufig verſtehen (vgl. Calmet, Diss. de veris fictisque prodigiis, in deſſen Dissertationes in V. et N. T. I, ed. Mansi, Wirceburgi 1789), iſt nicht einmal nöthig, da es ſich ohnehin bei dem, was die Zauberer hier thaten, nur um Kleinigkeiten handelte im Vergleich mit dem, was Moſes gethan.

In jener Nacht noch, wo die ägyptiſche Erſtgeburt umkam, zogen die Israeliten unter Moſes' Anführung aus Aegypten, nachdem ſie 430 Jahre dort geweſen (Ex. 12, 40) und zum großen Volke herangewachſen waren, ſo daß die Zahl ihrer Männer ohne die Frauen und Kinder ſich auf 600000 belief (Ex. 12, 37). Die Dauer des Aufenthaltes in Aegypten wird in runder Zahl auch einfach auf 400 Jahre angegeben (Gen. 15, 13. Apg. 7, 6), was keine Schwierigkeit macht; dagegen im ſamaritaniſchen Pentateuch und von Joſephus (Antt. 2, 15, 2) wird ſie auf 215 Jahre reducirt und von jenen 430 Jahren die Hälfte auf den Aufenthalt der Patriarchen in Canaan berechnet (vgl. Winer, Bibl. Realwörterbuch, 3. Aufl., Leipzig 1848, s. v. Moſes), und dieſe Berechnung oder wenigſtens die Vertheilung der 430 Jahre auf den Aufenthalt der Patriarchen in Canaan und den ihrer Nachkommen in Aegypten finden viele Exegeten auch Gal. 3, 17 (ſ. Corn. a Lapide; Poli Synopsis; Piconii Epistolarum B. Pauli Apostoli triplex expositio zu d. St.). Veranlaßt wurde dieſe Berechnung augenfällig nur durch die Genealogien Ex. 6, 16—19 und Num. 26, 57 f., in denen man keine Auslaſſung von Mittelgliedern annahm. Es ſteht ihr aber Ex. 12, 40 entgegen, wo weder der Wortlaut noch der Zuſammenhang der Stelle eine Vertheilung der 430 Jahre in der berührten Weiſe zuläßt. Auch wäre unter Vorausſetzung derſelben ſchwer zu begreifen, wie die wenigen in Aegypten eingewanderten Israeliten in ſo kurzer Zeit ein ſo zahlreiches Volk hätten werden können. Bei Gal. 3, 17 hat der Apoſtel wahrſcheinlich nicht mehr gerade den Zeitmoment der Ertheilung der Verheißung an Abraham, ſondern die Zeit der patriarchaliſchen Verheißungen überhaupt im Auge; dieſe aber endete mit der Einwanderung der Israeliten in Aegypten, und dann ſtimmt die Berechnung des Apoſtels mit den übrigen einſchlägigen Schriftſtellen zuſammen. Zu Ramſes, das ſie hatten befeſtigen müſſen, traten die Israeliten den Auszug an, und der Engel des Herrn ging in der Feuer- und Wolkenſäule (ſ. d. Art.) vor ihnen her und leitete ſie (Ex. 12, 37 bis 13, 22). So kamen ſie bald nach Phihahiroth an der nordweſtlichen Spitze des rothen Meeres (ſ. d. Art. Meere VIII, 1173 f.); hier aber erblickten ſie auf einmal das ihnen nachſetzende ägyptiſche Heer und geriethen in große Angſt, weil ſie zwiſchen dem ſteilen Gebirge, dem Meere und den Verfolgern gleichſam in eine Sackgaſſe gerathen waren. Moſes erhielt jedoch den Befehl, ſie an's Meer zu führen und mit ſeinem Stabe die Gewäſſer zu theilen, ſo daß man trockenen Fußes hindurchziehen konnte; dann ſtellte ſich die Feuer- und Wolkenſäule zwiſchen die Israeliten und die Aegyptier und hinderte den Zuſammenſtoß. Während die Israeliten hinüberzogen, ſetzten ihnen die Aegyptier nach; als jene aber am andern Ufer angekommen waren, fuhren die Gewäſſer wieder zuſammen, und Pharao und ſein Heer fanden in denſelben den Tod (Ex. 14, 1—29). Jetzt führte Moſes ſein Volk, das nach ſo wunderbarer Rettung Vertrauen zu ihm und zu Jehova gefaßt hatte, in den ſüdlichen Theil der ſinaitiſchen Halbinſel gegen den Berg Sinai hin. Aber ſchon zu Mara (ſ. d. Art.) murrte das Volk gegen ihn, weil ſich dort nur bitteres Waſſer fand. Bald darauf entſtand in der Wüſte Sin eine neue Unzufriedenheit gegen ihn, weil es dem Volke an Nahrung gebrach und es ſich nach den Fleiſchtöpfen Aegyptens zurückſehnte; jetzt ſtellte ſich zuerſt das Manna (ſ. d. Art.) ein, und auch Fleiſch wurde ihnen zu Theil, indem eine Menge von Wachteln in ihr Lager flog. Als ſie ſodann nach Raphidim kamen und kein Waſſer antrafen, erneuerte ſich ihre Unzufriedenheit gegen Moſes; da ſchlug dieſer auf Gottes Geheiß mit ſeinem Stab auf einen Felſen, und es quoll Waſſer hervor zur Sättigung für das ganze Volk. An eben dieſem Orte wurden ſie gleich darauf von den Amalekitern angegriffen, erkämpften aber unter Joſue's Anführung, während Moſes auf einer Anhöhe betete, einen vollſtändigen Sieg über ſie (Ex. 17). Bald darauf, als man bereits in der Nähe des Sinai war, kam Moſes' Schwiegervater Jethro mit ſeiner Tochter Sephora und ihren beiden Söhnen und übergab ſie ihm, weilte einige Zeit bei ihm, unterſtützte ihn mit ſeinem Rath, namentlich in Bezug auf das Gerichtsweſen, und begab ſich dann wieder in ſeine Heimat (Ex. 18). Im dritten Monat endlich nach dem Auszuge aus Aegypten kam man beim Sinai an und ſchlug dem Berge gegenüber das Lager auf, und es begannen ſogleich die Vorbereitungen und Einleitungen zur ſog. ſinaitiſchen Geſetzgebung, die von Ex. 19, 1 an den größten Theil des Pentateuchs einnimmt (ſ. d. Artt. Decalog und Geſetz). Sie geſchah unter ſchreckenerregenden Naturerſcheinungen, in denen ſich die Nähe Gottes dem Volke vernehmlich und fühlbar machte, ſo daß es vor ſeiner Majeſtät in große Furcht und Angſt gerieth und das anfängliche Verſprechen des Gehorſams (Ex. 19, 8) feierlich in Bezug auf alle Geſetze, die Gott geben würde, erneuerte (Ex. 24, 3). Deßungeachtet blieb es demſelben nicht lange getreu. Denn als Moſes auf dem Berge längere Zeit verweilte, machte es ein goldenes Kalb (ſ. d. Art. Kälberdienſt VII, 20), um es anzubeten und ihm zu opfern, ſo daß Gott nur durch Moſes' Fürbitte ſich bewegen ließ, das Volk nicht zu vertilgen, und daß Moſes ſelbſt, als er vom Berge herabkam, aus Zorn über ſolchen Abfall die zwei Geſetzestafeln zerbrach und durch die Leviten gegen

3000 von den Abtrünnigen umbringen ließ (Ex. 32). Als darauf Moſes ſeiner Bitte gemäß die Herrlichkeit Gottes geſchaut, erhielt er auf dem Berge neue Geſetzestafeln, und ſein Angeſicht wurde ſo glänzend, daß die Israeliten bei ſeiner Rückkunft vom Berge ſich fürchteten, ihm nahe zu kommen, und er ſein Angeſicht verhüllen mußte (Ex. 34, 29—35). Weil die Worte: כִּי־קָרַן עוֹר פָּנָיו in der Vulgata mit Rückſicht auf קֶרֶן (Horn) überſetzt werden mit ignorabat, quod cornuta esset facies sua, ſo iſt daraus die ſonderbare Meinung von einem gehörnten Moſes entſtanden, infolge welcher er in vielen Abbildungen auf Münzen und Gemälden mit Hörnern erſcheint (Fabricius, Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti I, Hamburgi 1722, 866 sqq.).

Nach Beendigung der ſinaitiſchen Geſetzgebung, und nachdem bereits auch das Heiligthum und alle Geräthe desſelben hergeſtellt, die Prieſter und Leviten zum Dienſte desſelben eingeweiht und ihnen ihre Obliegenheiten angewieſen waren (Ex. 40, 16 ff.), erfolgte im zweiten Monat des zweiten Jahres nach dem Auszug aus Aegypten der Aufbruch vom Sinai gegen die Südgrenze von Canaan hin. Es war die Abſicht, ſogleich den Krieg mit den canaanitiſchen Volksſtämmen zu beginnen und das Land zu erobern (Num. 10, 11). Aber ſchon auf dem Zuge dorthin regte ſich wieder die alte Unzufriedenheit und Unbotmäßigkeit des Volkes. Zu Tabera beſchwerte es ſich ohne Grund über ſeine traurige Lage, wofür dann zur Strafe ein Theil des Lagers in Brand aufging (Num. 11, 1—3). Darauf wurden die Israeliten mit dem Manna unzufrieden und verlangten Fleiſch wie in Aegypten. Das Verlangen wurde ihnen gewährt, aber zu ihrem Verderben. Eine zahlloſe Menge von Wachteln wurde durch den Wind vom Meere her in's Lager getrieben; aber der gierige Genuß derſelben hatte für eine große Anzahl den Tod zur Folge, weßhalb man den Ort Kibroth hattaawah (Gräber der Luſt) nannte (Num. 11, 4 bis 34). Als man darauf nach Hazeroth kam, widerſetzten ſich Aaron und Maria ihrem Bruder, weil er ein äthiopiſches Weib genommen; Maria wurde aber zur Strafe dafür ſieben Tage lang mit dem Ausſatze geſchlagen (Num. 12, 1—15). Endlich gelangte der Zug in die Wüſte Pharan, und Moſes ſandte zwölf Kundſchafter in's Land Canaan, je einen aus jedem Stamme, um über die Beſchaffenheit des Landes, die Stärke ſeiner Bewohner, die etwaige Feſtigkeit ihrer Wohnorte ꝛc. genaue Erkundigungen einzuziehen. Nach 40 Tagen kamen die Kundſchafter zurück und rühmten die ausnehmende Fruchtbarkeit des Landes, erwähnten aber auch die Größe und Stärke ſeiner Bewohner und die Feſtigkeit ihrer Städte, ſo daß das Volk allen Muth verlor und ſich nicht nur weigerte, gegen die Canaaniter zu kämpfen, ſondern ſogar nach Aegypten zurückzukehren ſich entſchloß. Dafür ward von Gott dem ganzen Volke ein Verwerfungs- und Vertilgungsurtheil verkündet und wäre ausgeführt worden, wenn Gott ſeinen Rathſchluß nicht auf Moſes' Fürbitte gemildert hätte. Indeß blieb das Urtheil beſtehen, daß alle, die das 20. Jahr überſchritten hatten (Joſue und Caleb ausgenommen), in der Wüſte umkommen, und daß erſt die jüngere Generation in das Land der Verheißung gelangen ſollte (Num. 13, 1 bis 14, 38). Zwar verſuchten die Israeliten in trotziger Verzweiflung gegen Moſes' Geheiß die Canaaniter zu bekriegen; allein ihr Angriff gegen die Bewohner des Südens mißlang und endete mit einer bedeutenden Niederlage. Jetzt hatte Moſes noch eine ungefähr 38jährige Wanderſchaft in der Wüſte in Ausſicht. Ueber ſeine Thaten und Schickſale während dieſer Zeit berichtet der Pentateuch wenig. Es war eine Art Verwerfungsperiode, in welcher die Geſchichte der Theokratie einen Stillſtand oder eine Unterbrechung erlitt, ſo daß wenig auf ihre Entwicklung Bezügliches oder ſie Förderndes vorfiel. Außer einigen Geſetzen, womit die frühere ſinaitiſche Geſetzgebung gelegentlich ergänzt und vervollſtändigt oder modificirt wurde, tritt als beſonders wichtig hervor die korachitiſche Empörung, bei welcher es auf gewaltſame Abänderung der Geſetze über das Prieſterthum und die Verwaltung des heiligen Dienſtes abgeſehen war, und welche mit dem Untergang der Empörer endete (ſ. d. Art. Core), dann im Zuſammenhange damit das Wunder mit dem Stabe Aarons, zum Zeichen, daß ihm das Prieſterthum gebühre (ſ. d. Art. Aaron), ferner die wunderbare Waſſerſpendung aus dem Felſen zu Cades (ſ. d. Art.), die Beſiegung des Königs von Arad (ſ. d. Art.), die Weigerung der Edomiter, den Israeliten freien Durchzug durch ihr Land zu geſtatten (ſ. d. Art. Edom), der Tod Aarons auf dem Berge Hor (ſ. d. Art. Aaron), die Beſtrafung des unzufriedenen Volkes mit Schlangen, von deren Biß jedoch der Aufblick zu einer aufgehängten ehernen Schlange Heilung gewährte (Num. 21, 4—9). Endlich im 40. Jahre nach dem Auszuge aus Aegypten, im Todesjahre Aarons (Num. 33, 38), führte Moſes ſein Volk, nachdem er das edomitiſche Gebiet größtentheils umgangen und nur einen kleinen Theil desſelben im Süden durchzogen hatte, in die Gegend öſtlich vom todten Meere. Hier erging zunächſt an den amoritiſchen König Sehon das Geſuch, den Israeliten freien Durchzug durch ſein Land zu geſtatten; als er dasſelbe abſchlug und den Durchzug mit Gewalt hindern wollte, wurde er von den Israeliten beſiegt und ſein Land erobert (Num. 21, 21 bis 31). Ein gleiches Schickſal traf den König Og von Baſan, als auch er den Zug der Israeliten mit Waffengewalt aufhalten wollte (Num. 21, 33—35). Jetzt faßte Balak, König von Moab, den Plan, die Israeliten auf andere Weiſe unſchädlich zu machen; er ließ zu dieſem Behufe den zweideutigen Seher Balaam aus Meſopotamien kommen, damit er die Israeliten verfluche und ihm ſo den Sieg über ſie erleichtere und ſichere (ſ. d. Art. Balaam). Dieſer Plan mißlang zwar, aber die Moabiter wußten die Israeliten zum Dienſte des

Baal Peor und dem damit verbundenen unzüchtigen Treiben zu verführen, infolge deſſen 24000 Menſchen umkamen, bis endlich Phinees, der Sohn Eleazars, durch eine heldenmüthige That dem Unheil ein Ende machte (Num. 25, 1—9). Nachdem darauf noch über die Madianiter ein wichtiger Sieg erfochten worden (Num. 31, 3—10) und die öſtlich vom Jordan eroberten Länderſtrecken an die Stämme Ruben und Gad und die Hälfte des Stammes Manaſſe ausgetheilt (Num. 32), über die Vertheilung des weſtlichen Landes aber die erforderlichen Anordnungen gegeben waren (Num. 34 und 35), erhielt Moſes den Auftrag, Joſue zu ſeinem Nachfolger zu beſtimmen, ihn in ſein Amt einzuſetzen und ſelbſt das Gebirge Abarim zu beſteigen, um von dort das verheißene Land noch zu überſchauen und dann zu ſterben. Betreten durfte er Canaan ſo wenig als ſein bereits geſtorbener Bruder Aaron, weil er beim Haderwaſſer zu Cades in der Wüſte Sin (Num. 20, 2—13) wie dieſer in die göttliche Zuſage Mißtrauen geſetzt hatte (Num. 27, 12—23. Deut. 32, 48—52; 34, 1—5). Moſes war 120 Jahre alt, als er ſtarb; „ſein Auge war nicht ſtumpf geworden und ſeine Kraft nicht entwichen“ (Deut. 34, 7).

Moſes gehört als Menſch wie als Heiliger zu den größten Erſcheinungen, welche in vorchriſtlicher Zeit zu finden ſind. Von ihm ſagt der heilige Geiſt ſelbſt: „Es ſtand kein Prophet mehr auf in Israel wie Moſes, den der Herr gekannt hätte von Angeſicht zu Angeſicht“ (Deut. 34, 10). Mit feuerigem, energiſchem Charakter und mit entſchiedener Thatkraft verband Moſes den durchdringendſten, umfaſſendſten Verſtand. Am Hofe Pharao's erzogen und in alle Weisheit der Aegyptier eingeweiht, hatte er die in ihm liegenden glücklichen Naturanlagen unter den günſtigſten Umſtänden ausbilden können. Aber in noch vollkommenerer Weiſe bildete Gott ſelbſt ſeinen Geiſt, als er 40 Jahre lang ſich in die Wüſte zurückziehen mußte und in der Stille des Hirtenlebens ſeine Befriedigung bloß in der Betrachtung der ewigen Wahrheiten finden konnte. Hier iſt Moſes das geworden, was er nach Gottes Anordnung ſein ſollte; hier ward die irdiſche Weisheit, die er beſaß, im Lichte der göttlichen Gnade verklärt, und ſein Charakter erlangte jene Durchbildung, die ihn zu den vollkommenſten Tugendübungen und zur Vereinigung mit Gott befähigte. Zu jenen gehört vor Allem die unbeſiegbare Langmuth, womit er 40 Jahre hindurch die Widerſpänſtigkeit des israelitiſchen Volkes als „der gequälteſte Mann auf Erden“ (Num. 12, 3 hebr.) ertrug; von dieſer zeugen die gewaltigen Wunder, die Gott durch ihn wirkte, und die Art und Weiſe, wie er ſich dem Zorne Gottes entgegenzuſtellen wagte. Moſes war daher nicht bloß ein Nationalheld im gewöhnlichen Sinne des Wortes, ſondern mit ſeinem Namen verband Israel das Bewußtſein, es habe den heldenmüthigen Tugenden und der Fürbitte dieſes Mannes ſeine ganze Exiſtenz zu verdanken. Und doch konnte dieſer große Mann das Volk Israel nur bis in die Nähe des gelobten Landes führen, aber es nicht in den Beſitz desſelben ſetzen; ſo führte auch ſein Geſetz nicht zur Vollkommenheit, ſondern zeigte die wahre Heiligkeit des Menſchen nur von ferne. Ein Joſue, d. i. ein Jeſus, der ſonſt ſo tief unter Moſes ſtand, konnte das Volk Gottes in ſeine Erbſchaft einführen, weil er den Namen trug, außer dem es kein Heil gibt, und ſo die Erwartung des Alten Bundes auf einen vollkommenern Träger dieſes Namens richten ſollte.

Bei den ſpäter lebenden Juden ſtand Moſes als Befreier ſeines Volkes aus der ägyptiſchen Knechtſchaft und als Gründer und Geſetzgeber der altteſtamentlichen Theokratie, dazu noch als erſter Erzieher und Führer des Volkes bis an die Grenze des verheißenen Landes, in ungemeſſener Verehrung, und es iſt begreiflich, wenn er von den alten Rabbinen in den Rabboth (vgl. Joh. Henr. Otho, Lexicon rabbinico-philologicum, Genevae 1675, s. v. Moses) ſelbſt über Adam, Noe und Abraham geſetzt wird. Eine gleiche Verehrung genießt auch ſeine ſchriftliche Hinterlaſſenſchaft, die nach ihm genannten fünf Bücher oder der Pentateuch (ſ. d. Art.). Dieſer nimmt unter den altteſtamentlichen Schriften nicht bloß der Zeit und dem Umfange, ſondern auch der Dignität nach die erſte Stelle ein und erſcheint als unbedingte Vorausſetzung und Grundlage der anderen, ſo daß dieſe nach Zerſtörung des Pentateuchs auch ſelbſt nicht mehr als das, was ſie ſind, fortbeſtehen könnten. Ob Moſes auch Verfaſſer des ihm zugeſchriebenen 89. Pſalmes oder der Pſalmen 89—99 iſt, wie ſelbſt der hl. Hieronymus urtheilt (Epist. [CXL] crit. ad Cyprian. presbyt.), bleibt in Bezug auf ſeine Stellung in der Theokratie nicht von Erheblichkeit. Auch das Buch Job iſt häufig ihm zugeſchrieben worden (ſ. d. Art. VI, 1489), wiewohl in demſelben Alles auf eine ungleich ſpätere Entſtehungszeit hindeutet. Daß unter ſolchen Umſtänden an die verhältnißmäßig dürftigen Angaben der heiligen Schrift über die Perſon Moſes' ſich im Laufe der Zeit manche fabelhafte Zuthat angereiht hat, kann nicht befremden. Einiges davon iſt gelegentlich bereits berührt worden; eine erſchöpfende Darſtellung aber, die viel Raum einnehmen und wenig Werth haben würde, eben weil es ſich nur um Fabeln handelt, kann nicht hierher gehören. Es mögen daher einige Beiſpiele genügen, um Proben von dem Reichthum der rabbiniſchen Phantaſie zu geben, welche in ſolchen Erweiterungen der Geſchichte gewaltet hat. Schon Artapanus bei Clemens Alex. kennt die Erzählung, Moſes ſei vom ägyptiſchen König in's Gefängniß geworfen worden, dasſelbe habe ſich aber bei Nacht von ſelbſt geöffnet, und am Morgen ſei Moſes vor Pharao geſtanden, habe ihn aufgeweckt und ihm auf Verlangen den Namen Gottes in's Ohr geſagt, dadurch aber ihn getödtet, jedoch auch ſogleich wieder lebendig gemacht (Strom. 1, 23). Pſeudo-Jonathan erzählt in ſeinem Targum zu Num.

21, 35, König Og von Baſan habe das israelitiſche Lager in einer Ausdehnung von ſechs Meilen überſchaut, dann einen Berg von der Erde aufgehoben, deſſen Baſis die gleiche Ausdehnung hatte, denſelben auf den Kopf genommen und dem israelitiſchen Lager entgegen getragen, um ihn auf daſſelbe zu werfen und es ſo auf einmal zu vernichten. Unterwegs aber habe Jehova einen Wurm in dem Berge entſtehen laſſen, der denſelben raſch aushöhlte, ſo daß ſeine Baſis einbrach und er dem Tragenden über den Kopf hinab bis auf die Schultern fiel. Jetzt ſah er das israelitiſche Lager nicht mehr, konnte auch den Berg nicht mehr wegheben, weil ſich ſeine etwas horizontal ausſtehenden Zähne in die Seitenwände gebohrt hatten, und Moſes ging nun hin und zerſchlug ihm mit einer zehn Ellen langen Axt die Fußknöchel, ſo daß er umfiel und bald darauf umkam (vgl. daſſelbe Targum z. B. zu Num. 25, 8; 27, 5; 31, 8. 50). (S. über Moſes: Philo's drei Bücher De vita Mosis [tom. 2 der Ausgabe von Mangey]; Fl. Josephi Antiquitates Judaicae 2, 9 sq.; 3; 4; Gaulmin, De vita et morte Mosis libri tres, Paris. 1629, Hamb. 1714; Bossuet, Discours sur l'histoire univers. I, 14e éd. Amsterd. et Leipzig 1755; d'Herbelot, Bibliothèque orientale, à la Haye 1777, s. v. Moussa ben Amran, Feraoun, Caraun etc.; W. Warburton, The divine legation of Moses demonstrated, in ſ. Works, Lond. 1811, I—VI, deutſch von J. Chr. Schmidt, Frankfurt und Leipzig 1751—1753; J. Jacob Heß, Geſchichte Moſis, Zürich 1777; Schumann, Vita Mosis I, De infantia Mosis, Lips. 1826.) [Welte (Kaulen).]

Moſes Barcepha, ſ. Bar-Cepha.

Moſes von Chorén (gewöhnlich Chorene), der gefeiertſte unter den armeniſchen Schriftſtellern, lebte im 5. Jahrhundert. Ueber ſeine äußeren Lebensverhältniſſe berichtet nur eine einzige gleichzeitige Geſchichtsquelle, der Brief des Lazar von Pharp an Wahan aus dem Ende des 5. Jahrhunderts (ed. Ven. 1873, 607—609). Lazar weist in dieſem Schreiben hin auf „den ſeligen Philoſophen Moſes", der in ſeinem Leben Armenien durch Wort und Schrift erleuchtet habe, der ein Biſchof geweſen ſei, dem aber das Biſchofsamt den Tod gebracht, der überhaupt in ſeinem Leben zahlloſen Undank erlebt habe, und den ſeine Feinde noch nach ſeinem Tode mit unauslöſchlichem Haſſe verfolgt hätten. Dieſe Worte wurden von jeher, obwohl ſie die Heimat des fraglichen Biſchofs und Schriftſtellers nicht näher bezeichnen, auf Moſes von Chorene gedeutet. Auf jeden Fall folgt aus Lazars Notiz ſo viel, daß im 5. Jahrhundert in Armenien ein Biſchof mit Namen Moſes lebte, der auch als Schriftſteller hervorragte. Wir dürfen daher wohl annehmen, daß der Moſes mit dem Beinamen „von Chorene", den die armeniſche Kirche ſeit alten Tagen den Vätern des 5. Jahrhunderts zuzählt, mit dieſem Biſchofe Moſes identiſch iſt. Die Schriften des Biſchofs Moſes gingen verloren oder ſind jedenfalls nicht als ſolche mit Beſtimmtheit bekannt. Es hat aber ein ſpäterer Schriftſteller den Namen dieſes geſchichtlichen Vaters gebraucht, um als „Moſes von Chorene" mehrere, angeblich aus dem 5. Jahrhundert ſtammende Werke zu veröffentlichen. Dieſelben ſind: eine Geſchichte von Armenien, eine Geographie und eine Rhetorik. Daß dieſe drei Werke von einem und demſelben Schriftſteller herrühren, wird nicht bloß durch die Handſchriften bezeugt, die jedesmal Moſes von Chorene als Auctor nennen, ſondern auch durch innere Gründe beſtätigt. Wenn alſo für eines derſelben ein ſpäteres Datum der Entſtehung als das 5. Jahrhundert ſich nachweiſen läßt, ſo gilt dieß auch für die beiden andern. Nun aber ſprechen gegen die Aechtheit der Geſchichte als eines aus dem 5. Jahrhunderte ſtammenden Werkes folgende Gründe: 1. Moſes ſagt in der Geſchichte 3, 61, daß Sahak der Große und Meſrop nach der Synode von Aſchtiſchat ihn in das Ausland geſandt hätten, damit er ſich im Griechiſchen ausbilde und die Bibelüberſetzung fertige, da ſie ſelber des Griechiſchen nicht genügend mächtig geweſen ſeien. Später (3, 68) erzählt Moſes weiter, daß ſeine Rückkehr von der Reiſe erſt nach dem Tode Sahaks und Meſrops erfolgt ſei. Nun aber berichten Korium und Lazar übereinſtimmend, daß Sahak und Meſrop die Bibel überſetzt hätten, und zwar aus dem Griechiſchen. Moſes ſtellt dieß thatſächlich in Abrede; denn wenn er ausgeſandt ward, um ſich auf die Bibelüberſetzung vorzubereiten, aber erſt nach Sahaks und Meſrops Tod zurückkehrte, ſo können Sahak und Meſrop an der Ueberſetzung keinen Theil gehabt haben, es müßte denn nur Moſes ſich ein Verdienſt zugeſchrieben haben, das ihm gar nicht zukam. Eine derartige Verwirrung in der eigenen Lebensgeſchichte des Auctors weist doch wohl auf den pſeudonymen Charakter der Schrift hin. 2. Lazar von Pharp citirt wiederholt die Hiſtoriker, welche vor ihm über armeniſche Geſchichte ſchrieben, nämlich Agathangelus, Fauſtus und Koriun, niemals aber nennt er Moſes. Die Beweiskraft dieſes Schweigens über Moſes wird dadurch nicht aufgehoben, daß Lazar auch Eliſche nicht nennt, und auch noch nicht durch die Vorausſetzung, daß etwa Lazars Geſchichtswerk noch vor der Veröffentlichung der Geſchichte des Moſes geſchrieben ſei; denn die Abſchnitte, in denen Moſes und Lazar die Erfindung des armeniſchen Alphabets erzählen (Moſes 3, 47. 52. 53; Lazar, Venedig 1873, 33—43), ſtimmen ſo auffallend unter einander überein, daß eine innere Abhängigkeit nothwendig angenommen werden muß. Hieraus würde folgen, daß Lazar den Moſes — wenn er nach ihm ſchrieb — gekannt hat. Warum ſoll er dann aber gerade den Namen desjenigen Schriftſtellers, der allein vor ihm eine zuſammenhängende Geſchichte Armeniens geſchrieben hatte, hartnäckig verſchwiegen haben? Die natürliche Erklärung dieſes gegenſeitigen Verhältniſſes zwiſchen Moſes und Lazar iſt offenbar die, daß es Moſes war, der

Lazar benutzte, aber im Intereſſe ſeiner Fiction nicht nennen konnte. 3. Moſes erzählt 2, 83 die Bekehrung Conſtantins nach der Vita s. Sylvestri, und zwar, wie zuerſt A. Carrière (Hantess Amsoreah, Wien 1892, 250—253; 373 bis 379) nachgewieſen hat, mit wörtlichen Entlehnungen aus der armeniſchen Ueberſetzung dieſer Vita. Nun aber iſt die Vita s. Sylvestri erſt gegen Ende des 5. Jahrhunderts lateiniſch abgefaßt und früheſtens am Anfang des 6. Jahrhunderts in das Griechiſche übertragen worden. Auf Grund dieſer griechiſchen Verſion entſtand ſodann die armeniſche, wobei der Ueberſetzer ſeine Vorlage ſtark interpolirte, und erſt dieſe interpolirte armeniſche Vita s. Sylvestri war es, aus der Moſes den Inhalt der Stelle 2, 83 ſchöpfte. Damit wird, wenn nicht dieſer ganze Abſchnitt eine ſpätere Interpolation ſein ſoll, als früheſter Termin für Entſtehung der Geſchichte das 6. Jahrhundert erwieſen. Sichere Bekanntſchaft mit Moſes von Chorene bei armeniſchen Schriftſtellern läßt ſich aber erſt vom 9. Jahrhundert an nachweiſen.

Ihrer äußern Anlage nach zerfällt die Geſchichte Armeniens (über die zahlreichen Ausgaben ſ. Adolf Baumgartner, Zeitſchrift der deutſchen morgenl. Geſellſch. XL, 1886, 482—489; über die Verſionen: Vetter bei Nirſchl, Lehrb. der Patrol. III, Mainz 1885, 251) in drei Theile, deren erſter („Genealogie von Großarmenien") die Geſchichte Armeniens von der Urzeit an bis zur Gründung der Arſaciden-Dynaſtie behandelt; der zweite („Mittlere Geſchichte unſerer Vorfahren") erzählt die Geſchichte der armeniſchen Arſaciden bis zum Tode des hl. Gregor des Erleuchters und des Königs Trdat; das dritte Buch („Abſchluß der Geſchichte unſeres Vaterlandes") berichtet die Ereigniſſe vom Tode Trdats an bis zum Sturze der armeniſchen Arſaciden. Im Mittelalter war noch ein viertes Buch bekannt, das die Geſchichte Armeniens bis auf Kaiſer Zeno weiterführte (Baumgartner a. a. O. 490—496; Vetter bei Nirſchl a. a. O. 243); heutzutage fehlt das vierte Buch in ſämmtlichen Handſchriften.

Die Geſchichte des Moſes von Chorene iſt in hochpathetiſchem Tone geſchrieben. Ihrem Inhalte nach iſt ſie vorzugsweiſe Adelsgeſchichte. Sie enthält die Adelsdiplome für einen großen Theil der hochadeligen Geſchlechter in Armenien. Vorzugsweiſe aber ſind es drei fürſtliche Familien, denen der Verfaſſer beſondere Aufmerkſamkeit ſchenkt: die kamſariſche, eine Seitenlinie des alten arſacidiſchen Königshauſes, die mamikoniſche, die aus China nach Perſien und Armenien eingewandert war, und insbeſondere die (noch heute in Georgien blühende) bagratuniſche. Einem bagratuniſchen Fürſten, Namens Sahak, iſt auch das ganze Werk gewidmet, und es kann die Fiction des pſeudonymen Auctors unter dieſem Sahak nur jenen berühmten Bagratuniden meinen, der 481 durch die aufſtändiſchen Armenier zum Marzpan proclamirt wurde und im folgenden Jahre in der Schlacht gegen die Perſer fiel. Die Macht des bagratuniſchen Fürſtenhauſes wuchs vom 7. Jahrhundert an allmälig über alle anderen adeligen Geſchlechter empor, bis ſchließlich Aſchot I. 859 vom Khalifen zum „Fürſten der Fürſten" ernannt und 885 als König von Armenien anerkannt ward. Es iſt daher gar nicht unmöglich, daß dieß eben der geheime Zweck des Werkes war, das Königthum der Bagratuniden vorzubereiten. Jedenfalls iſt die Abſicht des Verfaſſers, den Ruhm der Bagratuniden zu verkünden, von Anfang bis zu Ende gar nicht zu verkennen.

Dieſer Zweck des Buches, der es als politiſche Tendenzſchrift erſcheinen läßt, im Vereine mit ſeinem pſeudonymen Charakter, könnte ſchon im Voraus ein gewiſſes Mißtrauen gegen ſeine Glaubwürdigkeit erregen. Es kommt aber noch ein weiterer, bedeutſamer Verdachtsgrund hinzu: Moſes citirt im Verlaufe der Geſchichte eine Reihe von Quellenſchriften, die ſonſt ganz unbekannt ſind. Daher iſt auch die Vermuthung, daß Moſes die von ihm beigebrachten Quellenauszüge ſelber erdichtet habe, wiederholt, am eingehendſten von A. von Gutſchmid („Ueber die Glaubwürdigkeit der armen. Geſch. des M. v. Khoren", in Berichte üb. d. Verh. d. k. ſächſ. Geſ. d. Wiſſ. zu Leipzig, philol.-hiſt. Klaſſe, XXVIII, 1876, 1—43) ausgeſprochen worden. Der Vorwurf iſt aber, wenigſtens in der Hauptſache, ſicher unbegründet. Die Auctoren, deren Perſönlichkeit ſowohl als deren Schriften Moſes erdichtet haben ſoll, ſind namentlich folgende: der ſyriſche Chroniſt Mar Abas Katina, die perſiſchen Geſchichtſchreiber Barſuma und Chorohbut, der armeniſche Annaliſt Uliup, wozu dann noch der ſyriſche Gnoſtiker Bardeſanes käme, der zu Ani eine armeniſche Geſchichte verfaßt habe, die Moſes benutzt haben will. Das Buch des Mar Abas, dem Moſes von 1, 9 bis 2, 9 lange Auszüge entnimmt, hat er nun freilich willkürlich überarbeitet, aber völlig erdichtet hat er es nicht. Dieß ergibt ſich mit Evidenz aus der Vergleichung der Mar Abas-Fragmente bei Moſes mit dem Mar Abas-Fragmente, das in allen Sebēos-Handſchriften der Geſchichte des Sebēos vorangeht (edirt von Mihrdat Mihrdateantz, Conſtantinopel 1851; Kh. Patkanean, St. Petersburg 1879, überſ. v. V. Langlois, Coll. des hist. anc. et mod. de l'Arménie I, Par. 1867, 195—200). Die Zuſammenſtellung dieſer beiden Mar Abas-Stücke zeigt einmal, daß ſie zwei Recenſionen eines gemeinſamen Originals darſtellen, und ſodann, daß dieſer Ur-Mar Abas von der Geſchichte des Moſes von Chorene in weſentlichen Punkten abwich, alſo nicht von Moſes herrühren kann. Dieſer Ur-Mar Abas läugnete thatſächlich die jüdiſche Abſtammung der Bagratuniden, welche Moſes ſo angelegentlich verficht; er nannte den Begründer der armeniſchen Arſacidendynaſtie nicht Walarſchak, ſondern Arſchak, bezeichnete ihn auch nicht als Bruder Arſchaks des Großen, wie Moſes thut, ſondern als deſſen jüngſten Sohn. — Die Geſchichte der Saſſaniden will Moſes dem Buche des Chorohbut entnommen haben, der Secretär des

Perserkönigs Schapuh II. gewesen, später Christ geworden sei und nun die persische Geschichte eines gewissen Barsuma, von den Persern Rastsohun genannt, in das Griechische übertragen und durch Erzählung seiner eigenen Zeitgeschichte ergänzt habe (2, 70). Nun gibt Moses im Verlaufe seines Werkes einen Abriß der parthischen und sassanidischen Königsgeschichte, der allerdings Unrichtigkeiten enthält sowohl in der Chronologie als auch in der Anordnung der Königslisten, der aber doch im Wesentlichen getreu ist und genaue Kunde der persischen Geschichte voraussetzt. Diese Kunde konnte Moses doch wohl nur aus einem persischen Auctor schöpfen; warum soll er also nicht Glauben verdienen, wenn er als seinen Gewährsmann einen sonst unbekannten Auctor nennt? — Für die Aechtheit des armenischen Tempelannalisten, des Priesters Uliup von Ani, spricht schon dessen Name (= Ὀλύμπιος, s. A. v. Gutschmid a. a. O. 20). — Und wenn Moses schließlich behauptet, daß Bardesanes eine Zeitlang in Armenien gelebt und zu Ani die Tempelannalen excerpirt habe, so fügt sich dieser armenische Aufenthalt des Bardesanes ganz wohl in die Zeit unmittelbar nach dem Sturze von Edessa. Zudem finden sich bei zwei armenischen Historikern, Zenob von Glak (etwa aus dem 6. Jahrhundert) und Uchthanes von Edessa (10. Jahrhundert), Verweisungen auf ein nicht weiter bekanntes Geschichtswerk des Bardesanes (Langlois, I, 67).

Der Vorwurf der formalen Quellenfälschung läßt sich also in keinem einzigen Falle wirklich begründen, und selbst da, wo die Fälschung offenkundig ist, wie bei den Citaten über den angeblichen Krieg zwischen Artasches und Krösus (2, 13), scheint Moses, der diese Stellen wohl irgend einer rhetorischen Beispielsammlung entnommen haben mag, der Betrogene und nicht der Betrüger zu sein. Das aber bleibt bestehen, daß Moses seine Quellen in ganz willkürlicher Weise zu verarbeiten und mit seinen eigenen Ideen zu durchsetzen pflegte. Beweis hierfür ist z. B. die Art, wie Moses 2, 10 ein Citat aus der Kirchengeschichte des Eusebius (1, 13) oder 2, 33 ein solches aus Lerubna (über den Juden Tobia) in seinem Sinne willkürlich ausgesponnen hat.

Trotz der großen Gelehrsamkeit, welche Pseudo-Moses offenbar besaß, und trotz der zahlreichen Quellenschriften, die ihm noch zu Gebote standen, seitdem aber verloren gingen, ist doch der Werth seines Buches für die politische Geschichte Armeniens nicht gerade hoch anzuschlagen. Die Vergleichung seiner Geschichtsdarstellung mit den zum Theile gleichzeitigen Berichten der griechischen und römischen Classiker über armenische Verhältnisse zeigt klar, daß er die ältere Geschichte Armeniens bis zum 2. oder 3. christlichen Jahrhundert hin fast gar nicht kannte. Es sind ganz andere Persönlichkeiten und andere Ereignisse in der armenischen Geschichte, die wir bei Moses und die wir für dieselbe Zeitperiode aus den Berichten der abendländischen Auctoren kennen lernen. So wissen wir z. B. aus den letzteren, daß in den Jahren 65 und 66 n. Chr. der Arsacide Tiridates, Bruder des Partherkönigs Vologeses I., in feierlichem Zuge vom Orient nach Italien reiste und in Rom vom Kaiser Nero zum König von Armenien gekrönt ward; daß Trajan im J. 114 einen andern Arsaciden, den König Parthamasiris von Armenien, in seinem Lager zu Elegea ungerechterweise hinrichten ließ. Beide Könige hätten der rhetorischen Geschmacksrichtung des Moses, der eine durch seine glänzenden Erfolge, der andere durch sein tragisches Geschick, den erwünschtesten Stoff bieten müssen — aber er kennt sie gar nicht. Daß Moses überhaupt die ältere Geschichte seines Volkes nur sehr mangelhaft kannte, gesteht er ja selber ein; denn 1, 3 beklagt er sich bitter über die Gleichgültigkeit der armenischen Könige, die nicht einmal Reichsannalen geführt hätten. Einheimische Quellen besaß er also außer den auch uns erhaltenen Faustus, Koriun und Lazar, die er alle benutzt, zum Theil sogar stark ausgenutzt, aber niemals citirt hat, jedenfalls bloß in ganz beschränktem Umfange. Von den griechisch geschriebenen Geschichtswerken waren ihm nur wenige bekannt, und Lateinisch verstand er überhaupt nicht. Wenn er nun aber, obwohl sein Quellenmaterial äußerst spärlich war, dennoch eine zusammenhängende Geschichte seines Volkes zu schreiben vermochte, so würden wir ihm großes Unrecht thun durch die Annahme, er habe die ältere Geschichte Armeniens bis etwa zum 3. christlichen Jahrhundert herab einfach erdichtet. Vielmehr hat Moses — und dieß begründet die ganz einzigartige Stellung seines Buches in der gesammten armenischen Literatur — seiner Geschichtsdarstellung eine Quelle zu Grunde gelegt, an deren Ausnutzung weder vor ihm noch nach ihm ein armenischer Schriftsteller gedacht hat: Moses construierte sich die ältere Geschichte aus den Sagen und geschichtlichen Liedern seines Volkes.

Armenien war im Alterthum ein überaus sagen- und sangreiches Land. Es lebten im Munde des Volkes epische Gesänge, die eigentlich geschichtlichen Inhaltes waren und die armenische Vorzeit behandelten von Bel und Semiramis an bis zu den Einfällen der Alanen im 1. und 2. Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung. Es gab, wie wir aus Moses ersehen können, berufsmäßige Sänger, die nach Art der mittelalterlichen Troubadours bei Tanz und Cymbelnschall die alten Heldenlieder sangen (1, 6. 24; 2, 61). Diesen Liedern, die niemals schriftlich aufgezeichnet worden sind, forschte Moses nach, und er nennt auch wiederholt (1, 30; 2, 49. 61) die Gegend, wo er seine Sagenstudien machte: es war der Gau von Golthn, der, an der Ostgrenze der Provinz Waspurakan gelegen, westlich an den Ararat, südlich an den Araxes und nach Osten unmittelbar an das alte Medien grenzte. Diese Lieder mit ihrem reichen Sagenstoff waren thatsächlich das Quellenmaterial, auf Grund dessen Moses sich die Geschichte der armenischen Vorzeit

conſtruirte, und die beiden erſten Bücher ſeines Geſchichtswerkes ruhen faſt ausſchließlich auf den Volksgeſängen. Meiſt hat er die Geſänge in Proſa umgeſetzt, ſelten, im Ganzen nur elfmal, wörtliche Bruchſtücke aus den Liedern herübergenommen. Die Hauptſchwierigkeit mußte bei dieſer Methode der Geſchichtſchreibung offenbar die Chronologie bilden. Denn in den Liedern des Volkes, die zudem kein zuſammenhangendes Epos, ſondern eine offene Sammlung von Balladen bildeten, waren mythiſche Geſtalten und wirklich geſchichtliche Perſönlichkeiten durch einander gemiſcht. Hierbei ließ ſich Moſes bezüglich der Chronologie von der ganz richtigen Methode leiten, aus den auch anderweitig bezeugten Ereigniſſen die Zeit der im Liede mit ihnen in Zuſammenhang gebrachten Helden und Könige zu erſchließen. Dieß zeigt namentlich das Beiſpiel des Königs Artaſches, der im Liede als Beſieger der Alanen beſungen war, und den Moſes deßhalb ganz richtig in der zweiten Hälfte des erſten chriſtlichen Jahrhunderts anſetzte.

So iſt denn die Geſchichte des Moſes von Chorene für das ganze erſte und für einen großen Theil des zweiten Buches, bis zu der Periode hin, wo Agathangelus und Fauſtus einſetzen, weſentlich Sagengeſchichte; und zwar iſt Moſes der älteſte Zeuge nicht bloß für den reichen Sagenſchatz des armeniſchen Volkes, ſondern auch für den der Perſer, denn an mehreren Stellen (2, 70. 73 und im Anhang zum erſten Buche) berichtet er auch die perſiſchen Sagen über Aſchdahak (= Zohak) und Artaſchir von Stahr (= Ardaſchir I.). Es ſind dieſelben alteraniſchen Sagen, die auf perſiſchem Boden erſt im 10. und 11. Jahrhundert Firduſi in ſeinem Schahname geſammelt hat, und zwar nicht unmittelbar aus dem lebendigen Munde des Volkes, wie Moſes, ſondern aus dem verloren gegangenen Königsbuche der Saſſaniden (ſ. Nöldeke, Geſch. der Perſer und Araber, aus Tabari überſetzt, Leyden 1879, S. XIV ff.).

Neben der Geſchichte iſt als weiteres Hauptwerk des Pſeudo-Moſes zu nennen die Geographie (Ausgaben des armeniſchen Textes: zuerſt Marſeille 1683, wieder abgedruckt London 1736, Paris 1819 bei St-Martin, Mém. hist. et géogr. sur l'Arménie II, 318—377; Venedig 1881, außerdem in den Geſammtausgaben der Werke des Moſes, Venedig 1843. 1865; franzöſiſche Ueberſetzung bei St-Martin l. c. und von P. Arſen Sukhrean, Venedig 1881). Dieſes Werk iſt nach der eigenen Angabe des Verfaſſers ein Auszug aus der „Univerſal-Erdbeſchreibung des Alexandriners Pappus". Hierunter iſt zweifellos die verloren gegangene und nur aus Suidas bekannte Χωρογραφία οἰκουμενική des Πάππος (aus dem 4. chriſtlichen Jahrhundert) zu verſtehen. Der Armenier ſcheint ſeine Vorlage im Allgemeinen gekürzt, in dem Abſchnitt aber, der von Armenien handelte, erweitert zu haben. — Die Rhetorik (herausgeg. v. P. Joh. Zohrab, Venedig 1796, wieder abgedruckt in den Geſammtausgaben, Venedig 1843. 1865), die in der armeniſchen Literatur den Titel Pētkh „die Chrie" führt, iſt nach griechiſchen Vorlagen, hauptſächlich nach den Progymnasmata des Aphthonius und des Theon gearbeitet (ſ. die vorzügl. Unterſuchung v. A. Baumgartner: Ueber das Buch „die Chrie", in d. Ztſchr. d. d. morgenl. Geſ. XL, 1886, 457—515). Außerdem tragen den Namen des Moſes von Chorene in den Handſchriften folgende kleinere Werke: eine Geſchichte der hl. Riphſime und ihrer Genoſſinnen (Geſammtausgabe 1865, 297—303), eine Homilie auf dieſelben Heiligen (a. a. O. 304—325), eine andere Homilie auf das Feſt der Verklärung (a. a. O. 326 bis 338), ein Briefwechſel mit dem artſruniſchen Fürſten Sahak (a. a. O. 281—296) und endlich zahlreiche Kirchenlieder in dem Scharakan, dem Geſangbuch der armeniſchen Kirche. Ob dieſe kleineren Schriften dem geſchichtlichen Moſes aus dem 5. Jahrhundert angehören oder dem ſpätern Pſeudo-Moſes, oder keinem von beiden, kann mit Sicherheit nicht entſchieden werden. Nur für den Briefwechſel mit Sahak läßt ſich der Nachweis führen, daß er erſt etwa um das Jahr 1000 entſtanden ſein kann (ſ. Vetter bei Nirſchl a. a. O. 244 bis 246). Daß an der reichen Ueberſetzungsliteratur des 5. Jahrhunderts Moſes von Chorene in hervorragender Weiſe betheiligt war, iſt einſtimmige Ueberlieferung des armeniſchen Alterthums; um aber beſtimmte Ueberſetzungen gerade als ſein Werk erweiſen zu können, dazu fehlt es an genügenden Anhaltspunkten. Es nehmen zwar die einheimiſchen Literarhiſtoriker an, daß unter den erhaltenen Ueberſetzungswerken folgende auf Moſes von Chorene zurückgehen: die Ueberſetzung der Werke des Juden Philo, der Schriften des hl. Gregor von Nazianz und des hl. Gregor von Nyſſa, namentlich aber der Chronik des Euſebius (Venedig 1818) und der Biographie Alexanders des Großen von Pſeudo-Kalliſthenes (Venedig 1842) (Quadro delle Opere di vari autori anticamente tradotte in Armeno, Venezia, S. Lazzaro, 1825, 9). Dieſe Annahme ſtützt ſich jedoch auf die Stilähnlichkeit, welche zwiſchen den gedachten Ueberſetzungen und der Geſchichte des Moſes von Chorene beſteht; ſie würde alſo nicht für die Auctorſchaft des ächten Moſes, ſondern für die des Pſeudo-Moſes beweiſen. Nun aber ſteht wenigſtens für die armeniſche Ueberſetzung des Pſeudo-Kalliſthenes feſt, daß ſie aus dem 5. Jahrhundert ſtammt, denn Bekanntſchaft mit ihr läßt ſich bei armeniſchen Schriftſtellern vom 5. Jahrhundert ab nachweiſen (ſ. J. Daſchian, Unterſuchung über des Pſeudo-Kalliſthenes Alexanderbiographie, Wien 1882 [neuarm.]). Alſo kann Pſeudo-Moſes der Ueberſetzer gar nicht ſein. Immerhin aber liegt in dem unläugbaren formalen Zuſammenhange, der zwiſchen der armeniſchen Geſchichte des Moſes von Chorene und dem armeniſchen Pſeudo-Kalliſthenes beſteht, ein wenigſtens indirectes Zeugniß dafür, daß der ächte Moſes von Chorene den Pſeudo-Kalliſthenes überſetzt hat. Denn Pſeudo-Moſes mag ja eben deßwegen als angeblichen Auctor ſeines

apocryphen Geſchichtswerkes den Biſchof Moſes von Chorene gewählt haben, weil ihm dieſer Schriftſteller als Ueberſetzer desjenigen Werkes galt, an dem er ſeinen Stil zu bilden und das er geradezu ſklaviſch zu copiren pflegte, nämlich des Pſeudo-Kalliſthenes.

(Vgl. außer den ſchon genannten Schriften: J. B. Emin, Die geſchichtl. Geſänge des alten Armeniens, Moskau 1850 [altarmen.]; Derſ., Moſes von Chorene und das alte armen. Epos, Tiflis 1887 [neuarmen.]; J. Katergian, Geſch. der armen. Literatur: I. Vorchriſtl. Periode, Wien 1851 [neuarmen.]; Ed. Dulaurier, Etudes sur les chants historiques ... de l'ancienne Arménie, Journal asiatique, 4e sér. XIX, 1852, 5—58; V. Langlois, Etude sur les sources de l'hist. d'Arménie de Moïse de Khoren, im Bulletin de l'Acad. Imp. des Sciences de St-Pétersbourg III, 1861, 531—583; Le même, Coll. des historiens anc. et mod. de l'Arménie II, Par. 1869, 47—52; A. v. G[utschmid], Moses of Chorene, in d. Encycl. Brit., ed. 9, Edinburgh 1883, XVI, 861—863; J. Daſchian, Zur Abgarſage, Wien 1890; A. Carrière, Moïse de Khoren et les généalogies patriarcales, Par. 1891.) [Vetter.]

Moſes Cordovero, kabbaliſtiſcher Gelehrter des 16. Jahrhunderts, war zu Cordova in Spanien geboren, lebte aber als Oberrabbiner zu Safed im ehemaligen Galiläa und ſtarb als ſolcher im Jahre 1570. Er verfaßte kabbaliſtiſche Commentare über einzelne Bücher der heiligen Schrift und über das Buch Jezira (ſ. d. Art. Kabbala). Sein Hauptwerk iſt ein nur handſchriftlich erhaltener Commentar zum Buch Sohar unter dem Titel אור יקר, der 16 große Bände in Folio umfaßt und 1563 vollendet wurde. Von ſeinen gedruckten Schriften ſind zu nennen: a. פרדס רמונים, „Granatäpfelgarten", ein kurzer Abriß der kabbaliſtiſchen Wiſſenſchaft, zuerſt in Saloniki o. J., dann zu Krakau erſchienen; aus demſelben veröffentlichte Chriſt. Knorr von Roſenroth in der Kabbala denudata, Sulzbaci 1677, den Tractat von der menſchlichen Seele in lateiniſcher Ueberſetzung. b. תמר דבורה, „Palme Debora's", eine Abhandlung über die Sephiroth (ſ. d. Art. Kabbala) und Anleitung zur Vollkommenheit in kabbaliſtiſchem Sinne, zuerſt Venedig 1589 und ſeitdem öfter gedruckt. (Vgl. Rossi, Dizion. storico I, 95.) [Kaulen.]

Moſes ben Nachman, ſ. Ramban.

Mosheim, Johann Lorenz, lutheriſcher Theologe und Kirchenhiſtoriker, wurde am 9. October 1694 (1695) zu Lübeck geboren. An der Univerſität Kiel, welche er 1716 bezog, entfalteten ſich ſeine großen Talente; er wurde 1718 Magiſter und las über Logik und Metaphyſik, zugleich vertrat er ſeinen kranken Lehrer Albrecht zum Felde, der neben dem Lehramte auch die Stelle eines Hofpredigers inne hatte, auf der Kanzel mit großem Beifalle. Auf Grund mehrerer Schriften, beſonders der gegen den Deiſten Toland gerichteten Vindiciae antiquae Christianorum disciplinae, Kil. 1720, vermehrte Ausgabe Hamb. 17[illegible] und Observationum sacr. et hist.-crit. Lib. I, Amst. 1721, erhielt er 1723 einen Ruf an die Univerſität Helmſtädt und bildete lange Jahre ihre Zier, ja als 1734 die Univerſität Göttingen gegründet wurde, war er für Helmſtädt die einzige Stütze gegen dieſe Rivalin. Herzog Auguſt Wilhelm von Braunſchweig überhäufte ihn mit Ehren, machte ihn 1726 zum Conſiſtorialrathe, gab ihm die Einkünfte der alten Klöſter Marienthal und Michaelſtein, ernannte ihn 1729 zum Oberinſpector aller Schulen im Herzogthume und nachmals auch zum Generalinſpector des Fürſtenthums Blankenburg. Erſt nach des Herzogs Tod ließ Mosheim ſich bewegen, nach Göttingen überzuſiedeln und die eigens für ihn 1747 geſchaffene Stelle eines Kanzlers der Univerſität anzunehmen. Hier wirkte er noch acht Jahre in der theologiſchen Facultät, bis er am 9. September 1755 ſtarb. Unter ſeinen Zeitgenoſſen galt er als der bedeutendſte der proteſtantiſchen Theologen, der die Mitte zwiſchen ſtarrer Orthodoxie und gefühlsſeligem Pietismus glücklich innehalte, keiner Partei angehöre, ſondern eklektiſch überall das Brauchbare und Berechtigte ſuche. Seine Predigten machten ihn durch Gedankenreichthum und Formvollendung zum bedeutendſten Kanzelredner der deutſchen Proteſtanten; in ſeinen deutſchen Schriften galt er als „erſter deutſcher Proſaiſt", weßhalb ihn auch die Deutſche Geſellſchaft zu Leipzig 1732 zu ihrem Präſidenten wählte. Das große, über 110 Nummern faſſende Verzeichniß ſeiner Schriften, welches Chr. D. Jani in der deutſchen Ausgabe von Nicerons Nachrichten von den Begebenheiten und Schriften berühmter Gelehrten, Halle 1771, XXIII, 476 ff. aufführt, erſtreckt ſich über claſſiſche und deutſche Philologie, über Philoſophie, Dogmatik, Exegeſe, Kirchengeſchichte, Kirchenrecht u. ſ. f. Außer den kirchenhiſtoriſchen Leiſtungen, die bereits im Art. Kirchengeſchichte VII, 568 gewürdigt wurden, ſind hervorzuheben: Sitten-Lehre der heiligen Schrift, 5 Thle., Helmſtädt 1735 ff., mit Forts. von Joh. Peter Miller, 6. bis 9. Thl., 1762—1770; Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jeſu Chriſti, 7 Bde., Hamburg 1725—1743, oft aufgelegt und in fremde Sprachen überſetzt. Briefe bei Klotz, Joa. Laur. Moshemii atque Matthiae Gesneri Epistolae amoebaeae, Lipsiae 1770. (Vgl. Niceron a. a. O. 406 ff.; Lücke, Narratio de J. L. Moshemio, Gotting. 1837 [Gött. Univ.-Schrift]; Ehrenfeuchter, in Göttinger Profeſſoren, Gotha 1872, 1 ff.) [Streber.]

Mosheim, Ruprecht v., überſpannter religiöſer Schwärmer, war aus einem katholiſchen freiherrlichen Geſchlecht in Steiermark geboren, ward 1522 Domdechant von Paſſau und trat in dieſer Stellung, welche er bis 1539 bekleidete, mit der Behauptung hervor, er habe von Gott die Sendung erhalten, durch eine Art Fundamentalartikelſyſtem die vier Hauptantichriſten, nämlich

Papſtthum, Lutherthum, Zwinglianismus und Wiedertäuferweſen, zu erwürgen, alle Secten zu vereinigen, die ganze Kirche zu verbeſſern und ein neues Jeruſalem zu gründen. Die Löſung dieſer Aufgabe beſtand nach ſeiner Behauptung darin, alle Secten auf Chriſtus, den einzigen Grund des dreieinigen Wortes, dergeſtalt zurückzubringen, daß aus ihm ihre Einheit wie aus einem Mittelpunkt hervorgehe; dieſe Lehre aus dem Einen und durch den Einen zur Einheit des dreieinigen Wortes in Chriſto vereinige ganz ungezwungen die päpſtliche, lutheriſche, zwingliſche, anabaptiſtiſche und jede andere Secte zur Einheit der Lehre und des Glaubens. Dieſen confuſen Aberwitz entwickelte er weitläufig in ſeinen vier Büchern De monarchia et renascentia christianae fidei, ſpickte ihn reichlichſt mit Ausfällen auf die vier Antichriſte und gab unter Anderem auch die Art und Weiſe an, wie man eine allgemeine Synode leicht und gründlich halten könne: man dürfe nämlich nur die Microsynodus zum Maßſtabe der Megasynodus nehmen, d. h. eine allgemeine Synode auf dieſelbe Weiſe halten, wie jeder Chriſt bei ſich ſelbſt eine Privatverſammlung halten müſſe! Da er, wie es ſchien, feſt an ſeine göttliche Sendung und ſeine Offenbarungen glaubte und die Beſchimpfungen des Papſtes und der römiſchen Kirche, welche er mit der apocalyptiſchen Hure verglich, für nichts weiter als eine brüderliche Zurechtweiſung und ein Procedere auf dem evangeliſchen Rechtsweg, wie er, der Doctor beider Rechte, ſagte, anſah, ſo darf man ſich nicht wundern, daß er am 10. Auguſt 1537 ſogar in Gegenwart des Königs Ferdinand eine Predigt voll Schmähungen gegen das Papſtthum hielt. Deßhalb bei dem König der Ketzerei verdächtig geworden, begab er ſich zum päpſtlichen Nuntius Morone (ſ. d. Art.) nach Wien, welcher die Geduld hatte, ſich von ihm drei Tage hintereinander drei Schriften (Informatio seu instructio pro summo Pontifice bezüglich einer öcumeniſchen Synode, Antichristianica seu confutatio Bullae indulgentiarum Pauli III., Antibulla indulgentiarum pontificiarum Pauli III.) voll Schimpf über die päpſtlichen Mißbräuche vorleſen zu laſſen. Auf dem Convente zu Hagenau wurde Mosheim 1540 im Auftrage König Ferdinands von den katholiſchen Theologen Nauſea (nachher Biſchof von Wien) und Cochläus (ſ. d. Artt.) verhört. Hier producirte er in verworrenſter und dünkelhafteſter Weiſe ſeine Lehre als eine Weisheit, die kein Sterblicher vor ihm gewußt habe, und prahlte mit göttlichen Offenbarungen, die er nur dem Kaiſer, dem Könige und dem Papſte mittheilen dürfe. Nach dem Verhöre ließ der Kurfürſt von Mainz durch Julius von Pflug und ſeinen Kanzler Jacob Reuter Mosheims Schrift De monarchia et renascentia Christianae fidei unterſuchen; man fand, daß ſie größtentheils nur aus Schmähungen auf Kaiſer, König, Papſt und Geiſtlichkeit beſtand, denen mit dem Untergang des römiſchen Reiches und der römiſchen Kirche gedroht wurde, und daß darin der römiſchen Kirche der Vorwurf der Ketzerei gemacht war (namentlich warf Mosheim ihr drei Stücke vor: das ſittenloſe Leben der Geiſtlichen als Folge des Cölibates, die Zertheilung des Sacraments der Euchariſtie durch Entziehung des Kelches und den Verkauf des Heiligen durch die Meßſtipendien). Mosheim wurde zum Gefängniß verurtheilt und ſtarb darin 1544. (Vgl. Hund, Metropolis Salisburgensis I, Ratisponae 1719, 222; Hansiz, Germ. sacra I, Aug. Vindel. 1727, 609; G. Th. Strobel, Leben, Meinungen und Schriften Ruprechts v. Mosheim, in ſ. Miscellaneen literariſchen Inhalts, Nürnberg 1781, 5. Samml., 3—130; Klein, Geſch. des Chriſtenthums in Oeſterreich und Steiermark IV, Wien 1842, 87 ff.) [Schrödl.]

Moslim, ſ. Islam.

Motiv, ſ. Moralität, Zweck; Motiva credibilitatis, ſ. Glaube V, 639 ff.

Moulin, Peter du, ſ. Dumoulin.

Mouchy, Anton de, genannt Demochares, Theolog und Canoniſt, ward 1494 zu Reſſons-ſur-Matz bei Beauvais in der Picardie geboren. Er wurde 1539 Rector der Univerſität Paris, Profeſſor an der Sorbonne und Pönitentiar-Canoniker von Noyon, dem Geburtsorte Calvins, deſſen Anhängern er überall, vorzüglich in den Religionsgeſprächen von St.-Germain-en-Laye und Poiſſy 1562, ſowie an der Pariſer Univerſität mit aller Entſchiedenheit in ſeiner Eigenſchaft als inquisitor fidei entgegentrat. Daß die Häſcher, welche in ſeinem Auftrag auf die Hugenotten fahnden ſollten, nach ihm mouchards genannt worden ſeien, wird ohne Grund behauptet. Er begleitete 1562 den Cardinal von Lothringen zum Concil von Trient und war 1564 auf der Reimſer Synode zugegen. Er ſtarb zu Paris 1574. Seine wiſſenſchaftliche Bedeutung beruht nicht auf einem überall ſo citirten, aber nicht näher charakteriſirten Werke De sacrificio missae (wohl identiſch mit desſelben Auctors Christianae religionis . . . adversus Misoliturgorum blasphemias ac novorum huius temporis sectariorum imposturas, praecipue Joannis Calvini et suorum contra sacram missam, catholica et historica propugnatio I—IV, Paris. 1562), ſondern auf einer Ausgabe des Corpus juris canonici, in 3 Foliobänden, mit der Gloſſe, Paris 1561, und in den handlichen Ausgaben des Corpus juris canonici, ohne die Gloſſe, in 4 Octavbänden, Paris 1547—1550, in 7 Duodezbänden, Lyon 1554. Verſchiedene kritiſche Anmerkungen befaſſen ſich vorzüglich mit einer Verbeſſerung des Textes von Gratians Decret. (Vgl. Biographie univers., Nouv. éd. XXIX, 438 s.; v. Schulte, Geſch. der Quellen und Lit. des canon. Rechts III, Stuttg. 1880, 555 f.) [R. v. Scherer.]

Moy de Sons, Karl Ernſt, Freiherr von, katholiſcher Rechtsgelehrter, war als Sohn eines 1789 emigrirten franzöſiſchen Edelmannes 1799 zu München geboren, ſtudirte an der dortigen Uni-

versität die Rechte und habilitirte sich als Privatdocent derselben 1827; zugleich eröffnete er 1830 eine Advokaturkanzlei. Im J. 1833 wurde er zum Professor des Natur- und des Staatsrechtes in Würzburg ernannt, 1837 als solcher nach München versetzt. Infolge der Studentenunruhen des Jahres 1848 wurde er vom Lehramt entfernt, begab sich nach Tirol und wurde 1851 an der Innsbrucker Universität zum Professor der deutschen Reichs- und Rechtsgeschichte und des Kirchenrechts ernannt. Als solcher starb er 1. August 1867. Er war zweimal verheiratet (s. hierüber und über die Familie desselben Gothaisches Taschenbuch der freiherrlichen Häuser 1859, 527 und 1889, 572). Nebst einigen kleineren, auf Tagesfragen, auch auf die bayrische Kniebeugungsfrage (Sendschreiben an den Grafen Giech, Regensburg 1845) bezüglichen Schriften verfaßte Moy De impedimentis matrimonii, Diss. Monach. 1827; Von der Ehe und der Stellung der katholischen Kirche in Deutschland rücksichtlich dieses Punktes ihrer Disciplin, Landshut 1830 (überarbeitet im Archiv I. II); Das Eherecht der Christen in der morgenländischen und abendländischen Kirche bis zur Zeit Karls des Großen, nach den Quellen dargestellt, Regensburg 1833, eine für den damaligen Stand der Forschung sehr verdienstliche Leistung; Lehrbuch des bayrischen Staatsrechts, 2 Theile, Regensburg 1840 bis 1846; Grundlinien einer Philosophie des Rechts vom katholischen Standpunkte, 2 Bände, Wien 1854—1857. Einen bleibenden Namen erwarb sich Moy de Sons durch die Gründung eines umfassenden periodischen Organs für die Wissenschaft des Kirchenrechts: Archiv für katholisches Kirchenrecht mit besonderer Rücksicht auf Oesterreich, Innsbruck 1857 ff. (seit IV. Band: mit Rücksicht auf Oesterreich und Deutschland), welches sich unter Anderem die Aufgabe setzte, die canonistische Bildung des österreichischen Clerus in entsprechender Weise zu fördern. Seit dem VI. Bande, 1861, trat Vering, damals in Heidelberg, als Mitredacteur ein, welcher nach Moy's Tode allein das Archiv für katholisches Kirchenrecht, mit besonderer Rücksicht auf Deutschland, Oesterreich-Ungarn und die Schweiz, herausgibt (LXIX. Bd., Mainz 1893). Moy war eine aufrichtig fromme Natur, treu ergeben der Kirche, deren Rechte und Interessen er überall ungescheut vertrat. (Vgl. v. Wurzbach, Biograph. Lexikon des Kaiserthums Oesterreich XIX, Wien 1868, 165—167; v. Schulte, Geschichte der Quellen u. Lit. d. can. Rechts III, Stuttgart 1880, 369 ff.) [R. v. Scherer.]

Moya, Matthäus de, S. J., Moralist, geb. am 10. September 1610 zu Moral in Castilien, trat 1626 in die Gesellschaft Jesu, war der Reihe nach Professor der Philosophie, der Dogmatik und der Moraltheologie zu Murcia, Alcala und Madrid, später auch Beichtvater der Königin-Mutter von Spanien, und starb den 23. Februar 1684. Sein Name spielt eine bedeutende Rolle in den Moralstreitigkeiten jener Zeit. Gegen eine pseudonyme Schrift **Manifesto á los fieles** (Warnung der gläubigen Christen vor den verkehrten Lehren der Jesuiten) von Gregor de Esclapez vertheidigte er seinen Orden durch die Gegenschrift **Ladreme el perro y no me muerda** (Belle der Hund, aber beiße mich nicht) unter dem angenommenen Namen Juan del Aguila, 1653. Im folgenden Jahre erschien eine noch heftigere, ebenfalls pseudonyme Schmähschrift gegen die Moral der Gesellschaft: **Teatro Jesuitico por Francisco de la Piedad.** Moya antwortete neuerdings mit **Adversus quorumdam expostulationes contra nonnullas Jesuitarum opiniones morales opusculum** auctore A. Guimenio Lomarensi, Panhormi 1657 u. ö. Er beschränkte sich darin auf den Nachweis, daß die vorgeblich oder thatsächlich laxen Entscheidungen einzelner Streitfragen nicht specifisch jesuitisch waren, sondern daß die betreffenden Ansichten von Moralisten außerhalb des Ordens schon längst aufgestellt worden waren, ehe einzelne Jesuiten sich ebenfalls dafür entschieden. Da er sich hierbei lediglich referirend verhielt, ohne über den Werth oder Unwerth der einzelnen Doctrinen ein Urtheil zu fällen, so wurde das Buch als gefährlich und ärgernißerregend in Rom angeklagt. Moya vertheidigte sich und erklärte, seine Absicht sei durchaus nicht, jene Lehren in Schutz zu nehmen, sondern nur die falsche Anklage abzuweisen, als hätten seine Mitbrüder dieselben aufgebracht. Er wolle in einer neuen Auflage dieß deutlicher erklären und die Verkehrtheit jener Meinungen darthun. Die Inquisition entschied sich denn auch gegen eine Verurtheilung, und eine Neubearbeitung wurde nicht gewünscht, doch kam das Buch 1666 auf den Index, wie auch das Teatro, gegen das es gerichtet ist. Zehn Jahre später wurde es auch durch die Inquisition und durch ein Breve Innocenz' XI. verboten. Ein anderes Werk, **Selectae quaestiones ex praecipuis theologiae moralis tractatibus**, wovon der erste Band 1670, der zweite nach Moya's Tod 1702 erschien, steht seit 1704 ebenfalls auf dem Index, wahrscheinlich weil der Verfasser sich darin stark auf sein erstes Werk bezieht. Es wurde ihm seiner Zeit sogar vorgeworfen, eine Approbation seines Opusculum gefälscht zu haben; dieser Vorwurf erwies sich aber als unbegründet und wurde auch von den Anklägern fallen gelassen. (Vgl. de Backer, Bibliothèque s. v.; Réponse au livre: Extraits des assert. I, s. l. 1763, 48; Reusch, Index II, Bonn 1885, 497 ff.) [M. Reichmann S. J.]

Mozaraber, s. Liturgien, ob. Sp. 34.

Mozzett (mozzetta) ist ein auszeichnendes Chorgewand, welches der Papst und die höheren Cleriker über dem Rochet zu tragen pflegen. Dieses Gewandstück (franz. camail genannt) präsentirt sich als ein breiter, mit einer kleinen Kapuze versehener und bis an die Ellbogen reichender Schulterkragen, der vorn sich öffnet und mit einer Reihe von Knöpfen geschlossen wird. Der Name dieses Gewandes stammt von mozzo, ital. = abgekürzt,

weil dasselbe durch Verkürzung eines mantelartigen, mit Kapuze versehenen Chorkleides (cappa) entstanden ist. Pallavicini (Istoria del conc. di Trento, lib. 15, c. 13, n. 5) nennt daher die Mozzetta cappa breve ò mozza. Die Mozzetta wird bisweilen mit caputium bezeichnet, weil die kleine Kapuze, mit welcher sie ornamentirt ist, der Ueberrest einer viel größern ist, die man zur Winterszeit über den Kopf zu ziehen pflegte. Name und Sache läßt sich aber auch herleiten von Almutium oder Almutia, wodurch sich die häufig vorkommende Schreibweise Mozeta statt Mozzetta erklärt. Die Almuze ist ein ganz aus Pelz bestehendes oder doch mit Pelz gefüttertes Schulterkleid, das bis an die Ellbogen reicht und mit pelzgefütterter oder ganz aus Pelz bestehender Kapuze versehen ist; am untern Saume waren gewöhnlich Troddeln angebracht. Was nun den heutigen Gebrauch der Mozzetta betrifft, so bedienen sich einer solchen de jure der Papst, die Cardinäle und die Bischöfe, andere höhere Geistliche aber nur infolge einer rechtmäßigen Gewohnheit oder einer päpstlichen Concession. 1. Der Papst gebraucht fünf Mozzetten: a. eine von dunkelrothem Atlas von der ersten Vesper des Himmelfahrtstages bis zum Feste der hl. Katharina; b. eine von rother Sarsche an den Vigil- und Quatembertagen, sowie bei den Todtenfeierlichkeiten während der genannten Zeit; c. eine von dunkelrothem Sammet in der Zeit von St. Katharina bis zur ersten Vesper von Christi Himmelfahrt; diese ist sowohl am untern Saume als auch an der Verknöpfung herab und am Rande der Kapuze mit Hermelin verbrämt; d. eine mit Hermelin verbrämte aus rothem Tuche im Advent und von Septuagesima bis Ostern mit Ausnahme gewisser Festlichkeiten, ferner an den Vigil- und Quatembertagen und bei den Todtenfeierlichkeiten während des bei c. genannten Zeitabschnittes; e. endlich eine mit Hermelin besetzte aus weißem Damast während der Osterwoche. 2. Die Cardinäle haben vier Mozzetten, solche von purpurrothem, violettem und rosenfarbenem Seidenstoffe und von violetter Sarsche. Sie tragen die Mozzetta über der Mantelletta (mantelletum), ausgenommen im Bereiche ihrer Jurisdiction und sede vacante. 3. Die Bischöfe haben Mozzetten von violettem Seiden- oder Wollenstoffe und dürfen sich ohne Privileg keiner andern Farbe bedienen. Die Mozzetta tragen die Bischöfe in der Kirche und außerhalb derselben, aber nur innerhalb ihrer Diöcese; außerhalb derselben tragen sie vorschriftsgemäß das violette Mantelletum, d. i. ein mantelförmiges, bis über die Kniee reichendes, mit Armschlitzen (nicht mit Aermeln) versehenes Kleid, vestis brevior aperta, ita ut per scissuras brachia extrahi possint (Cerimon. episc. 1, 1, n. 1), welches der Bischof auch beim Empfang eines Cardinal-Legaten und im Verkehr mit ihm statt der Mozzetta tragen muß, weil diese gleich der Cappa als Insigne der bischöflichen Jurisdiction gilt, welche dem Höhern gegenüber in Hintergrund tritt. Nur der Papst trägt zum Zeichen seiner umfassenden Jurisdiction immer die Mozzetta allein (ohne das Mantelletum), wie er auch ausschließlich einer mit Hermelin verbrämten Mozzetta sich bedient. 4. Die Mozzetta, welche die Regularäbte tragen, ist immer von Wolle oder Sarsche und von der Farbe des Ordensgewandes. 5. An vielen Cathedralen ist den Canonikern im Winter der usus cappae magnae und zur Sommerszeit (Ostern bis Allerheiligen) der Gebrauch der Mozzetta vom päpstlichen Stuhle indulgirt. Beide Chorgewänder sind die Canoniker nur in ihrer Kirche zu tragen berechtigt, außerhalb derselben nur, wenn das Capitel als Corporation auftritt. Da Rochet, Cappa und Mozzetta keine eigentlich liturgischen Gewänder sind, so darf man mit denselben wohl predigen, aber nicht Sacramente spenden, z. B. die heilige Communion austheilen. (Vgl. Moroni, Dizion. XLVII, v. Mozzetta; Macer, Hierolexicon, Rom. 1677, vv. Mozetta, Birrus; Bock, Geschichte der liturg. Gewänder II, Bonn 1866, 356; Thalhofer, Handbuch der kathol. Liturgik I, Freiburg i. B. 1883, 890; W. A. Maier, Die liturgische Behandlung des Allerheiligsten, Regensburg 1860, 38 ff. 478 ff.) [Punkes.]

Muchar, Albert (Anton) von, gelehrter Benedictiner, stammte aus der edlen Familie der Muchar von Bied und Rangfeld und wurde 1786 zu Lienz in Tirol geboren. Nachdem er in Graz der Philosophie die vorgeschriebene Zeit gewidmet, trat er in das Benedictinerkloster Admont und legte 1808 die feierliche Profeß ab, worauf er 1809 die Priesterweihe erhielt. Zu weiterer Ausbildung in den orientalischen Sprachen genoß er zu Wien den Unterricht des Maroniten Arida. Hierauf lehrte er im Kloster griechische Exegese und orientalische Sprachen, in welchen letzteren er durch den Umgang mit Hammer-Purgstall eine große Gewandtheit erlangte, wurde Bibliothekar und Archivar, eine Zeitlang auch Pfarrer zu Hall und 1825 Professor der Aesthetik und der classischen Philologie an der Universität Graz, wo er auch die akademischen Würden eines Decans der Philosophie und eines Rectors annehmen mußte. Indessen bildete den Schwerpunkt seiner Thätigkeit mehr und mehr die Geschichte. Schon 1812 löste er eine Preisfrage über die ältere Geschichte von Innerösterreich, und nun machte er viele Reisen, um in den Bibliotheken und Archiven Oesterreichs, Bayerns und Oberitaliens die Stoffe für Lösung der Fragen, welche an ihn herantraten, mit Bienenfleiß zu sammeln und in größeren oder kleineren Werken zu verarbeiten. Bald gewann er auf diesem Gebiete einen bedeutenden Namen, wurde wirkliches Mitglied der k. k. Akademie der Wissenschaften zu Wien, stiftete 1840—1843 mit Wartinger den historischen Verein für Innerösterreich und brachte frisches Leben in die Forschungen der vaterländischen Geschichte. Seine kleineren Vorarbeiten theilte er in Hormayrs Archiv seit 1817

mit, u. a.: Zur Geschichte der steirischen Reformationsunruhen; Die große römische Reichsgrenze an der Donau; Die uralte Felsenburg Strechau im obersteirischen Paltenthale; Engelbert, Abt zu Admont (1297—1331). Anderes veröffentlichte er in der „Steiermärkischen Zeitschrift" (Bd. I—X) und deren Neuer Folge (bis Bd. VIII), darunter: Das altceltische Norikum; Versuch einer Gesch. der slav. Völkerschaften a. d. Donau; Die Gründung der Universität in Gratz; Der steiermärkische Eisenberg; Gesch. des steiermärkischen Eisenwesens u. s. f. Im Archiv für Kunde österreichischer Geschichtsquellen erschienen 1849 — es war sein Todesjahr, da er am 6. Juni vom Nervenfieber zu Graz weggerafft wurde —: Urkunden-Regesten für die Geschichte Innerösterreichs von 1312—1500. Selbständig kam von ihm in den Buchhandel: Das römische Norikum, 2 Bde., Grätz 1825 f.; Die heiligen Weihen, nach dem Pontificale, Grätz 1829; Das Thal und Warmbad Gastein, Grätz 1834; Q. Horat. Fl. opera lyrica, mit Anm. u. deutscher Uebers., Grätz 1835. Sein Hauptwerk war die Geschichte des Herzogthums Steiermark, Grätz 1845—1874, 9 Bde., von denen er selbst noch die ersten 4 drucken ließ; die beiden folgenden besorgten seine Mitbrüder P. Engelbert Prangner und P. Ottocar v. Gräfenstein, die übrigen der Historische Verein von Steiermark. Außerdem liegen noch ungedruckte Manuscripte von ihm im Kloster Admont, worüber das Werk Scriptores O. S. B. qui 1750—1880 fuerunt in imperio Austriaco-Hungarico, Vindob. 1881, 308, Auskunft gibt. (Vgl. Wichner, Gesch. des Benedictinerstifts Admont IV, Graz 1880, 412 f.; ein Necrolog in Mittheilungen des Hist. Vereins f. Steiermark, 1. Heft, Gratz 1850; F. Ilwolf, Albert v. Muchar, ebd., 14. Heft, 1866; Wurzbach, Biogr. Lex. XIX, Wien 1868, 306; Allg. deutsche Biogr. XXII, 436 ff.) [Braunmüller O. S. B.]

Müller, Johann Georg, einer der verdientesten Bischöfe von Münster in Westfalen, war am 15. October 1798 zu Coblenz geboren. Nachdem er an der Lateinschule zu Ehrenbreitstein und am Gymnasium zu Coblenz seine Vorbildung erhalten hatte, studirte er erst im Seminar zu Trier, dann an den Universitäten Würzburg, Bonn und München Theologie, neben welcher besonders orientalische Sprachen und Kunstgeschichte ihn fesselten. Am 9. September 1821 ward er in Köln zum Priester geweiht und erhielt kurz nachher seine Ernennung zum Kaplan des damaligen Pfarrers von Ehrenbreitstein und apostolischen Vicars, des spätern Trierer Bischofs Joseph von Hommer. Dieser erkannte bald, welche seltenen Eigenschaften sich in dem talentvollen jungen Manne vereinigten, und suchte seiner Tüchtigkeit einen entsprechenden Wirkungskreis zu verschaffen. Auf seine Empfehlung ward Müller 1823 als Lehrer an das Gymnasium zu Coblenz berufen. Da aber diese Wirksamkeit für ihn bald zu eng erschien, nahm er nach Hommers Rath die Universitätsstudien wieder auf und ging erst nach Wien, dann nach München. Hier verband er mit weiteren theologischen Studien auch das Studium der Rechte und ward 1827 gleichzeitig mit seinem neologisirenden Bruder Johann Joseph, dem spätern Professor der Exegese zu Gießen und Breslau, zum Doctor der Theologie promovirt. Als solcher begab er sich auch noch nach Rom, um seine canonistischen Kenntnisse zu vertiefen und seiner Begeisterung für die christliche Kunst Genüge zu leisten. Im J. 1828 kehrte er in die heimische Diöcese zurück, und Bischof Hommer beeilte sich, die Kenntnisse und Erfahrungen des jungen Gelehrten nutzbar zu machen; daher ernannte er ihn nach einander zu seinem bischöflichen Secretär, zum Generalvicariats-Assessor, zum Professor der Kirchengeschichte und des Kirchenrechts am Seminar und zum Domcapitular und Domprediger. Als Professor führte Müller im Seminar zuerst kunsthistorische und archäologische Vorlesungen ein und weckte durch diese in den Candidaten der Theologie den Sinn für kirchliche Kunst, welche gerade damals durch August Reichenspergers und v. Wilmowsky's Bemühungen in weiteren Kreisen Beachtung und Pflege zu finden begann. Nachdem Bischof von Hommer 1836 gestorben war, berief dessen Nachfolger Arnoldi den verdienten Professor 1842 zu seinem Generalvicar und 1844 zu seinem Weihbischof. Müller ward am 12. Januar 1845 als Bischof von Thaumacia i. p. i. consecrirt. Die vielfache äußere Thätigkeit dieses Lebensabschnittes vermochte ihn jedoch nicht von seinen Studien abzuziehen; nachdem er schon 1830 zu Trier eine Ueberarbeitung seiner Doctordissertation „Die Aechtheit der zwei ersten Kapitel des Evangeliums nach Matthäus" herausgegeben hatte, veröffentlichte er 1835 ebendaselbst eine kunstgeschichtliche Studie „Die bildlichen Darstellungen im Sanctuarium der christlichen Kirche vom 5. bis zum 14. Jahrhundert". Wichtiger indeß waren seine auch jetzt nicht ruhenden Bemühungen um die Hebung der christlichen Kunst. Als Generalvicar richtete er am 7. August 1846 ein epochemachendes Rundschreiben an sämmtliche Pfarrer des Bisthums Trier (abgedruckt bei Blattau, Statuta Synodalia Dioec. Trev. IX, 97), in welchem er zur Erhaltung der reichen Schätze von kirchlichen Kunstgegenständen, an Gebäuden sowohl wie an Geräthen, welche das Mittelalter der neuern Zeit überliefert, dringend aufforderte. In demselben wurden alle Pfarrer angewiesen, nach vorgeschriebenem Formular ein Verzeichniß der in dem betreffenden Pfarrbezirk gelegenen Kirchengebäude und der in und an demselben befindlichen Kunstgegenstände mit Angabe des Baustiles ꝛc. in zwei Exemplaren anzufertigen, von denen eines der kirchlichen Behörde einzureichen, das andere im Pfarrarchiv zu deponiren sei. So entstand eine für die Kunstgeschichte der Diöcese überaus werthvolle Sammlung, welche noch heute bei der Anlage von Neubauten und besonders bei Restaurationen von Kirchen und kirchlichen Utensilien gute

Dienste leistet. Inzwischen aber war Müllers Gelehrsamkeit und praktische Tüchtigkeit in weiten Kreisen bekannt geworden, und dieß führte am 1. Juli 1847 nach Kellermanns Tode zu seiner Wahl als Bischof von Münster i. W. Als solcher ward er am 22. December d. J. inthronisirt; die schöne lateinische Rede, welche er bei dieser Gelegenheit im Dome hielt, und welche ihm von vornherein die Anhänglichkeit seines gesammten Clerus sicherte, ist in Achterfeldts und Brauns Zeitschrift f. Philos. und kath. Theol. LXV, Bonn 1848, 205 abgedruckt. An dem, was nach seiner Thronbesteigung von den deutschen Bischöfen zur Wahrung der kirchlichen Rechte und zur Hebung des kirchlichen Lebens geschah, hatte Johann Georg hervorragenden Antheil. Ueber seine 22jährige Wirksamkeit in der eigenen Diöcese, welche zu den glücklichsten Abschnitten in deren Geschichte gezählt werden darf, s. d. Art. Münster. Der edle Bischof starb, nachdem er dem Ruf zum vaticanischen Concil wegen zunehmender Altersschwäche nicht mehr hatte folgen können, am 19. Januar 1870, lebt aber bei dem Clerus und dem Volk seiner Diöcese bis heute in ungeschwächtem Andenken. [Kaulen.]

München, Universität. Die Hauptstadt Bayerns wurde von König Ludwig I. sofort nach seinem Regierungsantritt durch Decret vom 3. October 1826 zum Sitze der zu Ingolstadt 1472 gegründeten und 1800 nach Landshut (s. d. Artt. VI, 702 ff. VII, 1386 ff.) verlegten Ludwigs-Maximilians-Universität bestimmt. Am 15. November 1826 erfolgte in Anwesenheit des Königs ihre feierliche Eröffnung. Diese Verlegung bedeutete ebenso wohl eine organische Umänderung der Universität, als die allmälige Verdrängung des Montgelas'schen Geistes, der zu Landshut herrschend geworden war. Schon im Verlegungsdecret war stillschweigend die Aufhebung der Montgelas'schen „Sectionen" und Wiederherstellung der alten Facultäten ausgesprochen (vgl. oben VII, 1387). Den Professoren wurde eine eigene Amtstracht verliehen; über dem schwarzen Talar nämlich erhielten sie eine nach den Facultäten in der Farbe verschiedene Toga sammt Biret: die Theologen schwarz, die Juristen und Cameralisten scharlachroth, die Mediciner grün, die Philosophen blau. Der Rector erhielt eine goldene Kette mit dem Bildniß des Königs und für die Dauer seines Amtes die Hoffähigkeit. Die Wahl des Rectors und des Senates, in welchen jede Facultät zwei Mitglieder entsendet, wurde der Gesammtheit der Professoren anheimgegeben, ebenso die Bestellung des zur eigenen Vermögensverwaltung berufenen „Verwaltungsausschusses". Sitz der Universität wurde anfänglich das ehemalige Jesuitencollegium; es wurde ihr das Eigenthumsrecht an allen Sammlungen und Instituten, die von Landshut transferirt worden waren, bestätigt. Außerdem wurden die in München selbst bereits vorhandenen staatlichen Sammlungen und Institute, wie der botanische Garten, das anatomische Theater, die Sternwarte, das Antiquarium, das Münzcabinet u. a., dem Universitätsunterricht zugänglich gemacht. Mit der Universität wurde auch das Priesterseminar, das sogen. Georgianum (s. d. Art. VI, 704), nach München transferirt. Das Lehrercollegium, das von Landshut übernommen wurde, war verhältnißmäßig klein; nur 18 Professoren siedelten von dort über. Neu ernannt wurden 20 ordentliche Professoren, sowie noch 22 außerordentliche und Honorar-Professoren und Docenten. So nach begann die Universität ihre Thätigkeit mit 60 Lehrkräften.

Die Geschichte der Universität München nahm von ihrer Neuconstituirung an einen im Ganzen ruhigen und ebenmäßigen Verlauf. In stillem, unverdrossenem Wirken wurde an der innern Ausgestaltung und Weiterentwicklung fortgearbeitet, und nur zwei unten zu nennende Ereignisse übten einen tiefergehenden Einfluß auf ihr Leben. Bereits im Verlegungsdecret war der Senat mit der Revision der Statuten von 1814 beauftragt worden; aber schon während hieran gearbeitet wurde, erfolgte die Neuregelung einzelner Punkte. Im J. 1827 wurde die Bildung von Studentenverbindungen gestattet, dieselben dann freilich infolge der Julirevolution wieder schärfer überwacht. Im J. 1829 und noch mehr 1833 wurden die etwas rigorosen Bestimmungen über das philosophische Vorstudium gemildert und nach kurzer Reaction im J. 1838 in der Neuregelung der Statuten von 1849 vollständig beseitigt. Um auch Studirenden ohne Gymnasialabsolutorium den Besuch einzelner Vorlesungen zu ermöglichen, wurde 1833 die sog. „kleine Matrikel" eingeführt. Ebenso wurden in demselben Jahre die Verhältnisse der sogen. „innern Facultät" geregelt, wonach die Decanatsfähigkeit mit den betreffenden Geldbezügen nur auf die ältesten Mitglieder jeder Facultät beschränkt wurde, bei den Cameralisten auf 3, den Theologen auf 4, Juristen auf 5, Medicinern auf 6 und bei den Philosophen auf 7 Mitglieder, eine Bestimmung, die heute nur noch bei den Theologen zu Recht besteht, während die übrigen Facultäten sie nach und nach fallen ließen. Im J. 1835 wurden endlich die revidirten Statuten publicirt als „Vorschriften über Studien und Disciplin für die Studirenden an der Hochschule". Ein wichtiges Ereigniß brachte das Jahr 1840, nämlich die Uebersiedlung in das vom Könige erbaute neue prächtige Gebäude am Ende der Ludwigsstraße. Kaum daß die Universität sich hier eingerichtet hatte, zogen stürmische Tage über sie herein infolge des Lola-Sturmes in den Jahren 1847 und 1848. Die Wogen der Erregung pflanzten sich bis in die Hörsäle der Universität fort und hatten nicht nur die zeitweilige Schließung derselben, sondern auch die Maßregelung und Entfernung mehrerer ihrer hervorragendsten, angeblich als „ultramontan" bezeichneten Mitglieder zur Folge. Doch ging die Krisis infolge der Thronentsagung Ludwigs I. am 19. März 1848 rasch

hut stehen nicht im Decanatsverbande, sondern bilden eigene Stadtcommissariate. Zu Anfang des Jahres 1891 umfaßte der Sprengel 390 Pfarreien, 444 Beneficien, 64 Vicariate und Exposituren, 393 Cooperaturen und Coadjutorien und 97 andere kirchendienstliche Stellen. Im genannten Jahre betrug die Gesammtzahl der Priester 1060, von denen 102 dem Regularclerus angehörten. Geistliche Körperschaften von Säcularpriestern sind: 1. zu München das Metropolitancapitel zu U. L. Frau, mit infulirtem Propste, infulirtem Dechanten, 10 Canonikern und 6 Chorvicaren; 2. gleichfalls zu München ein Collegiatstift in der königlichen Hofkirche zu St. Cajetan mit einem Propste, welcher zugleich infulirter Director der königlichen Hofkapelle ist, einem Decan, 6 Canonikern (zugleich Hofkaplänen) und 6 Chorvicaren (zugleich Hofpriestern); 3. in Laufen ein Collegiatstift mit Decan, 3 Curat- und 3 Incuratcanonikern; 4. in Tittmoning gleichfalls ein Collegiatstift mit Decan, 3 Curat- und 3 Incuratcanonikern. Außerdem besitzt die Erzdiöcese zwei Priesterhäuser mit besonderen Stiftungszwecken, das eine bei St. Johann von Nepomuk in München, das andere zu Maria-Dorfen. Zu Freising befindet sich, wie schon erwähnt, das erzbischöfliche Diöcesanseminar für Alumnen und Convictoren und ein Knabenseminar, beide mit großen zweckmäßigen Räumlichkeiten. Ein Diöcesan-Knabenseminar mit lateinischer Schule ist dem Benedictinerstifte Scheyern beigegeben. Im Verbande mit der Universität München steht das sogen. Georgianum, ein Clericalseminar mit 60 Freiplätzen für Theologie-Studirende, zunächst aus den alten bayrischen Landestheilen. Von männlichen Orden bestehen in der Erzdiöcese zwei Abteien und ein Priorat der Benedictiner, 2 Convente der barmherzigen Brüder, 3 Convente und ein Hospiz der Franciscaner, ein Hospiz der Minoriten, 3 Convente und ein Hospiz der Kapuziner, Priorat und Noviciat der unbeschuhten Carmeliten. Von weiblichen Orden und Instituten sind zu nennen: je ein Kloster der Benedictinerinnen und Birgittinerinnen, 46 Institute der barmherzigen Schwestern, 15 Institute der englischen Fräulein, 3 Klöster der Franciscanerinnen, 5 Anstalten der Frauen von Maria Stern in Augsburg, 24 Niederlassungen der armen Franciscanerinnen aus Mallersdorf, ein Kloster der Frauen vom guten Hirten, 3 Klöster der Salesianerinnen, 32 Institute der armen Schulschwestern, je ein Kloster der Servitinnen und Ursulinerinnen, 15 Institute der Schwestern des allerheiligsten Heilands aus Niederbronn. — Literatur. Generaliensammlung der Erzdiöcese München-Freising I—IV, Münch. 1821—1890; Actenstücke des Ordinariates des Erzb. München-Freising, betr. das allgem. vaticanische Concil, Regensburg 1871; Schematismus der Geistlichkeit des Erzb. München-Freising, 1821 bis jetzt, vom Jahrgang 1825 an mit einer fortlaufenden Chronik des Erzbisthums; Pastoralblatt für die Erzdiöcese München-Freising, München 1860 bis 1879; Amtsblatt für die Erzdiöcese München-Freising, München 1880 bis jetzt; Mayer-Westermayer, Statistische Beschreibung des Erzbisthums München-Freising, München und Regensb. 1871 bis 1884, 3 Bde.; (Strodl,) Kirche und Staat in Bayern, Schaffhausen 1849; Allgem. deutsche Biographie VIII, 485 ff. XXVIII, 114 ff. XXXI, 121 ff.) [G. Westermayer.]

Münster (monasterium), ursprünglich der Name für die Gesammtheit einer Klosteranlage, sowohl der Behausung eigentlicher Ordensleute (Mönche) als der zum gemeinsamen Leben verbundenen Stifts- und Domcanoniker. Zu Anfang des 9. Jahrhunderts scheint die Bezeichnung monasterium für ein Mönchskloster erst aufgetaucht zu sein (Conc. Romanum a. 826, can. 27: Abbates per coenobia, vel ut hoc tempore nuncupantur monasteria, tales constituantur etc., Hard. V, 68); daß auch das Stiftsgebäude der Canoniker monasterium genannt wurde, zeigt die Synode von Tours aus dem Jahre 813 can. 31 (Hard. IV, 1027). In der Schrift über die Wunder am Grabe des hl. Bertin (Mabillon, Acta sanct. Ord. S. Benedicti, saec. III, pars 1 [Par. 1672], 135) wird das monasterium monasticum im Gegensatz zum monasterium canonicorum genannt; der Chronist Marianus Scotus berichtet (Mon. Germ. SS. V, 558), daß 1058 die Stadt Paderborn sammt den zwei Münstern, dem des Bisthums und dem der Mönche (monasterium episcopatus et monachorum), ein Raub der Flammen geworden sei (vgl. ib. 562). Der Name Münster ging dann auf die mit dem Stifte verbundene Kirche über. Noch heute spricht man vom Münster in Freiburg, Basel, Straßburg ꝛc. Zum Unterschied von anderen Stiftskirchen wurde die bischöfliche Kirche als monasterium episcopale, principale, cathedrale bezeichnet. Schließlich erhielten auch die um solche Kirchen sich bildenden Städte den Namen Münster (Münster in Westfalen, im Gregorienthale, Münstermaifeld u. s. f.). [Streber.]

Münster, Bisthum in Westfalen. 1. Gründung des Bisthums. Die ersten christlichen Missionare im westlichsten Theile des alten Sachsenlandes waren die hll. Ewalde (s. d. Art.), welche, dem Beispiele des hl. Willibrord folgend, nach dem Jahre 690 aus Britannien nach Deutschland kamen, aber schon bald nach ihrem Eintritt in das sächsische Gebiet den Martertod erduldeten. Was die jüngeren münsterischen Chronisten sonst noch von einer Wirksamkeit des zu den Gefährten Willibrords zählenden hl. Suitbertus zu Mimigernäford, dem spätern Münster, und sogar von der Gründung einer Kirche daselbst zu Ehren des hl. Paulus erzählen, ist unglaubwürdig, weil es sich einzig auf die Angaben des Pseudo-Marcellin stützt (Vita divi Switberti, zuerst 1508 zu Köln, auch 1628 zu Münster gedruckt). Die älteren Geschichtsquellen wissen von diesen Angaben nichts, und überdieß widersprechen letztere den thatsächlichen Verhältnissen

(Tibus, Die Jakobipfarre in Münster, Münster 1885, 90—92). Erst nach der Unterwerfung des Sachsenführers Widukind im J. 785 trat ein gewisser Klosterabt Bernard als Missionar unter den Sachsen auf. Doch auch er hinterließ keine Spuren seiner Wirksamkeit. Seit 794 erhielt die Missionsthätigkeit eine Fortsetzung durch den Friesen Ludger (s. d. Art.), dem bereits 787 fünf friesische Gaue nebst der Insel Bant zur geistlichen Verwaltung angewiesen worden waren. Aber auch Ludger konnte im Sachsenlande nur allmälig festen Fuß fassen. Im October 797 fand die große Versammlung der Bischöfe, Aebte und Grafen zu Aachen statt, auf welcher auch die Sachsen aus allen Gauen, sowohl Westfalen und Angern als auch Ostfalen, erschienen. Hier wurde das Capitulare Saxonicum errichtet. Von jetzt an konnten Missionare ihre volle Wirksamkeit diesseits der Weser und theilweise auch bis zur Elbe entfalten. Nun fand auch die Bildung der neuen sächsischen Bisthümer statt, zunächst durch Umgrenzung derselben und Bestimmung der Bischofssitze. Im J. 798, als Köln zum Erzbisthum erhoben und ihm nebst den älteren Bisthümern Utrecht und Lüttich auch die neu errichteten sächsischen Bisthümer Münster, Osnabrück, Minden und Bremen untergeordnet wurden, war die Umgrenzung vollendete Thatsache. Im Süden, Westen und Nordwesten war durch die älteren Bisthümer Köln und Utrecht die Grenze schon gegeben; im Osten und Nordosten gegen Osnabrück zog sie sich durch die damals noch unbewohnten Heide-, Moor- und Waldstriche hin. Die Hauptpflanzstätte für seinen Bisthumsclerus errichtete Ludgerus zu Werden. Den ersten Grund und Boden für das dortige Kloster erwarb er am 24. Februar 796 (Lacomblet, U.-B. I, 4). Eine andere Pflanzstätte für den Clerus, nämlich ein Münster der nach canonischer Regel Gott dienenden Brüder, errichtete Ludgerus auf dem Hügel Mimigernäford (des Mimir Lust) an der Furt über die Aa. Diesen Platz an der Heerstraße nach Köln hatte Karl der Große zum Bischofssitze ausersehen. Zweifelsohne rührt auch von ihm die Vergabung des Brockhofes und Kampvorderhofes am rechten Ufer der Aa und des Jodevelderhofes am linken Ufer her. Der Pfarrbezirk, welcher bis in's 11. Jahrhundert mit der Hauptkirche daselbst verbunden war, umfaßte einen Flächenraum von ca. 70 000 Morgen. Aehnlich große Pfarrbezirke bestanden im übrigen sächsischen Bisthumstheile. Von den im J. 1313 bestehenden ca. 160 Pfarreien dürfen etwa 40 als Mutterpfarreien auf den hl. Ludger zurückgeführt werden, und zwar 14 im Dreingau, 6 im Stevergau, 9 im Bramgau, 5 im Skopingau und 5 im Bursebant. Zum Bisthume gehörten ferner 5 friesische Gaue an der Emsmündung, Hugmerki, Hunusgau, Fivelgau, Federitgau und Emsgau, sammt der jetzt verschwundenen Insel Bant (vgl. L. v. Ledebur, Die 5 münsterischen Gaue Frieslands, Berlin 1836; J. E. Wulf, Sanct Willehad, Breslau 1889).

2. Von Ludger bis zum Jahre 1000. Bischöfe dieser Zeit waren: 2. Gerfrid (809 bis 839); 3. Altfrid (839—849); 4. Luitbert (849 bis 871); 5. Holdolph (Berthold) (873—874); 6. Wulfhelm (887—900); 7. Nithard (900 bis 924); 8. Rumold (924—941); 9. Hildebald (942 bis 967); 10. Duodo (967—993); 11. Suitger (993—1011). Nach Ludgers Tode sind im Laufe des 9. Jahrhunderts nur folgende kirchliche Gründungen zu Stande gekommen: 814 das Canoniker- und Frauenstift bei der Pfarrkirche zu Liesborn; um dieselbe Zeit die Kirche zu Herzfeld; kurz vor 839 das Canoniker- und Frauenstift zu Vreden; kurz vor 857 das Canoniker- und Frauenstift im Pfarrgebiet von Everswinkel (Freckenhorst); zwischen 836 und 889 die Kirche zu Olfen; kurz vor 889 das Canoniker- und Frauenstift zu Metelen und zwischen 887 und 900 die Clemenskapelle am Dom zu Mimigernäford. Daß weitere Kirchengründungen im 9. Jahrhundert nicht erfolgt sind, erklärt sich, abgesehen von der traurigen Lage, in welche die Söhne Ludwigs des Frommen das Reich brachten, besonders durch die verheerenden Einfälle der Normannen. Dazu kamen Rechtsstreitigkeiten, welche nach Bischof Altfrids Tode zwischen dem Kloster Werden und dem Münster in Mimigernäford lange Jahre hindurch bestanden, bis die Synode von Mainz 864 die Mönche als rechtmäßige Erben des Klosters erklärte und denselben die freie Abtswahl zuerkannte. Bald darauf wurde Hildegrim der Jüngere, Neffe Bischof Gerfrids und 853—888 Bischof von Halberstadt, zum Abte gewählt. Damit hörte Werden auf, Mitbildungsanstalt für den Bisthumsclerus von Mimigernäford zu sein. Bischof Luitbert wird es aus Rücksicht auf Hildegrim den Jüngern an zeitiger Reclamation haben fehlen lassen. Nun lag der Werden'sche Grundbesitz größtentheils im Bisthum Münster zerstreut, und die Kirchen von Lüdinghausen, Schermbeck und Zelhem (bei Dötikum) waren auf Werden'schen Höfen errichtet; sie finden sich auch in der Folgezeit stets mit Expositis aus Werden besetzt. Daher wird man endlich beiderseits bemüht gewesen sein, wieder ein freundliches Verhältniß zwischen den beiden ehedem so eng verbundenen Anstalten herzustellen. Hieraus werden die urkundlichen Mittheilungen zu erklären sein, daß Bischof Wulfhelm 889 dem Kloster Werden sein väterliches Erbe Olfen sammt der Kirche geschenkt, auch die von König Arnulf ihm geschenkten Güter in Selm und Sülsen dem Kloster zugeeignet und die von Herzog Odo vollzogene Schenkung der Kirche von Herzfeld an Werden genehmigt hat. Auch diese beiden Kirchen erhielten fortan ihren Pfarrer aus Werden, wie dasselbe, um es hier schon zu erwähnen, mit den später auf Werden'schem Grundbesitz gegründeten Kirchen von Nordkirchen und Selm bei Lüdinghausen der Fall war. Bischof Wulfhelm war es auch, wenn nicht schon sein Vorgänger Bischof Holdolph, der in Ausführung des Kölner Synodalbeschlusses von 873 die Canoniker Münsters

zum Domcapitel als selbständiger Corporation erhob und den bisher gemeinsamen Grundbesitz mit demselben theilte. Das Auftreten eines doppelten Vogts in der Urkunde von 889 — advocatus Episcopi und advocatus familiae Sti. Pauli — bezeugt die geschehene Trennung. Der Bischof bezog von da an eine eigene Wohnung — curia Episcopi —, die sich innerhalb der Immunität des Münsters an die Westseite des letztern enge anschloß. Für seine Wirthschaft bestimmte der Bischof einen Theil des Jodevelderhofes und dieser Theilhof hieß von da an Bispinghof (curtis Episcopi). Das Domcapitel erhielt die beiden Höfe auf dem rechten Aa-Ufer und setzte die vita communis in dem von Ludger dafür errichteten, nördlich an den Dom sich anschließenden Gebäude fort. Aus jener Urkunde von 889 ergibt sich auch, daß in Mimigernäford damals eine Frühjahrs- und eine Herbstsynode stattfand. Der auch heute noch auf dem Domplatz stattfindende Frühjahrs- und Herbstmarkt, Send (von Synodus) genannt, hat darin den Grund seines Entstehens, wie der dritte auf dem Domplatze jährlich in der Petrus- und Paulus-Octav, welche hier von Alters her eine octava privilegiata war, stattfindende Markt in der Feier des Dompatrociniums seinen Entstehungsgrund hat. — Aus dem 10. Jahrhundert können der neuen Kirchengründungen nur zwei genannt werden: die von Bischof Nithard, also vor 924, gegründete Kirche zu Beelen bei Harsewinkel und das 968 errichtete Canoniker- und Frauenstift Borghorst. Auch hierüber darf man sich nicht wundern. In dem ersten Drittel dieses Jahrhunderts hielten die wiederholten Raubzüge der Ungarn die Bewohner des Sachsenlandes beständig in Angst. Lähmender noch wirkte im übrigen Theil des Jahrhunderts die damals allgemein herrschende chiliastische Idee. Bischof Duodo war persönlich allerdings von dieser Idee nicht befangen; vielmehr erscheint der von ihm ausgeführte Bau eines neuen Doms, in welchen er die Canoniker mit allen ihren Kirchenutensilien hinüberzuziehen zwang, als ein laut redender Protest gegen jenen Wahn, zumal der neue Dom ein Steinbau war, ohne Zweifel der erste im Lande und in weiter Umgebung. Dazu kommt Folgendes. Die Bevölkerung des Landes kann zur Zeit des hl. Ludger im Allgemeinen nur eine spärliche gewesen sein und auch im 9. und 10. Jahrhundert einen erheblichen Zuwachs nicht erhalten haben. Städte und Dörfer gab es nicht. Das Land war in Gaue, und die Gaue waren in Bauerschaften eingetheilt. Jede Bauerschaft bestand aus einer Anzahl großer, in sich abgeschlossener Höfe, auf welchen die Besitzer als unumschränkte Herren über ihre Familien und die zum Dienst erforderlichen hörigen Leute schalteten und walteten. Die Marken der Bauerschaften waren Gemeingut und wurden gemeinsam benutzt. Da gab es also keinen Raum für neue Ansiedelungen. Den Ackerbau wie jegliche körperliche Arbeit betrachtete der Sachse noch über das 10. Jahrhundert hinaus als opus servile, dessen ein freier Mann sich zu schämen habe. Er selbst beschäftigte sich, wenn keine Gelegenheit zur Fehde oder zum Krieg sich bot, nur mit der Jagd oder verbrachte die Zeit bei Spiel und Gelagen in Gesellschaft seiner freien Genossen. Der Acker wurde nur bestellt, soweit das Bedürfniß es erforderte, und diese Bestellung blieb der Frau und den hörigen Leuten überlassen. Rationellen Ackerbau gar und ergiebigere Ausnutzung des Bodens, womit später eine Theilung der großen Höfe und eine Verdoppelung, ja Verdreifachung der Einwohnerzahl möglich wurde, hat der Sachse erst nach und nach von den Mönchen und Pfarrgeistlichen gelernt. Die münsterischen Landpfarrer waren zum größten Theil noch im 17. und 18. Jahrhundert zugleich Ackerbauer. Nun hat der hl. Ludger, wie es kaum zweifelhaft sein kann, mit den von ihm bestimmten großen Pfarrbezirken den Plan verfolgt, in jedem derselben, so weit thunlich, ein monasterium (Münster) für zusammenlebende Priester zu errichten. Er war ja in diesem gemeinsamen Leben erzogen und liebte es sehr; es war auch der oft ausgesprochene Wille Karls des Großen, daß alle Geistlichen entweder Mönche oder Canoniker sein sollten. Spricht nicht auch für das Vorhandensein dieses Planes die Thatsache, daß in den ersten 40 Jahren nach Ludgers Tode bei dreien seiner Kirchen, Liesborn, Vreden und Everswinkel (Freckenhorst), jene Doppelstifte von Canonikern und Canonissen errichtet worden sind? In dem gesetzlich angeordneten Zehnten, welcher von den einzelnen Höfen in jedem der weit ausgedehnten Pfarrbezirke zu entrichten war, würde ja auch eine ganze Anzahl von gemeinsam lebenden Priestern ihren Unterhalt gefunden haben. Den Zehnten hat jedoch der hl. Ludger später, als er sah, daß das Volk denselben widerwillig entrichtete, mit vollen Händen wieder ausgetheilt, weßhalb er von den Beamten beim Kaiser als Verschwender des Kirchenguts angeklagt wurde. Es ist daher wohl zu vermuthen, daß er die gewaltsame Eintreibung des Zehnten nachträglich seinen Geistlichen verboten hat. Thatsache ist, daß der Zehnte früh schon den Geistlichen abhanden gekommen und vielfach in die Hände der Grafen und Edlen des Landes übergegangen ist, was um so eher geschehen konnte, weil die von Ludger beabsichtigte Gründung der Münster nicht zur Ausführung gelangte. Das Einkommen der Pfarrer beschränkte sich seitdem auf die Erträgnisse des Pfarr- oder Wedemhofes, wovon sie auch das für den Kirchendienst nothwendige Personal zu unterhalten hatten, und das Meßkorn (missaticum), welches jeder Bauernhof jährlich entrichtete; es bestand in einem Scheffel Getreide: Weizen, Roggen, Gerste, Hafer, je nach der Beschaffenheit des Bodens. Da war es natürlich, daß die Pfarrer auf die Zugehörigkeit der einzelnen Bauernhöfe zu ihrer Parochie eifersüchtig wurden und gegen jede Abpfarrung derselben sich sträubten. Bis tief in's 11. Jahrhundert durfte ja noch jeder Priester

täglich mehrere heilige Messen lesen, wenn er sich nüchtern hielt (s. d. Art. Bination). Es konnte daher bis dahin auch in den ausgedehntesten Pfarrbezirken allen Gläubigen vom Pfarrer an den Sonn- und Feiertagen Gelegenheit geboten werden, einer heiligen Messe beizuwohnen. Die Spendung des Meßkorns wird als eine besondere Vergütung für die Früh- und Spätmessen anzusehen sein, die der Pfarrer an Sonn- und Feiertagen außer dem Hochamt zur Bequemlichkeit der Gläubigen zu celebriren hatte.

3. Vom Jahre 1000 bis zum Jahre 1200. Bischöfe dieser Zeit waren: 12. Dietrich I. (1011 bis 1022); 13. Sigfrid, Graf von Walbeck (1022 bis 1032); 14. Hermann I. (1032—1042); 15. Ruodbert (1042—1063); 16. Friedrich I., Graf von Wettin (1064—1084); 17. Erpho (1085 bis 1097); 18. Burchard von Holte (1098—1118); 19. Dietrich II., Graf von Zütphen (1118—1127); 20. Egbert (1127—1132); 21. Werner (1132 bis 1151); 22. Friedrich II., Graf von Ahr (1152 bis 1168); 23. Ludwig I., Graf von Tecklenburg (1169 bis 1173); 24. Hermann II., Graf von Katzenelnbogen (1174—1203). — Die Münster an den Bischofssitzen führten in Westfalen zuerst die Gründung von Städten herbei. Die große Zahl der Geistlichen und der Zöglinge in den Domschulen erforderte einen geräumigen Platz für Wohnungen, während die meist aus Verheirateten bestehende Dienerschaft diese außerhalb der Immunität erhielt. Dann führten die vielen zu befriedigenden Bedürfnisse einer solchen Ansiedelung zur Niederlassung von Kaufleuten und Gewerbetreibenden. Die Frühjahrs- und Herbstsynoden, an welchen alle Diöcesangeistlichen theilnehmen mußten, die Feier des Patrociniums und der Kirchweihe verursachten einen Zusammenfluß von Menschen und eine Vermehrung der Ansiedelungen, zumal diese von den Bischöfen begünstigt wurden, welche schon früh Zoll-, Münz- und Marktrecht für sich und ihre Kirchen erhielten. Der so bei dem Dome anwachsende Marktflecken bestand aus zwei Theilen, von denen der eine den wenigstens mit Wall und Graben befestigten Münsterplatz, der andere den Complex der außerhalb dieses Platzes errichteten Wohnungen bildete. Bischof Burchard von Holte gründete auf dem Münsterplatz in Mimigernäford am alten Dom, der seit der Erbauung des neuen Duodo'schen Domes gewissermaßen leer stand, vor 1118 ein secundäres Collegium von zwölf Canonikern und erweiterte dann den Platz, um den Mitgliedern beider Capitel Raum zur Errichtung von Einzelwohnungen zu schaffen. Den ganzen Platz befestigte er mit einer Mauer und einem breiten Graben. Wie nun dieser Platz sich im 12. Jahrhundert urkundlich urbs genannt findet, so heißt die links der Aa auf dem bischöflichen Besitz entstandene Ansiedelung suburbium Episcopi, und die rechts der Aa auf den dem Domcapitel gehörenden Höfen entstandene suburbium majoris Ecclesiae. Das Ganze führte damals schon den Namen Münster. Als officielle Bezeichnung hat sich der ursprüngliche Name in seiner verstümmelten Form Mimigardevord noch bis gegen Ende des 11. Jahrhunderts erhalten. In auswärtigen Urkunden aber heißt Bischof Friedrich I. schon 1076 Monasteriensis Episcopus, und bereits 1064 wagt eine Utrechter Urkunde denselben Bischof nicht mehr Fridericus Mimigardevordensis Episc. zu nennen, ohne die Erklärung id est Monasteriensis hinzuzufügen. Schon im Anfange des 11. Jahrhunderts hatte Bischof Meinwerk († 1036) in Paderborn den Plan verfolgt, seinen Bischofssitz kreuzweise mit Stiftskirchen zu umgeben, und um den Landleuten seines Bisthums die weiten und beschwerlichen Wege zu ihren Kirchen zu erleichtern, hatte er die auch dort bestehenden großen Pfarrbezirke durch Abzweigungen in kleinere zerlegt (Browerus, Vita S. Meinwerci, ed. Overham, Neuhusii 1681). Denselben Plan suchten auch die Zeitgenossen und Schüler Meinwerks, bezw. deren Nachfolger unter den Bischöfen von Münster in ihrer Diöcese zur Ausführung zu bringen. Bischof Hermann I. baute 1040 das Liebfrauenstift im Westen des Domes (Ueberwasser), und Bischof Friedrich I. stiftete um 1070 das Canonicatcollegium St. Mauritz im Osten desselben. Bischof Hermann II. vollendete dann 100 Jahre später das Kreuz, indem er im Süden des Domes das Canonicatcollegium zum hl. Ludgerus und im Norden das des hl. Martinus errichtete. Was dann die Theilung der großen Pfarrbezirke betrifft, so wird dem Bischof Sigfrid ein großer Eifer nachgerühmt, neue Kirchen zu weihen, und thatsächlich hat er deren vor 1032 sieben geweiht. Nachdem Bischof Erpho um 1090 in Münster die Lambertikirche errichtet hatte, kam im Laufe desselben Jahrhunderts folgende Theilung des dortigen Pfarrbezirkes zu Stande: ganz Ueberwasser wurde der Liebfrauenkirche überwiesen und das auf dem rechten Aa-Ufer gelegene Gebiet mit Ausschluß des Domplatzes zwischen der Mauritz- und der Lambertikirche getheilt. In dieser Zeit macht sich auch im münsterischen Bisthum der Aufschwung geltend, den das religiöse Leben infolge der Kreuzzüge überall genommen hatte, und die Bischöfe gewannen eine Stellung, in welcher sie vor der Macht herkömmlicher Zustände sich nicht mehr zurückschrecken zu lassen brauchten, wenn dieselben einmal als unhaltbar erkannt waren. Im ganzen 11. Jahrhundert war außerhalb der Stadt Münster im Bisthum kein Kloster oder Stift gegründet worden. Dagegen entstehen im 12. Jahrhundert die drei reichen Prämonstratenserklöster Cappenberg, Varlar und Lette bei Clarholz, ferner die Frauenklöster Hohenholte, Asbeck, Marienrode in Wittmarschen und Langenhorst, dann das Cistercienserkloster Marienfeld, die Johanniterommende in Steinfurt, und in Münster selbst außer den schon erwähnten Canonicatcollegien zum hl. Ludger und hl. Martin das Cistercienserinnenkloster zum hl. Aegidius. Mit Bischof Hermann II. trat dann eine völlige Neugestaltung aller Verhältnisse ein. Die hohe Ste[r]

lung, welche Karl der Große den sächsischen Bischöfen eingeräumt hatte, brachte von Anfang an auch weltliche Hoheitsrechte in ihre Hand. Letztere vermehrten sich in der Folgezeit bei dem Vertrauen, welches die Bischöfe sowohl beim Volke wie bei den Königen und Kaisern genossen. Als um 1122 die Grafen von Cappenberg bei ihrem Eintreten in den Ordensstand nicht weniger als 105 reich belehnte Ministerialen dem bischöflichen Stuhl übertragen hatten, wodurch demselben auch die ausgedehnte gräfliche Gerichtsbarkeit zugefallen war, und Bischof Ludwig I. 1173 das Vogteirecht der Grafen von Tecklenburg über die bischöflichen Güter abgelöst hatte, stand der Bischof von Münster als der mächtigste und angesehenste unter allen Grafen des Landes da. Daher nahm Bischof Hermann II. nach dem Sturze des Sachsenherzogs Heinrich des Löwen (1180) die herzogliche Gewalt über seinen sächsischen Bischofssprengel selbst in die Hand, ohne irgendwo Widerspruch zu finden. Von da an übten die Bischöfe neben der bischöflichen auch die landesherrliche Gewalt, indem sie nur den Kaiser als ihren Obern in weltlichen Dingen anerkannten. Bischof Hermann II. wurde den übernommenen Pflichten nach allen Seiten gerecht. Zunächst war er darauf bedacht, Münster zu einer würdigen Bischofsstadt zu erheben. Er erhob neben den bestehenden drei Pfarrkirchen (Liebfrauen, Lamberti, Mauritz) noch die von ihm erbauten Stiftskirchen Ludgeri und Martini und die Aegidiikloster-kirche zu Pfarrkirchen und diese riefen immer neue Anbauten hervor. Da jedoch die innere urbs als Festung aufgegeben war und die vorhandenen Ansiedelungen der Sicherung bedurften, so wurden letztere mit Mauer und Graben umgeben, jedoch die Mauritzkirche von dieser Befestigung ausgeschlossen. Mit der Verleihung ausgedehnter Stadtrechte wurde die Hebung des Bischofssitzes gekrönt. Die neuen Pfarrkirchen erhielten keine Außenkirchspiele, sondern nur Pfarrbezirke innerhalb der Stadtmauer, Ludgeri und Aegidii je ein Stück von der Lambert-, Martini ein Stück von der Mauritzpfarre. Auch durch Erweiterung und Neufundirung des Magdalenen-Hospitals und durch Errichtung einer Hospitalkirche machte sich Bischof Hermann II. um die Stadt sehr verdient. Schon Friedrich II. und Ludwig I. hatten zur Erweiterung des Domes nicht bloß den Plan gefaßt, sondern auch begonnen, dem 200 Jahre alten Duodo'schen Dome den westlichen Theil des jetzigen Domes, bestehend aus den beiden Thürmen, dem zwischenliegenden alten Chor und dem westlichen Querschiff, vorzubauen; aber ihr früher Tod ließ sie nur die Anfänge von diesem „Westwerk" fertig stellen. Bischof Hermann II. vollendete dasselbe. Außerhalb Münsters war der Bischof bemüht, auch eine Reihe von alten Kirchorten, um welche sich bis dahin ebenfalls eine mehr oder weniger ansehnliche Bevölkerung gebildet hatte, zu Städten zu erheben. Mit Coesfeld gelang ihm dieß noch zu Lebzeiten; andere Orte, wie Bocholt, Borken, Warendorf, Ahlen, Beckum, Telgte, waren bei seinem Tode so weit ausgebildet, daß sie schon unter seinen nächsten Nachfolgern mit Stadtrechten versehen werden konnten. Der Wigbolde, welche nur Weichbildsrechte erhielten, entstanden eine ganze Reihe. Zahlreiche Pfarren verdankten dem Bischof Hermann II. ihre Gründung. Die Vermehrung der Pfarren machte eine Neuordnung der Archidiaconate nöthig. Daß Bischof Hermann II. solche Neuordnung im J. 1193 getroffen hat, ist sicher, unsicher aber, wie diese ausgeführt wurde. Die Archidiaconate, welche uns vom Beginne des 14. Jahrhunderts an begegnen, stellen Conglomerate von Pfarren dar, welche in ganz verschiedenen Theilen des Bisthums gelegen waren. Dennoch erscheint Folgendes als sehr wahrscheinlich. Ursprünglich gab es so viele Archidiaconate wie Gaue im Land. Zwei der größeren späteren Archidiaconate führten auch den alten Gaunamen fort: „Archidiaconat up dem Drein" und „Archidiaconat up dem Braem", obgleich sie nur mehr Theile — allerdings Haupttheile — dieser Gaue enthielten. Da wird nun Bischof Hermann II. zunächst die größeren Gaue getheilt, sodann den neu gegründeten Klöstern und Stiften und auch den alten, soweit sie seiner Jurisdiction unterlagen, ferner auch den unzweifelhaft von ihm neu gestifteten Domherrenstellen diejenigen Pfarren zur Archidiaconalverwaltung überwiesen haben, deren Pfarrbeneficien jenen Stiften und Stellen zur Vervollständigung ihrer Dotation incorporirt worden waren. Durch letztere Thatsache wurden die früheren zusammenhängenden Bezirke erst arg durchlöchert und verkleinert; bei der Vertheilung der später gegründeten Pfarren aber wird man dann auf die örtliche Lage wenig Rücksicht mehr genommen haben.

4. Vom Jahre 1200 bis zum Jahre 1300. Fürstbischöfe dieser Zeit waren: 25. Otto I., Graf von Oldenburg (1204—1218); 26. Dietrich III., Graf von Isenburg (1218—1226); 27. Ludolf von Holte (1226—1247); 28. Otto II., Graf von Lippe (1247—1259); 29. Wilhelm von Holte (1259—1260); 30. Gerhard, Graf v. d. Mark (1261—1272); 31. Everhard von Diest (1275—1301). — Die Wahl der Bischöfe erfolgte ursprünglich durch den Clerus, aber früh schon betheiligten sich daran auch die bischöflichen Ministerialen. Der Metropolit bestätigte die Wahl. Später wurden die Bischöfe nicht selten direct durch den Kaiser ernannt, aber meist doch mit vorheriger Zustimmung des Clerus. Hermann II. war der letzte unmittelbar vom Kaiser gegebene Bischof. Als nach seinem Tode Zwiespalt bei der Wahl eines Nachfolgers entstand, entschied König Otto IV., daß fortan das Wahlrecht allein dem Domcapitel zustehen sollte. Die Bestätigung blieb dem Metropoliten, die Verleihung der Regalien dem Kaiser vorbehalten. Die kirchliche Bestätigung war an die Bedingung des Empfangs der Bischofsweihe binnen Jahresfrist nach geschehener Inauguration geknüpft. Thatsächlich haben die münsterischen Fürstbischöfe im 13. Jahrhundert alle die Bischofsweihe empfan-

gen und selbst Weihehandlungen vollzogen. Zwar waren nachweislich in den Jahren 1222, 1226, 1259 und 1268 auch vier Bischöfe aus den Ostseeprovinzen, Bernhard v. d. Lippe, Bischof von Semgallen, Hermann von Apeldern, Bischof von Lehal, Christian, Bischof von Litauen, und Edmund von Werth, Bischof von Kurland, im Bisthum Münster thätig, aber ihr Aufenthalt war nur ein vorübergehender, da sie, Hilfe für ihre eigenen bedrängten Bisthümer suchend, ganz Westfalen und die Rheingegend durchwanderten. Die beiden letzten dieser fremden Bischöfe, Christian und Edmund, vollzogen die Weihehandlungen, welche von ihnen gemeldet werden, im friesischen Bisthumstheil. Die dortigen Diöcesanen hatten noch unter Bischof Hermanns II. Regierung durch den reichen Beitrag zu den Kosten des „Westwerks" am Dom zu Münster Zeugniß von ihrer kirchlichen Treue abgelegt. Unter Bischof Dietrich III. aber begannen ihre Auflehnungen gegen das münsterische Diöcesanrecht. Sie verweigerten vielfach, von ihren Häuptlingen dazu aufgehetzt, der geistlichen Gerichtsbarkeit, welche die dortigen Pröpste im Namen des Bischofs übten, den Gehorsam und ließen sich selbst zu Gewaltthätigkeiten gegen Geistliche verleiten. Bischof Dietrich III. gelang es, die Ruhe wieder herzustellen und sein Diöcesanrecht zu wahren; aber unter seinen Nachfolgern wiederholten sich die Gewaltthätigkeiten, und es kam stellenweise zu völligem Aufruhr, in welchem einige Priester getödtet wurden. Die Bischöfe ihrerseits fuhren fort, ihr Recht durch Verhängung von Geldbußen, Ausspruch von Excommunicationen und Interdicten zu vertheidigen. Aber erst 1276 kam es zu einer völligen Versöhnung. Die Pröpste mußten für die Vergangenheit auf jeglichen Entschädigungsanspruch an Laien verzichten; dagegen wurde für die Zukunft die Jurisdictionsgewalt des Bischofs in vollem Umfange verbürgt. Es war auf münsterischer Seite von wesentlichem Vortheil, daß die verwittwete Gräfin Sophie von Ravensberg und deren Tochter Jutta ihre Erbgüter in Friesland, deren wichtigsten Theil die Grafschaft Vechta ausmachte, dem Fürstbischof Otto von der Lippe geschenkt hatten. Der Verkehr zwischen beiden Bisthumstheilen war dadurch bedeutend erleichtert. Aus der Schenkung erwuchs das spätere aus den Aemtern Vechta, Cloppenberg und Meppen bestehende Niederstift, das von Anfang an in geistlicher Beziehung zum Bisthum Osnabrück gehörte und erst zur Zeit Bischof Christoph Bernhards von Galen unter die geistliche Jurisdiction Münsters kam. Das religiöse Leben zeitigte auch im 13. Jahrhundert immer schönere Früchte. Die Servatiikirche, welche 1197 noch Kapelle hieß, wurde bald nachher Pfarrkirche. Die Jacobikirche, welche den Laien auf dem Domplatze (Dienerschaft des Bischofs und der Domherren) als Pfarrkirche überwiesen wurde, wird 1207 genannt. Bischof Otto I. weihte 1217 die damals erst fertig gewordene Martinikirche. Bischof Dietrich III. legte nach Abbruch des Ducdoschen Doms 1225 den Grundstein zur jetzigen obern Domkirche. Bischof Ludolf stiftete 1242 an seinem palatium auf der Westseite des Doms die bischöfliche Kapelle und erbaute dieselbe aus den Steinen des abgebrochenen Ducdo'schen Doms. Derselbe Bischof schenkte 1247 den Deutschordensrittern einen Platz auf dem Bispinghof, um sich dort niederzulassen (Georgs-Commende). Die Margarethenkapelle auf dem Domplatz wird 1256 zuerst erwähnt, die Nicolaikapelle daselbst 1265. Vor 1271 berief Bischof Gerhard von der Mark die Minoriten nach Münster (Neubrückenstraße). Derselbe Bischof weihte 1265 die fertig gewordene Domkirche. Die Johanniter erwarben 1282 den Hof Uppenberg auf der Bergstraße zur Errichtung ihrer Commende. Frauen-Congregationen (Beghinenhäuser) bestanden in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts drei: Rosendal in Ueberwasser, Altes Schwesternhaus auf der Aegidiistraße und Haus Ringe auf der Ludgeristraße. Außerhalb Münsters entstanden: das Wilhelmitenkloster Groß-Burlo 1245, bald darauf auch dessen Filial in Darfeld, das Augustiner-Eremitenkloster Marienthal (Pfarre Brünen) 1258, die Johanniter-commende in Borken 1263, die Cistercienserinnenklöster Marienborn in Lippramsdorf 1230 (nach Coesfeld verlegt 1244), Marienbuch in Rengerinck (Kreis Warendorf) 1247, Marienberg (Vinnenberg), Pfarre Milte, 1256. Auch die in Bocholt bestehenden beiden Frauenklöster (schwarze und weiße Schwestern) müssen im 13. Jahrhundert entstanden sein. Mit Errichtung neuer Pfarreien wurde in diesem Jahrhundert fortgefahren. Ebenso beginnt im 13. Jahrhundert die Gründung von Vicarie-Beneficien. Bischof Ludolf von Holte gründete deren vier auf dem Domplatze für Domvicare und begründete seine Bitte um Genehmigung, die er an den päpstlichen Stuhl richtete, mit dem obwaltenden Mangel an Priestern. Wahrscheinlich beabsichtigte er, in dem neuen Dom, dessen Vollendung nahe rückte, einen feierlichern Gottesdienst einzuführen. Man kann daraus schließen, daß damals die Zahl der Domherren noch eine verhältnißmäßig geringe war, und daß dieselben, soweit sie das canonische Alter erreicht hatten, auch alle Priester waren. Jene 4 Domvicare waren nicht die einzigen, aber es gab deren doch nur höchstens 8, und jene 4 allein hatten Wohnungen. Von kirchlichen Vereinen, die im 13. Jahrhundert entstanden, seien nur die Kalandsbruderschaften erwähnt (s. d. Art. Kaland). Im J. 1280 fertigt ein Pfarrer in Laer eine Urkunde aus mit den Worten: sigillo fratrum Kalendarum usus sum. Die später an vielen anderen Orten des Bisthums uns begegnenden Kalendae presbyterorum sind wohl alle auf diese Zeit zurückzuführen. Jedenfalls ist der in der Stadt Münster noch jetzt bestehende Kaland der Domherren (1300) nicht, wie bisher angenommen wurde, der älteste; der Kaland der Domvicare entstand 1305. Die den Bischöfen von Münster überkommene landesherrliche Regierungs-

ſamen Lebens) und das Frauenkloſter Nieſſing; außerhalb der Stadt: die wie das Nieſſingskloſter von den Brüdern des gemeinſamen Lebens ausgegangenen Frauenklöſter in Schüttorf, Ahlen, Beckum, Bocholt, Borken, Coesfeld, Dülmen, Vechta, alle im Laufe des 14. Jahrhunderts. Dazu kamen die regulirten Auguſtiner-Chorherren in Frenswegen bei Nordhorn und Haus Nazareth bei Bredevoort, Marien-Vrede bei Dingden, das Kreuzherrenkloſter in Bentlage bei Rheine 1463 und das Karthäuſerkloſter in Weddern bei Dülmen. Auch neue Pfarren wurden errichtet; Hoſpitäler, vielfach unter dem Titel zum heiligen Geiſt, entſtanden in allen Städten, deßgleichen die dem Bedürfniß entſprechenden Armenhäuſer. Abgeſehen von den Neu- und Umbauten zahlreicher Kirchen, welche während dieſes Zeitraumes in der Stadt Münſter vorgenommen wurden, zählte man vor 30 Jahren im Bisthum 42 Kirchen gotiſchen Stils aus dem 15. und dem Anfang des 16. Jahrhunderts. Die Zahl der Stiftungen geiſtlicher Pfründen, namentlich der beneficia simplicia, welche vielfach Familien-Beneficien waren, wuchs in dieſen Jahrhunderten bis zum Uebermaß und damit zugleich das Heer geiſtlicher Müßiggänger. Als der Kaplan jenes energiſchen Biſchofs Otto IV., Johannes Klonſevoet, im J. 1424 die Stiftung machte, welche allen zur jährlichen Herbſtſynode in Münſter verſammelten Geiſtlichen eine Spende von Brod und Geld ſicherte — eine ähnliche Stiftung hatte Biſchof Gerhard v. d. Mark ſchon im 13. Jahrhundert betreffs der Beſucher der Frühjahrsſynode gemacht —, gab es in Münſter, abgeſehen von den Mitgliedern des Domcapitels und den Ordensgeiſtlichen, 126 Prieſter, unter ihnen 77 Vicare, von welchen nur wenige ſich an der Seelſorge betheiligten. Daß ſich hie und da bei dieſer großen Zahl von Prieſtern von Zeit zu Zeit Sittenverfall offenbarte, erweiſt ſich aus den Reformſynoden, deren zuerſt Biſchof Everhard zwiſchen 1282—1290 drei, dann Biſchof Ludwig II. 1315, 1317, 1318 drei und Biſchof Otto IV. wieder drei 1393, 1398 und 1413 abgehalten hat. Die auf dieſen Reform-Synoden erlaſſenen Statuten blieben maßgebend für die Beſtrafung der Vergehen, welche Geiſtliche ſich zu Schulden kommen ließen. Jeder ſynodalpflichtige Prieſter mußte ein Exemplar dieſer Statuten beſitzen und es auf der jährlichen Frühjahrs- und Herbſtſynode vorzeigen. Gedruckt wurden dieſe Statuten 1486 in Münſter. Um dieſelbe Zeit wurden auch Brevier und Miſſale der Diöceſe zuerſt gedruckt, jenes in Köln, dieſes in Straßburg 1489. Auf Biſchof Erichs Veranlaſſung wurde zu Köln eine neue Ausgabe des Breviers 1518 und eine des Miſſale 1525 veranſtaltet. Auch an der nothwendigen Reformation der Klöſter ließen es die Biſchöfe nicht fehlen. Das Kloſter Liesborn wurde 1465 reformirt durch Anſchluß an die Burſfelder Congregation, das Ciſtercienſerinnenkloſter zum hl. Aegidius in Münſter 1468 durch Annahme der Regel des hl. Benedict und Unterordnung unter das Kloſter Liesborn, das Liebfrauenkloſter in Ueberwaſſer durch Annahme einer Abtiſſin aus dem reformirten Aegidiikloſter. Die beiden Wilhelmitenklöſter in Groß-Burlo und Darfeld nahmen die Regel der Ciſtercienſer an und unterſtellten ſich dem wohlgeordneten Kloſter Marienfeld. Von neuen Stiftungen dieſer Periode verdienen die drei Canonicat-Collegien, welche an den Kirchen zu Dülmen 1323, Horſtmar 1325 und Borken 1433 errichtet wurden, erwähnt zu werden. An jedem dieſer Collegien nahm der Scholaſter eine der vornehmſten Stellen ein. Ihm lag die Errichtung und Beaufſichtigung der Capitelsſchule ob, wie dieß in Münſter am Dom und an allen anderen Collegiatſtiftern der Fall war. Die Domſchule in Münſter erhielt mit dem Ende des 15. Jahrhunderts durch den bekannten Domcapitular Rudolf von Langen eine gänzliche Umgeſtaltung in humaniſtiſchem Sinne und gelangte ſofort zu großer Blüte. Ihr Ruf zog von nah und fern aus Weſtfalen, den Niederlanden, dem Rheinland bis Straßburg hinauf, aus Mecklenburg und Pommern zahlreiche Schüler nach Münſter, und von vielen Städten wurde Langen mit Bitten beſtürmt, ihnen Lehrer zu ſenden, welche in der Schule zu Münſter gebildet wären. Jedoch haben dieſe neuen Lehrer höchſt verderblich gewirkt, indem ſie auf claſſiſche Bildung ihrer Schüler allein Gewicht legten und die theologiſche ganz vernachläſſigten, indem ſie ferner durch Verächtlichmachung der alten Schulbildung das Anſehen der mit dieſer ausgerüſteten Geiſtlichen und ſelbſt der Kirche, welche dieſelbe bisher hochgehalten, untergruben (Krabbe, Geſchichtliche Nachrichten über die höheren Lehranſtalten in Münſter, Münſter 1852). Das aber muß hier hervorgehoben werden, daß die Humaniſten in Münſter, trotz aller Schmähungen über die Barbarei, welche vor ihnen in Stadt und Land geherrſcht haben ſoll, die Geiſtlichen doch als fromm und ſittenrein loben.

6. Vom Jahre 1522 bis zum Jahre 1678. Fürſtbiſchöfe dieſer Zeit waren: 46. Friedrich III., Graf von Wied (1522—1532); 47. Franz, Graf von Waldeck (1532—1553); 48. Wilhelm v. Ketteler (1553—1557); 49. Bernhard von Raesfeld (1557—1566); 50. Johann III., Graf von Hoya (1566—1574); 51. Johann Wilhelm, Herzog von Cleve ꝛc. (1574—1585); 52. Ernſt, Herzog von Bayern (1585—1612); 53. Ferdinand, Herzog von Bayern (1612—1650); 54. Chriſtoph Bernhard von Galen (1650—1678). — Die lutheriſche Lehre drang 1524 in die Stadt Münſter ein und verband ſich hier ſofort mit dem aufrühreriſchen Geiſt, welcher ſich aus der hoyaniſchen Herrſchaft (1450—1457) namentlich in den niederen Volksklaſſen fortgeerbt hatte. Vier junge Geiſtliche und einige Lehrer der Ludgeri- und Martiniſchule waren davon zuerſt angeſteckt und wiegelten das Volk auf. Charakteriſtiſch für die ganze Bewegung, welche

sie hervorriefen, war gleich der erste Sturm, der im J. 1525 auf das Fraterherrenhaus und das Nieſſingskloſter gerichtet wurde — zwei Anſtalten, welche keiner Reformation bedurften, auch keinerlei Vermögen beſaßen, ſondern von ihrer Hände Arbeit lebten. Beide wurden ſchmählich vergewaltigt und ihrer Exiſtenzmittel beraubt. Nach Verlauf von ſieben Jahren, während welcher der Stadtrath beſtändig vom Pöbel terroriſirt wurde, und der ſeiner Liebhaberei lebende und vornehmlich auf ſein perſönliches Intereſſe bedachte Biſchof Friedrich von Wied mit einigen Schreiben, welche er an die verſchiedenen Parteien richtete, das Seinige gethan zu haben glaubte, waren ſechs Pfarrkirchen mit lutheriſchen Prädicanten beſetzt. Von dieſen überbot bald einer, Bernhard Rottmann, alle anderen in der willkürlichen Auslegung der heiligen Schrift und in der Aufhetzung der Volksleidenſchaften und ſtürzte zuletzt die Stadt in den Wiedertäufergreuel (ſ. d. Art. Wiedertäufer). Als dann die Stadt wieder erobert und die Wiedertäufer vertrieben waren, wurde zwar der katholiſche Gottesdienſt in allen Kirchen wieder hergeſtellt, aber die Irrlehre war einmal eingedrungen und griff nun weiter um ſich, da ihre Verbreitung auch durch Aergerniß von Seiten der Biſchöfe begünſtigt wurde. Franz von Waldeck trat zum ſchmalkaldiſchen Bund und damit zum Lutherthum über und lebte von da an in offenem Concubinat. Biſchof Wilhelm v. Ketteler war der Geſinnung nach mehr Proteſtant als Katholik und erklärte auch das Verbot der Prieſterehe als wider Gottes Anordnung und Zulaſſung. Biſchof Bernhard von Raesfeld war zwar rechtgläubig, aber ſchwach und rathlos und brachte es zu keiner entſchiedenen Maßregel. Biſchof Johann von Hoya war dagegen wieder ein Mann nach dem Herzen Gottes; aber ihm war nur eine kurze Wirkſamkeit beſchieden. Er ließ den römiſchen Katechismus in der Diöceſe verbreiten und ſetzte ihn als Norm für den Religionsunterricht feſt. Auch ließ er durch die ganze Diöceſe (1571—1573) eine Kirchenviſitation abhalten, deren Protokolle noch vorhanden ſind; ſie geben urkundliche Auskunft über das Unheil, welches die neue Lehre angerichtet hat, über die Unwiſſenheit der Geiſtlichen in religiöſen Dingen, über den leichtfertigen und unſittlichen Lebenswandel vieler von ihnen. Daß ein völliger Abfall des Stiftes Münſter von der katholiſchen Lehre nicht zu Stande kam, iſt einerſeits der Unentſchiedenheit der Biſchöfe zu danken, welche es nicht zum Bruch mit Rom kommen ließen, andererſeits dem Widerſtande, welchen das Domcapitel von Anfang an der neuen Lehre entgegenſetzte. Erſt mit der Wahl des Kurfürſten und Erzbiſchofs von Köln Ernſt von Bayern war der Kampf um die Erhaltung der katholiſchen Religion im Stifte entſchieden (Ludw. Keller, Gegenreformation in Weſtfalen u. ſ. w., 2 Bde., Leipzig 1881—1887, in den Publicationen aus den Preußiſchen Staatsarchiven IX. XXXIII; Hüſing, Kampf um die katholiſche Religion im Bisthum Münſter, Münſter 1883). Das Stift war für die katholiſche Religion gerettet, aber das Bisthum hatte doch große Verluſte erlitten. Im J. 1560 hatte Pius IV. auf Antrag des Königs Philipp II. von Spanien das alte Bisthum Utrecht aufgehoben und an deſſen Stelle ein Erzbisthum Utrecht mit fünf Suffraganbisthümern, darunter Groningen und Deventer, errichtet. In dieſe neuen Sprengel wurden aus den angrenzenden Bisthümern alle die Landſtriche mit hineingezogen, welche zu den Erblanden Philipps gehörten. Infolgedeſſen kamen vom frieſiſchen Bisthumstheil Münſters die weſtlichen Gaue an das Bisthum Groningen und vom weſtfäliſchen Bisthumstheil die zum ehemaligen Herzogthum Geldern gehörenden Pfarren zum Bisthum Deventer. Mit dem Abfall der Niederlande verfielen die neuen Bisthümer, und ſämmtliche Kirchen wurden den Calvinern überwieſen. Die öſtlichen Gaue des frieſiſchen Bisthumstheiles waren vor 1560 ſchon zum Lutherthum abgefallen. Dasſelbe war mit der Pfarre Brünen und der Filiale Ringenberg der Fall, welche nicht zum Hochſtift Münſter, ſondern zum Herzogthum Cleve gehörten. Außerdem war 1564 der Graf von Bentheim-Steinfurt von der katholiſchen Kirche abgefallen und hatte dem Biſchof Bernhard von Raesfeld die Ausübung der geiſtlichen Jurisdiction in ſeinen Grafſchaften gekündigt. Endlich waren auch die im Bereich des Hochſtiftes gelegenen feſten Plätze Gronau, Oeding, Gemen und Werth mit ihren proteſtantiſchen Beſitzern zum Proteſtantismus übergegangen. Mit der Wahl des Erzbiſchofs Ernſt von Bayern zum Fürſtbiſchof von Münſter war, wie geſagt, der Kampf um die Erhaltung der katholiſchen Religion im Hochſtift entſchieden. Zum Zwecke der Wiederherſtellung des katholiſchen Glaubenslebens hatte ſchon Gottfried von Raesfeld die Berufung der Jeſuiten in die Diöceſe Münſter angeſtrebt, um durch dieſe auf eine Umgeſtaltung der Unterrichtsanſtalten im katholiſchen Sinne und die Heranbildung des Clerus zu wirken. Aber der Plan war an dem Widerſtande des Rathes der Stadt und eines Theils des Domcapitels geſcheitert, und erſt 1588 eröffneten die Jeſuiten unter der Regierung des Ernſt von Bayern in Münſter ihre erſte Schule. Einige Jahre nachher betrug die Zahl der Schüler des Gymnaſiums ſchon 1120. Jeder angehende Prieſter hatte von da an nach Abſolvirung der Trivialſchule einen fünfjährigen Gymnaſialcurſus und, hieran anſchließend, einen dreijährigen philoſophiſchen und einen vierjährigen theologiſchen Curſus durchzumachen. Fürſtbiſchof Ferdinand von Bayern hatte ſogar die Abſicht, die unter Leitung der Jeſuiten ſtehende Akademie von zwei Facultäten zu einer vollſtändigen Univerſität zu erweitern. Seit dem Jahre 1630 hatten die Landſtände für die juriſtiſche und mediciniſche Facultät 20000 Thaler bewilligt, und der Fürſtbiſchof erhielt unter dem 21. Mai 1631 vom Kaiſer Ferdinand II. das Privilegium zur Errichtung einer vollſtändigen, aus vier Facultäten beſtehenden Univerſität zu Münſter. Die Aus-

führung des Planes wurde jedoch durch die Ungunst der Zeit vereitelt. Reformirend im katholischen Sinne wirkten auch die neu gegründeten Klöster. Es entstanden in Münster das Clarissenkloster 1613, das Franciscanerkloster str. obs. 1614/24; außerhalb Münsters: das Minoritenkloster in Bocholt 1626, die Franciscanerklöster in Warendorf 1628, in Rheine 1635, in Vechta und Vreden 1641, die Kapuzinerklöster in Coesfeld 1627, in Borken 1630, in Werne 1658, die Clarissenklöster in Vreden und Haselünne 1652. Die Kapuziner waren in Münster seit 1612, die lothringischen Schwestern seit 1642 und die Dominicaner seit 1661; alle drei Orden brachten es aber erst im folgenden Jahrhundert zu festen Niederlassungen. Die Franciscanerklöster in Warendorf, Rheine, Vechta und Vreden wurden mit Gymnasien verbunden. Die Jesuiten erhielten noch mit Gymnasien verbundene Collegien in Coesfeld und in Meppen. Ueber die reformatorische Thätigkeit des Bischofs Christoph Bernhard s. d. Art. Galen.

7. Vom Jahre 1678 bis zum Jahre 1821. Fürstbischöfe dieser Zeit waren: 55. Ferdinand II., Frh. v. Fürstenberg, auch Bischof von Paderborn (1678—1683); 56. Maximilian Heinrich, Herzog von Bayern, auch Erzbischof von Köln und Bischof von Lüttich und Hildesheim (1683—1688); 57. Friedrich Christ. von Plettenberg (1688 bis 1706); 58. Franz Arnold Wolf von Metternich, auch Bischof von Paderborn (1708—1718); 59. Clemens August, Herzog von Bayern, auch Erzbischof von Köln, Bischof von Paderborn, Hildesheim und Osnabrück (1719—1761); 60. Maximilian Friedrich, Graf v. Königseck-Rothenfels, auch Erzbischof von Köln (1761—1784); 61. Maximilian Franz, Erzherzog von Oesterreich, auch Erzbischof von Köln (1784—1801; Sedisvacanz bis 1821). — Unter der Regierung der vorgenannten Fürstbischöfe hat das von ihren letzten Vorgängern im Bisthum wiederhergestellte katholische Glaubensleben nicht die Pflege und Förderung gefunden, welche man hätte erwarten sollen. Das Domcapitel verweltlichte immer mehr, so daß am Ende des 18. Jahrhunderts nur wenige Mitglieder noch Priester waren, während nach dem Concil von Trient wenigstens die Hälfte derselben Priester, die andere Hälfte mindestens Diaconen oder Subdiacone sein sollten. Bemerkenswerthe Stiftungen wurden von keinem dieser Domherren gemacht; ihr Nachlaß diente durchweg zur Bereicherung der Familie; freilich war der Adel jener Zeit im Allgemeinen auch in seinem Vermögenszustande sehr heruntergekommen. Bischof Christoph Bernhard hatte im Bisthum überall die Einrichtung von Elementarschulen angeordnet und auch durchgeführt. Seine Nachfolger ließen sie verkümmern oder eingehen, und erst mehr als 100 Jahre später brachte der Minister Franz Friedr. Wilhelm von Fürstenberg die Anordnungen Bischofs Christoph Bernhard zur vollen Ausführung; denn die Fürstenberg'sche Schulordnung ist in dem Synodalstatut Christoph Bernhards vom 23. Mai 1675 in allen wesentlichen Punkten enthalten. Ferner war unter Bischof Ferdinand von Bayern ein Priesterseminar in's Leben gerufen worden, welches unter Leitung der Jesuiten stand. Die Diöcesangeistlichkeit zahlte zum Unterhalte desselben eine Taxe, welche unter Bischof Christoph Bernhard noch erhoben wurde. Nach ihm ging das Priesterseminar ein, angeblich, weil die verarmte Geistlichkeit die Taxe nicht mehr zahlen konnte. Weil das Priesterseminar fehlte, waren die Weltpriester im vorigen Jahrhundert wohl wissenschaftlich gebildete Theologen, aber wenig praktische Seelsorger. Es fehlte ihnen insbesondere der Sinn für den religiösen Volksunterricht, für die Katechese und die volksthümliche Predigt; dieser wurde dem münsterischen Clerus erst durch Overberg beigebracht. Auch die Ausführung der bereits unter dem 21. Mai 1631 bewilligten Erlaubniß zur Errichtung einer Universität zu Münster blieb dem Minister Fürstenberg vorbehalten. Allein trotz der vielseitigen Thätigkeit Fürstenbergs kam es nicht zu einer Regeneration des religiösen Lebens; nur Männer wie Fürstenberg, Overberg, Katerkamp, Kistemaker, Clemens August und Kaspar Max von Droste-Vischering, Stolberg pflegten es in ihrem Herzen und erhielten es in den ihrem Einflusse zugänglichen Kreisen. Die päpstliche Bulle zur Errichtung der Universität ist vom 28. Mai 1773, das kaiserliche Bestätigungsdiplom vom 10. October desselben Jahres datirt. Die feierliche Eröffnung der Universität fand aber erst 1780 statt: für die theologische und juristische Facultät mit je 5, für die medicinische und philosophische mit je 3 Professoren. Bis 1795 stieg die Zahl der Professoren auf 22, und zwar 5 in der theologischen, 6 in der juristischen, 6 in der medicinischen und 5 in der philosophischen Facultät. Fürstenberg war es auch, der die Festungswerke der Stadt schleifen und zu bürgerlicher Benutzung einrichten ließ. Der letzte Fürstbischof von Münster, Kurfürst und Erzbischof Maximilian Franz, starb zu Wien am 27. Juli 1801. Vergeblich wählten die Domcapitel von Köln und Münster einstimmig zum Nachfolger den Brudersohn des Verstorbenen, den Erzherzog Anton Victor; derselbe wurde von Preußen zurückgewiesen. Am 24. März 1803 nahm der König von Preußen Friedrich Wilhelm III. von Münster Besitz. Die vornehmsten Klöster, Cappenberg, Marienfeld, Liesborn, Rengerinck, wurden sofort sequestrirt. Die Universität stellte man unter die Aufsicht der Kriegs- und Domänenkammern. Von diesen erhielt Fürstenberg im Frühjahr 1805 die Anzeige, daß der protestantische Professor Möller zu Duisburg als Consistorialrath und Professor der protestantischen Theologie bei der Universität angestellt sei. Fürstenberg bemerkte in der Antwort, der Schulfonds sei ein katholischer, und an der Universität hätten nie andere als katholische Lehrer gewirkt. Darauf erhielt Fürstenberg unter dem 29. Juni 1805 seine Entlassung als Curator, und an seine Stelle trat nunmehr eine königliche Universitäts-

einrichtungscommission, an deren Spitze der protestantische Oberpräsident Frhr. v. Vincke und der Domdechant Graf v. Spiegel, der spätere Erzbischof von Köln, standen. Bald darauf verschrieb diese Commission von Würzburg einen Professor mit Namen Wecklain, der sofort in seinen Vorlesungen seine neologisirende Richtung in der Weise hervorkehrte, daß in der Stadt ein allgemeiner Sturm in Reden und Druckschriften hervorgerufen wurde und Fürstenberg als Capitelsvicar Anfangs 1806 den Theologiestudirenden den Besuch dieser „Glauben und Sitten verderbenden Vorlesungen" verbot (Krabbe a. a. O.). Die Schlacht bei Jena 1806 verhinderte vorläufig weitere Maßregeln. Bevor die preußische Regierung Münster verließ, mußte ihr der reiche Domschatz ausgeliefert werden, damit er nach Magdeburg in Sicherheit gebracht werde; er ist aber nie wieder nach Münster zurückgekommen.

Das Decret Napoleons vom 14. November 1811, worin die Suppression aller Klöster und Capitel, das Domcapitel und die adeligen Damenstifte nicht ausgenommen, ausgesprochen war, wurde in Münster sofort publicirt, und dabei der Termin, bis zu welchem alle Klöster und Kirchen geräumt sein mußten, schon auf den 4. Januar 1812 bestimmt. Den barmherzigen Brüdern allein wurde gestattet, im Clemenshospital zu verbleiben, falls sie den Habit ablegten. Nur die Pfarrkirchen verblieben den Gemeinden; alle anderen Kirchen wurden vorläufig außer Gebrauch gestellt, und ihre Geräthe, Zieraten, priesterlichen Gewänder wurden öffentlich an den Meistbietenden verkauft. Da das Domcapitel vom Papst nicht aufgehoben war, bestand es trotz der weltlichen Suppression in seinen kirchlichen Rechten fort. Nach dem Tode des letzten Fürstbischofs, Maximilian Franz, war dessen bisheriger Generalvicar Fürstenberg zum Capitelsvicar erwählt worden. Er verwaltete das Bisthum bis Anfangs 1807, wo er erkrankte. Da wurde der Domcapitular Clemens August von Droste-Vischering, der spätere Erzbischof von Köln, ihm als Coadjutor beigeordnet und, als Fürstenberg den 16. September 1810 starb, zu seinem Nachfolger als Capitelsvicar erwählt. Im April 1813 aber berief Napoleon von Smolensk aus ein neues Capitel und ernannte den schon erwähnten Grafen Ferd. August v. Spiegel zum Bischof von Münster. Letzterer trug kein Bedenken, die Ernennung anzunehmen, und hatte es sehr eilig, nach Paris zu reisen, um den Huldigungseid zu leisten. Von da zurückgekehrt, ernannte ihn das neue Capitel vorläufig zum Capitelsvicar, und Clemens August von Droste-Vischering ließ sich bestimmen, ihm die päpstlichen Facultäten zu subdelegiren. Auf diese Weise administrirte Frhr. v. Spiegel das Bisthum vom 31. August 1813 bis 31. März 1815 ohne Vorwissen und Auctorisation des heiligen Stuhles. Mittlerweile kamen Clemens August von Droste Gewissensbedenken. Er berichtete dem heiligen Stuhl die Sachlage, gestand, übereilt gehandelt zu haben, und erklärte sich zu jeder Genugthuung bereit, die der Papst fordern werde. Papst Pius VII. erließ darauf das Breve Non mediocri nuper tristitia afflicti sumus, in welchem das ganze Verfahren als den Kirchengesetzen zuwider verworfen, Clemens August von Droste als allein rechtmäßiger Capitelsvicar bestätigt und ihm aufgegeben wurde, die dem unrechtmäßig ernannten Bischofe v. Spiegel subdelegirten Facultäten öffentlich zu widerrufen, das neue Domcapitel für ungültig zu erklären und das alte Domcapitel unter Einberufung aller dazu gehörenden Canoniker in seine Rechte wieder einzusetzen. Letzteres geschah erst am 9. December 1815, nachdem acht Tage vorher der preußische Minister Schuckmann in einem Schreiben an den Capitelsvicar Clemens August die Erwartung ausgesprochen hatte, daß er den vom Papste ihm gewordenen Auftrag, über die betreffenden Geistlichen die verdienten kirchlichen Censuren zu verhängen, mit Mäßigung und Milde ausführen werde, da das, was geschehen sei, ihnen abgedrungen worden zu sein scheine (v. Olfers, Beiträge zur Geschichte des Oberstiftes Münster, Münster 1848, Anh.). Am 14. November 1813 war nämlich Münster wieder provisorisch von preußischen Truppen besetzt worden, und am 16. October 1815 hatte der Minister v. Reck im Namen des Königs die Huldigung des Münsterlandes entgegengenommen. Die Jacobikirche auf dem Domplatz hatten die Franzosen bereits 1812 auf den Abbruch verkauft, nachdem sie lange im Ernste berathen, ob nicht zweckmäßiger der Dom beseitigt würde, da seine Unterhaltung so kostspielig sei und die Jacobikirche für die kleine Pfarre doch hinreiche. Auch die Lambertikirche beabsichtigten sie Anfangs wegzuräumen, um Platz für ein Standbild Napoleons zu gewinnen. Von der preußischen Regierung wurde unter dem 6. August 1818 die Universität aufgehoben. Nur die beiden Facultäten der Philosophie und der Theologie blieben unter dem Namen „Akademie zu Münster" bestehen. Auch die medicinisch-chirurgische Lehranstalt bestand noch bis 1849. Anfangs 1821 stürzte zum Erstaunen der Bürgerschaft der Thurm der Aegidiipfarrkirche ein und zerschlug die ganze Kirche. Da an der Stelle derselben bald die große Kaserne entstand und man der Aegidiipfarrgemeinde die Kapuzinerkirche als Pfarrkirche zum Ersatz überließ, besteht noch heute im Volk der Argwohn, der Sturz des Thurmes an der alten Aegidiipfarrkirche sei absichtlich herbeigeführt gewesen. Auch das Rosenthalerkloster wurde weggeräumt und an seiner Stelle ebenfalls eine Kaserne erbaut, nachdem man vorab noch drei Häuser an der Rosenstraße gegen ehemalige geistliche Wohnungen auf dem Spiegelthurm eingetauscht hatte. Zu Militärzwecken wurden weiter überwiesen: Kirche und Kloster der lothringischen Jungfrauen, Kirche und Kloster Niessing, Kirche und Kloster der Franciscaner, der Georgsritter und der Dominicaner. Die Nicolai- und Antoniikapelle wurden auf Abbruch verkauft. Die Minoritenkirche wurde den Protestanten überwiesen,

denen auch die Dechanei des Martiniſtifts für Predigerwohnungen geſchenkt wurde. In das Ringenkloſter wurden die Inſaſſen und Stiftungen des Magdalenenhoſpitals verlegt, und letzteres wurde dann (vor 1829) abgebrochen; an Stelle desſelben entſtand die jetzige Magdalenenſtraße. Mit welch weiſer Vorſicht das Concil von Trient verfuhr, als es den Antrag, das Inſtitut der Weihbiſchöfe aufzuheben, ablehnte, hat ſich auffällig an dem münſteriſchen Weihbiſchof Kasp. Max von Droſte-Viſchering gezeigt. Er verwaltete dieſes Amt über 30 Jahre (1795—1826). In dieſer Zeit hat er Hunderttauſenden dieſſeits und jenſeits des Rheins das heilige Sacrament der Firmung geſpendet und 2244 Prieſter geweiht. Von dieſen Prieſtern gehörten 715 der Diöceſe Münſter, 304 dem Vicariat Deutz, 479 der Diöceſe Aachen, 148 der Diöceſe Lüttich, 51 der Diöceſe Trier, 466 den holländiſchen Biſthümern und Miſſionen, 34 der Diöceſe Paderborn, 2 der Diöceſe Osnabrück, 11 der Grafſchaft Lingen, 3 der Diöceſe Fulda an. Das Chriſma und die heiligen Oele conſecrirte er im Dom zu Münſter mehrere Jahre hindurch, außer für die Diöceſe Münſter ſelbſt für die Diöceſe Rouen in Frankreich, für die Diöceſe Aachen und das Vicariat zu Deutz, für die Biſthümer Roermond und Herzogenbuſch und die holländiſchen Miſſionen.

8. Vom Jahre 1821 bis zum Jahre 1892. Biſchöfe dieſer Zeit waren: 62. Ferdinand, Frhr. v. Lüninck, früherer Fürſtbiſchof von Corvey (1821 bis 1825); 63. Kaſpar Max, Frhr. von Droſte-Viſchering (1826—1846); 64. Johann Georg Müller (1847—1870); 65. Johann Bernhard Brinkmann (1870—1889); 66. Hermann Dingelſtad (von 1889 ab). — Am 7. Juli 1821 wurde der neue Biſchof Ferdinand v. Lüninck in Münſter inthroniſirt, und unter dem 16. Juli erſchien die Bulle De salute, als deren Executor der Biſchof von Ermland, Joſeph von Hohenzollern, vom Papſte ernannt war. Biſchof Ferdinand, ein altersſchwacher Mann, erkrankte ſchon bald, infolge deſſen 1823 der auch ſchon 75 Jahre alte frühere Dechant vom alten Dom, Jodoc Hermann v. Zurmühlen, als Provicar des Biſthums eintrat. Jetzt erſt konnte mit der Execution der Bulle begonnen werden. Am 27. Auguſt 1823 wurde das neue Domcapitel conſtituirt. Von den alten 41 Domherren lebten noch 22. Alle waren zum Eintritt in das neue Domcapitel eingeladen. Die Aufnahme war aber an die Bedingung geknüpft, daß jeder, der noch nicht Prieſter war, binnen drei Monaten die Prieſterweihe zu empfangen habe, alle auch für die Zukunft ſtricte Reſidenz zu geloben hätten. Nur der frühere Vicedominus Heinrich Johann, Frhr. von Droſte-Hülshoff, und Kaspar Max, Frhr. von Droſte-Viſchering, erfüllten die Bedingungen und wurden aufgenommen, jener als Dompropſt, dieſer als Domdechant. Die den Ruheſtand Wählenden behielten 800 Thaler jährliche Penſion und, ſofern ſie bisher eine Curie auf dem Domplatze innegehabt, das Wohnungsrecht in derſelben auf Lebenszeit. Für die 8 Numerarcanonicate wurden ebenſo viele Weltprieſter aus dem bürgerlichen Stande beſtimmt, deßgleichen für 4 Ehrencanonicate und für 8 Domvicarien. Die ehemalige Domdechanei wurde biſchöfliche Wohnung, und für 10 Mitglieder des Domcapitels reſtituirte die Domänenverwaltung 10 frühere Curien auf dem Domplatz, aber für 8 Domvicare nur 6 Wohnungen, weil über die anderen früheren Vicariewohnungen ſchon disponirt war. Die Dotation erachtete man, abgeſehen von der unzulänglichen Beſoldung der Domvicare, nach den damaligen Verhältniſſen für befriedigend; ſie würde es geblieben ſein, wenn der Staat das gegebene Verſprechen, dieſelbe in liegenden Gründen zu fundiren, erfüllt hätte. — Die Umgrenzung des Biſthums erfolgte nach Maßgabe der Bulle De salute und der Bulle Impensa Romanorum Pontificum vom 26. März 1824. Das Biſthum verlor 38 Pfarren, nämlich das Amt Meppen mit 27 Pfarren, die 3 in Oſtfriesland wieder erſtandenen katholiſchen Pfarren von Emden, Leer und Norden und 8 Pfarren in der Grafſchaft Bentheim. Dagegen gewann das Biſthum Münſter folgenden Zuwachs: a. den Kreis Tecklenburg mit 10 katholiſchen Pfarren; b. dieſſeits des Rheins den Kreis Recklinghauſen mit 21 Pfarren, die kölniſchen Commiſſariate Sterkrade und Rees mit 21 Pfarren und von den holländiſchen Miſſionen die 4 Pfarren Emmerich und Elten; c. jenſeits des Rheins vom frühern Biſthum Aachen die Kantonalpfarren Calcar, Cleve, Cranenburg, Dülken, Geldern, Goch, Kempen, Mörs, Rheinberg, Wankum, Weſel und Xanten nebſt ihren Succurſalpfarren, im Ganzen 101 Pfarren. Der ganze Zuwachs betrug ſonach 157 Pfarren. Vom alten Biſthum waren verblieben 154 Pfarren in Weſtfalen und 32 in Oldenburg, ſo daß das Biſthum nunmehr 343 Pfarren zählte.

Provicar von Zurmühlen fungirte als ſolcher bis zum 4. April 1826, wo der bisherige Weihbiſchof und Domdechant Kaspar Max von Droſte-Viſchering den biſchöflichen Stuhl beſtieg. Derſelbe war damals zwar erſt 56 Jahre alt, aber ſeine Kraft und Energie war durch ſeine mehr als 30jährige weihbiſchöfliche Wirkſamkeit bereits ſehr geſchwächt. Ueberdieß hemmte die Einmiſchung der königlichen Regierung in die kirchlichen Angelegenheiten jeden ſeiner Schritte. Sein Verkehr mit dem päpſtlichen Stuhl ging über Berlin; jedes ſeiner Decrete unterlag der ſtaatlichen Cenſur; kein Pfarrer konnte angeſtellt oder ſeines Amtes entſetzt werden ohne ſtaatliche Genehmigung u. ſ. w. Die Verminderung der gebotenen Feiertage auf die jetzt noch beſtehenden 14 erfolgte 1829; wie dieſelbe zu Stande kam, iſt bekannt. Die Akademie zu Münſter erhielt 1832 neue Statuten. Darin wurde anerkannt, daß Hauptzweck der Anſtalt ſei „die wiſſenſchaftliche und religiös-ſittliche Ausbildung der Jünglinge, welche ſich dem geiſtlichen Stande in der

katholischen Kirche in unserem Lande, und zwar zunächst in Westfalen, widmen wollen". Dennoch wurde die Aufsicht und Leitung des Bischofs ausgeschlossen und der jedesmalige Oberpräsident der Provinz als Curator der Anstalt bestellt, der von sämmtlichen derselben angehörigen Personen als ihr nächster Vorgesetzter zu betrachten sei. Auch der Einfluß des Bischofs auf die Gymnasien und Elementarschulen wurde immer mehr beschränkt. Das bischöflich münsterische Officialat in Vechta wurde 1831 errichtet. Zur Gründung zweier Ehrencanonicate im münsterischen Domcapitel gemäß dem zwischen dem Executor der Bulle De salute und dem Großherzog von Oldenburg getroffenen Uebereinkommen kam es erst 1843. Die Eintheilung des rheinischen Antheils der Diöcese in Decanate geschah 1837, nachdem diese Eintheilung des westfälischen Antheils einige Jahre früher stattgefunden hatte. So war endlich das neue Bisthum organisirt, aber das rechte Leben fehlte dem Organismus. In Münster selbst hatte sich das kirchlich-religiöse Leben dank dem fortwirkenden Einfluß der bekannten „familia sacra" mehr als anderswo erhalten, aber in der Masse des Volkes zeigte sich hier wie in allen übrigen Theilen des Bisthums das Glaubensleben äußerst verflacht. Der Indifferentismus machte sich vielfach breit, die gemischten Ehen nahmen überhand. Von den Geistlichen huldigten viele dem kantischen Kriticismus, der das Herz kalt und ein frommes Priesterleben nicht aufkommen ließ. Da erschien im Jahre 1835 das päpstliche Breve, welches die hermesische Lehre als unkatholisch verwarf. Dieß wirkte auf Viele als Reinigungs- und Heilmittel. Man fing wieder an, sich auf seinen Katholicismus zu besinnen, die Theologie aus reinen Quellen zu studiren und sich daran zu erwärmen. Dazu kam bald das heldenmüthige Beispiel, welches der Bekenner-Bischof Clemens August von Droste-Vischering auf dem erzbischöflichen Stuhle von Köln in der Vertheidigung unveräußerlicher Rechte der Kirche und im Kampfe gegen die gemischten Ehen gab. Von da an wuchs die Entschiedenheit im römisch-katholischen Glauben im Volke mehr und mehr und war von der erfreulichsten Wirkung auf das religiöse Leben. Im J. 1826 war die frühere Jacobipfarre auf dem Domplatz in den Dom verlegt und durch Neugründung von Pfarren die Anzahl derselben im Bisthume auf 351 gebracht worden. Drei Kirchenneubauten kamen zu Stande. Von den aufgehobenen Klöstern war nachträglich das Fortbestehen gestattet den Franciscanerklöstern in Warendorf und in Dorsten und am letztern Ort auch dem Ursulinenkloster.

Seit der Thronbesteigung König Friedrich Wilhelms IV. war den Katholiken des preußischen Staates eine gerechtere und wohlwollendere Behandlung seitens der königlichen Regierung zu Theil geworden. Von den Hindernissen, welche der freien Wirksamkeit der Kirche bis dahin entgegenstanden, wurden die schlimmsten aus dem Wege geräumt, namentlich, als in dem bösen Jahre 1848 und den nächstfolgenden Jahren den deutschen Bischöfen, unter diesen auch dem münsterischen Bischofe Johann Georg, die Gelegenheit sich dargeboten hatte, den Herrschern des deutschen Volkes den Beweis zu führen, daß ihre Throne in der katholischen Kirche die sicherste Stütze finden. Kaum war der Kirche die freie Bewegung auf ihrem Gebiete gewährt worden, als auch mit der Abhaltung von Volksmissionen begonnen wurde; sie fanden mit Hilfe der Ordenspriester, welche bald in die Diöcese berufen wurden, im Laufe weniger Jahre in allen Theilen der Diöcese statt und wurden in sehr vielen Pfarreien von Zeit zu Zeit erneuert. Nebenher gingen an fünf verschiedenen Stellen des Bisthums regelmäßige geistliche Uebungen für die Priester nicht bloß, sondern auch für die Lehrer und Lehrerinnen, für Vereine und verschiedene Stände. Der Andrang zum Priesterstande war damals ein solcher, daß die münsterische Diöcese nicht allein ihre eigenen Bedürfnisse vollauf befriedigen, sondern auch die nordischen Missionen mit Priestern versehen und überdieß zahlreiche Priester nach verschiedenen Diöcesen Deutschlands und Amerika's, welche an Priestermangel litten, entlassen konnte. Dazu kommt, daß die religiösen Orden, welche damals im Lande thätig waren, aus keiner Diöcese mehr als aus der münsterischen sich recrutirt haben. Stärker noch war der Andrang zum weiblichen Ordensstande. Hatte z. B. die im J. 1808 vom damaligen Coadjutor Fürstenbergs, Clemens August v. Droste-Vischering, gegründete Genossenschaft der barmherzigen Schwestern im J. 1844, also nach Verlauf von 36 Jahren, es nur auf eine Gesammtzahl von 32 Schwestern gebracht, wovon in 5 kleinen Tochterhäusern je 2 bis 3 Schwestern thätig waren, so betrug beim Tode Bischof Johann Georgs, also 26 Jahre später, die Gesammtzahl der Schwestern 352 und die Zahl der Tochterhäuser außerhalb der Stadt Münster 54; außerdem zählte das im J. 1853 zu St. Mauritz gegründete Mutterhaus der Krankenschwestern vom hl. Franciscus im J. 1870 außer den Novizen 83 Schwestern und in 55 Tochterhäusern 314 Schwestern. Außer diesen beiden Genossenschaften für Krankenpflege hinterließ Bischof Johann Georg seinem Nachfolger folgende kirchliche Institute, die, abgesehen von den beiden Franciscanerklöstern in Warendorf und Dorsten und dem Ursulinenkloster zu Dorsten, alle während seiner Amtsführung gegründet oder doch erst zur Entwickelung gekommen waren (die in Klammern beigefügten Zahlen geben das Gründungsjahr an): 1. Das Collegium Ludgerianum in Münster mit 72 Zöglingen (1849); 2. das Collegium Augustinianum zu Gaesdonk mit 130 Zöglingen (1849); 3. das Collegium Borromaeum zu Münster mit 61 Zöglingen (1854); 4. 35 in verschiedenen Theilen der Diöcese bestehende Rectoratsschulen mit geistlichen Rectoren; 5. das amerikanische Clericalseminar zu St. Mauritz mit 27 Zöglingen (1865); 6.—7. bischöf-

liche Erziehungsanstalten für verwahrloste Knaben zu Haus Hall bei Gescher (1856) und zu Materborn bei Cleve (1866); 8.—9. bischöfliche Erziehungsanstalten für verwahrloste Mädchen zu Marienburg bei Coesfeld (1856) und zu Brüggen bei Kempen (1862); 10.—12. drei Kapuzinerklöster zu Werne (1851), Münster (1854) und zu Rindern bei Cleve (1866); 13. außer den alten Franciscanerklöstern zu Warendorf und Dorsten noch die Franciscanerresidenz zu Münster (1853); 14.—15. zwei Jesuitencollegien, Missionshaus und Scholasticat (1851); 16. ein Redemtoristenkloster zu Maria-Hamicolt (1856); 17. Schwestern von der göttlichen Vorsehung, Mutterhaus zu St. Mauritz (1842) mit 15 Tochterhäusern, zus. 115 Schwestern; 18. Schwestern vom heiligen Kreuz, Mutterhaus zu Aspel (1850) mit 12 Tochterhäusern, zus. 71 Schwestern; 19. Frauen vom heiligsten Herzen Jesu, zuerst zu Warendorf (1851), nachher in Münster; 20. Schwestern von U. L. Frau, Mutterhaus zu Coesfeld (1851) mit 33 Tochterhäusern, zus. 224 Schwestern; 21. Schwestern vom dritten Orden des hl. Franciscus, Mutterhaus zu Capellen bei Geldern (1851) mit 7 Tochterhäusern, zus. 142 Schwestern; 22. Frauen-Salesianerinnen zu St. Mauritz (1861) mit 58 Schwestern; 23. bis 24. 20 Schwestern vom hl. Karl. Borromäus im städtischen Armenhaus zu Cleve (1852) und 13 Schwestern vom armen Kinde Jesu in der Kinderbewahranstalt daselbst (1854); 25. Frauen von der Liebe des guten Hirten für gefallene Personen zu St. Mauritz (1851) mit 59 Schwestern; 26. Clarissenkloster zu Münster (1860) mit 27 Schwestern; 27. Carmelitessenkloster zu Xanten (1869) mit 12 Schwestern; 28. 14 Schwestern aus der Genossenschaft der Dienstmägde Jesu Christi in 4 Häusern.

Besondere Verdienste um die Diöcese hat sich Bischof Johann Georg auch noch durch die Hebung des Kirchengesanges und der Feier des Gottesdienstes überhaupt, wie namentlich auch um die Erweckung des Sinnes für die Würde und die Zierde der Gotteshäuser und ihrer Altäre erworben. Wenn in den letzten 44 Jahren die Hälfte der Pfarrkirchen des Bisthums entweder durch Neubauten ersetzt oder durch bedeutende Umbauten, Erweiterungen, durchgängige äußere und innere Restaurationen Neubauten gleich geworden sind, ferner noch zahlreiche schmucke Klosterkirchen, Pfarrfilial- oder Krankenhaus-Kapellen sich erhoben haben und durchgehends alle Kirchen und Kapellen in einem würdigen und erbaulichen Zustande sich befinden, so hat die Diöcese dieses der Anregung zu verdanken, welche von Bischof Johann Georg ausgegangen ist. Freilich bedurfte es bei dem Aufschwung, den das religiöse Leben genommen, auch nur der einfachen Anregung. Die Mittel wurden freudigst von den Gemeinden beschafft, und nur die wenigsten der letzteren haben dabei an die Mithilfe anderer Glaubensgenossen zu appelliren gebraucht. An neuen Pfarrgemeinden entstanden unter Bischof Johann Georg: Düffelward, Homberg, Stenden, Zwillbrock, Hau, Neuscharrel. Damit war die Zahl der Pfarren im Bisthum auf 357 gestiegen. An dem, was Bischof Johann Georg geschaffen, hatte sein Nachfolger Bischof Johann Bernhard schon als langjähriger Generalvicar desselben großen Antheil gehabt. Er hat auch die von ihm überkommene Erbschaft in aller Treue gehegt und gepflegt und, wo es Noth that, ergänzt und gestützt. Er hat aber auch verstanden, mit heiligem Starkmuth es zu ertragen, als im sog. Culturkampfe das, was in langen Jahren so mühsam und sorgenvoll geschaffen war, mit rauher Hand zerstört wurde. Für Bischof Johann Bernhard galt es, Muth und Kraft zu bewahren, um den Kampf für unendlich Wichtigeres, für die Freiheit der Kirche Gottes und deren unveräußerliche Rechte, zu kämpfen und lieber Alles zu erdulden — Drohungen, Pfändungen, Gefängniß, Verbannung —, als von diesen Rechten auch nur das Mindeste preiszugeben. Clerus und Volk der Diöcese standen ihm in diesem Kampfe treu zur Seite und bekundeten dadurch, wie feste Wurzeln das in ihnen geweckte Glaubensleben geschlagen hatte. Unbeschreiblich groß war die Freude, mit welcher der aus dem Exil heimkehrende Bekenner-Bischof von seinen Diöcesanen empfangen wurde. Was dem inzwischen zum Greise gewordenen unvergeßlichen Oberhirten noch an Kräften und Gesundheit übrig geblieben, hat er in den fünf Jahren, welche ihm noch zu leben vergönnt waren, in der Erfüllung aller bischöflichen Pflichten verzehrt. Das Bisthum umfaßt jetzt in 45 Städten und 309 Flecken und Dörfern 366 Pfarrgemeinden, da zu den vorhin erwähnten 357 noch 2 unter Bischof Johann Bernhard und 7 unter dem jetzigen Bischofe Hermann hinzugekommen sind. Die Zahl der Katholiken wird annähernd 900 000 betragen. Von den Pfarren stehen 24 unter dem Patronat der Regierung, 65 unter Laienpatronat, die übrigen 275 stehen zur freien Besetzung des Bischofs. Rectorats- bezw. Annexkirchen bestehen in der Stadt Münster 6, in der ganzen Diöcese 55. Die Zahl der Priester beträgt 1100. Im Culturkampfe entbehrten 156 Pfarrstellen ihres Pfarrers; jetzt sind alle wieder besetzt. Von den Klöstern sind nach Milderung der Maigesetze folgende wieder von ihren früheren Insassen eingenommen: 3 Franciscanerklöster mit 20 Priestern; 3 Kapuzinerklöster mit 13 Priestern; 1 Ursulinenkloster mit 29 Schwestern; Schwestern U. L. Frau (außer 4 Häusern in Oldenburg, die nicht aufgehoben waren) in 7 Häusern, zusammen 11 Häuser mit 143 Schwestern; Kreuzschwestern, Mutterhaus in Aspel und 3 Häuser für Krankenpflege; Schwestern von der Vorsehung in 18 Häusern mit 181 Schwestern; Schwestern vom 3. Orden des hl. Franciscus zu Capellen mit 57 Schwestern; barmherzige Schwestern 69 Häuser mit 644 Schwestern (innerhalb der Diöcese); Krankenschwestern vom hl. Franciscus 54 Häuser mit 339 Schwestern (innerhalb der Diöcese); Schwestern vom guten Hirten, 1 Haus mit 59 Schwestern;

Benedictinerinnen, 1 Haus mit 11 Schwestern; Unierte Griech. Kirche, 4 Häuser mit 15 Schwestern; Schwestern von der christlichen Barmherzigkeit, 2 Häuser mit 7 Schwestern; Clarissen in Münster und Kevelaer mit 32 Schwestern. Neu gegründet wurden: außer den Clarissenklöstern in Kevelaer 1 Haus für Benedictinerinnen (vorläufig in Marie-Hamicolt); 2 Alexianerklöster: Maria-Lindenhof bei Tecklenburg und Haus Kannen, Pierre Antelbären, 12 Brüder, und 1 Trappistenkloster, 2 Patres und vier Brüder zu Maria-Veen bei Groß-Reken. (Vgl. außer den im Text angeführten Quellen: Regesta historiae Westfaliae . . ., begleitet von einem Urkundenbuch, herausgeg. v. H. A. Erhard, Münster 1847—1851, I. II, fortgesetzt unter dem Titel Westfälisches Urkundenbuch, bearbeitet von R. Wilmans bezw. H. Finke, Münster 1871—1888, III—V; dazu Indices v. R. Wilmans, E. Friedländer, E. A. Heyden, 1861. 1871. 1877, und als eine Art Supplement: Die Geschichtsquellen des Bisthums Münster, herausgegeben von Freunden der vaterländischen Gesch., Münster 1851—1881, I—IV; Kindlinger, Münsterische Beiträge, 3 Bde., Münster 1793, und Gesch. der ältern Grafen, 2 Bde.; Niesert, Beiträge zu einem münsterischen Urkundenbuche I u. II, Münster 1823; Derſ., Münsterische Urk.-Sammlung, 7 Bde., Coesfeld 1826—1837; Zeitschr. f. vaterl. Gesch. u. Alterthumskunde, Münster 1838—1892, 50 Bde.; Tibus, Gründungsgeschichte der Stifter, Pfarrkirchen ꝛc. im Bisth. Münster I, Münster 1885; Derſ., Der Gau Lermerike, ebd. 1877; Derſ., Beiträge zur Namenkunde westfäl. Orte, ebd. 1890; Derſ., Die Stadt Münster, ebd. 1882.) [Tibus.]

Münster, Sebastian, Hebraist und Kosmograph, von seinen Glaubensgenossen der deutsche Ezra und Strabo genannt, ward 1489 zu Ingelheim in der Pfalz geboren. Er wurde Schüler des Franciscaners Konrad Pellican, welcher im Kloster zu Ruffach über hebräische Literatur, Theologie und aristotelische Philosophie Vorlesungen hielt. Mit Pellican zog er nach Tübingen und bildete sich unter Reuchlin weiter im Hebräischen aus, während er gleichzeitig unter Johann Stoffler von Justingen für mathematische Studien sich begeisterte. Um ungestörter sich den Wissenschaften widmen zu können, trat er in den Franciscanerorden, legte aber später ebenso wie Pellican, durch Luthers Lehre bewogen, das Mönchskleid ab und ging nach Heidelberg. Noch im J. 1523 erschien von ihm ein hebräisches Wörterbuch und eine kurze hebräische Grammatik, im J. 1527 aber Proverbia Salomonis: accedit dialogus in commentariolo R. Aben-Ezra, hebr.-latin. mit beigefügter grammatischer Erklärung der Worte, und eine chaldäische Grammatik, deren er sich mit Recht in der Vorrede rühmt, weil sie die erste war. Hierdurch kam er in großes Ansehen und erhielt auch 1529 mit Simon Grynäus einen Ruf nach Basel. Neben mathematischen und philologischen Vorlesungen sollte er auch theologische halten; weil er aber in diesen letzteren mehr Lust zur, wurde er bald davon dispensirt. Er starb an der Pest den 23. Mai 1552. Von seinen Schriften vgl. die Bibliothek von Gesner-Simler 627 ff., sehen wir nur folgende an: 1. Biblia hebraica, characteres singulari apud Judaeos Germanos in usu recepto, cum latina planeque nova translatione post omneis omnium hactenus ubivis gentium editiones evulgata. et. quoad fieri potuit. hebraicae veritati conformata: adjectis insuper e Rabbinorum commentariis annotationibus haud poenitendis. pulchre et voces ambiguas et obscuriora quaeque elucidantibus, Bas. 1534 ad 1535, 2 voll. in fol.: 1536, 2 voll. in 4°; 1546. 2 voll. in fol. Bei der lateinischen Uebersetzung schloß er sich so viel wie möglich an das hebräische Original des Rabbi Jakob Ben Chajjim an; es kommen darin viele Hebraismen vor, namentlich an Stellen, wo ihm der Sinn der Worte dunkel war; doch schaltete er in Parentheſen eines und das andere Wort ein, wodurch der Sinn der Stelle aufgeklärt werden konnte, oder sorgte durch kleine Einschaltungen und Paraphrasen für das Verständniß. Wenn er hierbei eine große Kenntniß der hebräischen Sprache verräth, so bleibt auf der andern Seite doch auch richtig, daß er den Commentarien der Rabbinen oft zu viel Geltung beilegt und der lateinischen Sprache Gewalt anthut. 2. Compositio horologiorum in plano etc., Basileae 1534, 4°; 3. Organum uranicum, theoricae omnium planetarum motus, canones etc., Bas. 1536, fol. 4. Rudimenta mathematica in duos libros digesta, Bas. 1551, fol. 5. Am bekanntesten ist seine wegen zahlreicher Holzschnitt-Illustrationen (bes. 3. Auflage, 1550) noch heute sehr wichtige Weltbeschreibung geworden, welche er zuerst deutsch veröffentlichte unter dem Titel „Cosmographei oder Beschreibung aller Länder, Herrschaften, fürnemsten Stetten, Geschichten, Gebräuchen, Hantierungen ꝛc.", zuerst Basel 1541, dann öfter. Münster übersetzte das Werk selbst in's Lateinische, und so erschien es 1550 zu Basel; außerdem gibt es eine französische Uebersetzung, Basel 1552, und eine italienische, ebend. 1558. Münster hat die Astronomie, Geographie, Gnomonik und Mathematik nicht wesentlich weiter gefördert, und sein Verdienst besteht dießfalls mehr darin, daß er auf diese Zweige des menschlichen Wissens die Aufmerksamkeit hingelenkt hat. Dagegen enthält seine Cosmographie neben vielem Unrichtigen und Fabelhaften höchst schätzbare Nachrichten, namentlich über Deutschland und die Schweiz. (Vgl. Melch. Adamus, Vitae Germ. philos., Ed. III, Francof. 1705, 66 sq.; J. Brucker, Ehren-tempel der Deutschen Gelehrsamkeit, Augspurg 1747, 137 ff.; Schröckh, Kirchengesch. seit der Reform. V, 72. 96 ff.; L. Geiger, Gesch. des Studiums der hebr. Sprache in Deutschland, Breslau 1870, 74 ff. 90; Perles, Beiträge zur Gesch. der hebräischen und aramäischen Studien, München 1884, 20 ff.) [Fritz.]

Münzer, Thomas, ein revolutionärer Schwärmer des 16. Jahrhunderts, wurde um 1490 zu Stolberg am Harz geboren, studirte zu Wittenberg, erlangte dort die Magisterwürde und trat in den geistlichen Stand. Münzer zeigte frühzeitig eine starke Abneigung gegen den Adel, was man daraus erklärte, daß sein Vater von einem Grafen Stolberg zum Galgen verurtheilt worden sei. Münzer haßte auch die scholastische Methode in der Theologie und studirte mit desto größerem Eifer mystische Schriften, vorzüglich die von Tauler und Joachim. Da er sie nicht durchdrang, wurden seine Begriffe verwirrt und seine Einbildungskraft erhitzt; hierin ist wohl der nächste Grund seiner bald hervortretenden Ueberspannung und Schwärmerei zu suchen. Mit dieser pseudomystischen Richtung, die sein ungestümer Charakter und der Drang, durch Thatkraft hervorzuleuchten, noch verschlimmerten, trat er in's amtliche Leben, wurde zuerst Collaborator in Aschersleben, dann Kaplan in Halle, hierauf Lehrer zu Braunschweig, 1520 erster Prediger zu Zwickau. Schon in seiner Antrittsrede eiferte er hier stark gegen das Papstthum und das Klosterleben. In der Folge mußte er die Stadt wegen der Mitanstiftung der daselbst ausgebrochenen Unruhen verlassen. In Wittenberg wollte ihn Luther nicht als Lehrer anerkennen; so wandte sich Münzer in das hussitisch aufgeregte Böhmen, fand jedoch dort den sicher gehofften Anklang keineswegs; er verließ deßhalb Böhmen und war, nachdem er eine Zeitlang unstät umhergeirrt war, sehr wohl zufrieden, in dem kursächsischen Flecken Alstedt als Prediger der neuen Lehre angestellt zu werden, wie ihm denn auch Melanchthon vorhält, daß er trotz aller Prahlerei mit Furchtlosigkeit dennoch sich beim Kurfürsten von Sachsen ein „Nest", d. i. Schutz gesucht habe. Schon zu Aschersleben und Halle hatte Münzer gegen den Herzog Ernst, Erzbischof von Magdeburg, eine Verbindung angezettelt, welche, so wenig Bestimmtes auch über ihre Zwecke berichtet wird, doch sicherlich gegen die kirchliche Auctorität im Allgemeinen gerichtet war. In Zwickau verband er sich mit Leuten, welche sich für Propheten ausgaben und die Kindertaufe verwarfen. Hier charakterisirte sich Münzer bereits als das künftige Haupt der socialen Revolution. In Alstedt predigte er tapfer und gewann Zulauf; er gerirte sich als Propheten, welchem der heilige Geist Visionen eingegeben habe, wie solches auch sein Freund Storch von sich aussagte. Im Verein mit seinem Gesinnungsgenossen, einem ehemaligen Carmeliten Haferitz, stiftete Münzer eine Gesellschaft, welche sich verpflichtete, „einander beizustehen und ein neues Reich von lauter Frommen und Heiligen auf Erden zu errichten". Er hielt sich, wie ehemals die Israeliten, von Gott berufen, die gottlosen Canaaniter (d. i. die Katholiken) auszurotten. Demgemäß gab Münzer den Mitgliedern dieser sog. christlichen Genossenschaft, die sich in eigene Verzeichnisse eintragen mußten, als Pflicht auf, nöthigenfalls den Weg der Verfolgung und Gewalt gegen die „Feinde des Evangeliums" zu beschreiten. Auf diesem Wege ging er selbst tapfer voraus. An der Spitze einer gottlosen Rotte zog Münzer nach dem nahen, viel besuchten Wallfahrtsorte Malderbach, ließ dort alle Bilder zertrümmern und die Kirche als eine „Spelunk des Teufels" niederbrennen. Ungescheut predigte er nun nach Art der späteren Jacobiner die Grundsätze der Gleichheit und Brüderlichkeit; alle Fürsten, gleichviel ob katholische oder der neuen Lehre ergebene, müßten sich dem gemeinsten Christen gleichstellen. Wir Menschen, lehrte Münzer, haben alle einen gemeinsamen Vater in Adam; woher anders kommt nun dieser Unterschied in den Ständen und den Gütern als von der Tyrannei, welche die Großen in die Welt eingeführt haben? Wofür seufzen wir in der Armut, während jene in den Lüsten sich wälzen? In Briefen an Obrigkeiten und Städte sagt er rund heraus, das Ende der Unterdrückung der Völker und der Tyrannei der Großen sei gekommen; er habe von Gott die Sendung erhalten, alle Tyrannen auszurotten und über die Völker rechtschaffene Leute zu setzen; das Recht des Schwertes sei bei der Gemeinde und nicht bei den Fürsten. Münzers Stellung zu Luther war Anfangs zweideutig und schwebend, so daß Luther darüber unbehaglich war und beklagte, daß Thomas das „Seinige" (Luthers Lehre) einerseits lobe, andererseits es aber wieder verachte. Luther „kann deßhalb den Geist des Propheten Thomas nicht leiden"; „er redet ihm in ungereimten, nicht schriftmäßigen Worten", „daß man glauben sollte, er (Thomas) sei verrückt oder berauscht". Allein dem Volke gefiel Münzers Freiheitsevangelium, und so gewann er bald Anhang. Dieß erbitterte Luther sehr, besonders da Münzer auf Luther ebenso schmähte wie auf den Papst und dem Volke laut sagte, Luther habe wohl die Gewissen erlöst von der Macht des Papstes, halte sie aber unter dem Joche fleischlicher Freiheit gefesselt und enthalte ihnen die Freiheit des Geistes vor; er habe sich nur deßhalb gegen den Papst erhoben, um sich selbst an dessen Stelle zu setzen; auch sei er ein Schmeichler der Fürsten geworden. Luther drang auf ein Verhör Münzers in einem Schreiben an den Kurfürsten Friedrich, worin er sich sehr beschwert, daß „der Satan zu Alstedt" auf seinem (Luthers) „Mist sitze und ihn anbelle". Luther mahnt auch in einem Schreiben an den Rath und die Gemeinde zu Mühlhausen, wohin Münzer sich zu begeben im Begriffe stand, vor „diesem falschen Geist und Propheten in Schafskleidern, der inwendig ein reißender Wolf" sei, auf der Hut zu sein. Seine Lehre ist ihm „ein toll Ding", wie bald an den Tag kommen werde. Allein die Mühlhäuser kehrten sich nicht an Luthers Warnung, sondern schlugen sich zu Münzer. Jetzt wandte sich Luther an die sächsischen Fürsten und rieth denselben, Münzer zwar predigen zu lassen, ihn aber, sobald er die Faust erhebe, aus dem Lande zu jagen. Um etwas zu thun, ließ Kurfürst Friedrich Münzer nach Weimar vorladen; hier zog sich derselbe aber

durch Läugnen aus der Schlinge. Indeß ward es ihm doch zu enge in Alstedt; er trat eine Reise an, kam gen Basel, wo er mit Oecolampadius und Hugowaldus bekannt wurde, „schweifte durch Schwaben, Franken und Thüringen, wurde vom Rathe von Mühlhausen vertrieben, zu Fulda in den Thurm geworfen und kam zuletzt nach Nürnberg, wo es ihm nicht viel besser ging"; der dortige Magistrat gab ihm, ehe er sich festsetzen konnte, das consilium abeundi. Doch erließ Münzer von hier aus eine fulminante Epistel an Luther, worin er diesem vorwirft, er wolle ihm die Hand stillhalten, „auch im Druck zu schreiben"; er sei ein neuer Papst und schenke seinen Fürsten Klöster und Kirchen, daß sie zufrieden seien. Dabei erhält Luther nicht die feinsten Prädicate: hochgelehrter Bube, ausgeschämter Mönch, Doctor Lügner, Wittenbergischer Papst, Jungfer Martin ꝛc. Luther nannte diese Epistel die „Alstedter Furie" und sorgte dafür, daß fast sämmtliche Exemplare mit Beschlag belegt und vernichtet wurden. Während Luther bei Vielen im Volke verlor, stieg Münzers Ansehen wieder in die Höhe; er setzte sich zum zweiten Mal in Mühlhausen fest. Die Bürger, welche die von einem Sippen Münzers, dem Schwärmer Pfeiffer, angeführten Pöbelhaufen zurückwerfen sollten, gingen selbst zu diesen über; der Rath mußte capituliren und Münzer gewähren lassen, sogar versprechen, ohne der Gemeinde Wissen und Willen nichts zu richten und zu schlichten. Auf Münzers Betrieb wurde 1525 in Mühlhausen der alte Rath ab- und ein neuer eingesetzt. Was dem rohen Haufen am besten gefiel, war die Idee der Gütergemeinschaft, welche Münzer predigte, und welche nunmehr zur Wirklichkeit werden sollte. Wie aber Münzer dieselbe verstand, zeigte er bald: er zog die Klostergüter ein und behielt für sich selbst das Beste, z. B. den reichen Johanniterhof. Pfeiffer, ein ausgesprungener Mönch, vereinigte seine Horden mit dem Anhange Münzers; vorher aber stattete er mit seinem Haufen dem nahen Eichsfelde einen räuberischen Besuch ab, plünderte und zerstörte Kirchen und Klöster, verjagte oder ergriff „die Pfaffen und Edelleute" und kam dann mit reicher Beute beladen nach Mühlhausen. Die Obrigkeit war vertrieben, die Gewalt in den Händen der Meuterer. Gerade langte auch die Nachricht an, daß in Franken und Schwaben der Aufruhr im besten Gange sei, daß von 40000 Bauern bereits über 100 Schlösser und viele Klöster geplündert und zerstört worden seien. Dieß machte dem fanatischen Münzer Muth. Er sammelte seine Anhänger in Frankenhausen und Mühlhausen, Langensalza und Tennstedt, sowie die Bergleute im Mansfeldischen, und rüstete sie eilig zum Kriege. Endlich schlossen mehrere zunächst bedrohte Fürsten, der Kurfürst Johann und Herzog Georg von Sachsen, der Landgraf Philipp von Hessen und der Herzog Heinrich von Braunschweig ein Bündniß und traten mit einer nicht sehr starken Macht von Fußvolk und Reiterei den Aufrührern entgegen, die, 8000 Mann stark, eine sehr vortheilhafte Stellung auf einer Anhöhe bei Frankenhausen eingenommen hatten, aber mit Geschütz und Munition schlecht versorgt waren. Noch einmal versuchten die Anführer der fürstlichen Truppen aus Mitleid gegen das verführte Volk den Weg der Güte und boten ihnen Gnade an, wofern nur Münzer und die Rädelsführer ausgeliefert würden. Allein Münzer fanatisirte seine Schlachtopfer auf's Neue durch eine wüthende Anrede und verhieß ihnen einen vollständigen Sieg; kein feindliches Geschoß werde ihnen schaden, er werde alle Geschosse mit seinem Aermel auffangen! Ein eben am Himmel erscheinender Regenbogen ward von Münzer als das sichere Himmelszeichen angegeben, daß nun losgeschlagen werden müsse. Ohnehin hatte sich Münzer durch die Ermordung eines Edelknaben, welchen die Fürsten an die Bauern gesandt hatten, jeden friedlichen Ausweg abgeschnitten. Die Aufrührer gingen am 15. Mai 1525 unter dem Rufe „Komm, heiliger Geist!" in's Schlachtgetümmel, wehrten sich zwar hartnäckig, wurden aber so völlig geschlagen, daß ihr Verlust 5000—7000 Mann betrug. Münzer floh nach Frankenhausen und versteckte sich in einer Bodenkammer, ward aber entdeckt, in Untersuchung genommen und nach Heldrungen gebracht. Hier gab er auf der Folter seine Mitverschworenen an. Darauf ward er in's Lager nach Mühlhausen abgeführt und nebst Pfeiffer und 24 anderen Rebellen enthauptet. Im Anfang seiner Gefangenschaft zeigte sich Münzer noch trotzig; später aber gestand er reuig seine Freveltaten, legte nach katholischem Ritus die Beicht ab und empfing das Abendmahl unter Einer Gestalt. Auf dem Hingange zum Schaffot befiel ihn ein so großer Schrecken, daß er das apostolische Glaubensbekenntniß nicht mehr allein beten konnte, sondern daß der Herzog von Braunschweig es ihm vorbetete. Mit dem Tode Münzers erlosch in Deutschland die von ihm herstammende Secte der Wiedertäufer nicht, eine Secte, die wegen ihres gewaltthätigen, blutdürstigen Charakters bei Katholiken und Protestanten gleich verhaßt geworden war; zum Glück hatte sie jedoch in späterer Zeit trotz ihres steigenden Wachsthums nicht mehr wie früher den furchtbaren Einfluß auf das politische Leben, dessen Existenz durch die anabaptistischen Rasereien im Anfange förmlich bedroht war. (Vgl. Strobel, Leben, Schriften und Lehren Thomä Müntzers, Nürnberg 1795; L. v. Baczko, Müntzers Charakter und Schicksale, Halle und Leipzig 1812; Seidemann, Th. Münzer, eine Biographie, Dresden und Leipz. 1842; Derſ., Ende des Bauernkrieges in Thüringen, in den Neuen Mitth. d. Thür. sächs. Vereins XII; F. A. Holzhausen in A. Schmidts Histor. Zeitschr. IV; Marx, Th. Münzer und Heinrich Pfeifer, Göttingen 1889.) [Düx].

Mütter-Verein, s. Vereinswesen.

Muis, Simeon (Marotte) de, ein geschätzter Exeget und Professor des Hebräischen zu Paris, war geboren zu Orleans im J. 1587,

wurde Canonicus und Archidiacon zu Soiſſons und erhielt 1614, als Nachfolger Cayets (ſ. d. Art.), den Lehrſtuhl der orientaliſchen Sprachen an der Sorbonne. Weitere Einzelheiten aus ſeinem Leben ſind nicht bekannt; er ſtarb im J. 1644. Mit dem Lobe, welches die von J. Tarinus verfaßte Grabſchrift ihm ſpendet (ſ. dieſelbe in der Löwener Ausgabe ſeines Pſalmencommentars p. III), ſtimmen die meiſten Biographen überein. De Muis' wichtigſtes Werk iſt ein Commentar zu den Pſalmen, der zuerſt 1630 zu Paris in 2 Bänden, dann wiederum 1650 als erſter Band der Geſammtwerke erſchien; als Vorarbeit dazu hatte er ſchon 1620 einen dreifachen rabbiniſchen Commentar zum 19. Pſalm und 1625 einen Commentar zu den 50 erſten Pſalmen herausgegeben. Die beſte, aber ziemlich ſeltene Ausgabe des großen Pſalmencommentars iſt die von Paquot beſorgte Löwener unter dem Titel Simeonis de Muis Commentarius literalis et historicus in omnes psalmos Davidis et selecta Veteris Testamenti cantica, ad editionem optimam Parisiensem a. 1650 recusus, I et II, Lovanii 1770. Sie enthält zugleich einzelne Zuſätze von Boſſuet zu den Pſalmen, eine Diſſertation zum 21. Pſalm und eine Vorrede von demſelben, ſowie verſchiedene, auf des Verfaſſers Lob bezügliche Documente, Briefe und Aehnliches. Die ganze Anlage des Commentars iſt charakteriſtiſch für die Stellung, welche de Muis zum hebräiſchen Urtext des Alten Teſtaments einnimmt, eine Stellung, welche auch in ſeinem Streite mit J. Morinus zu Tage trat. Der ſog. maſorethiſche Text gilt ihm als allein richtig; deßhalb ſchätzt er den Vulgatatext gering und hält die Ueberſetzung des hl. Hieronymus aus dem Urtext für viel richtiger, aber doch noch hier und da verbeſſerungsbedürftig. Die Verbeſſerung ſoll ſeine eigene Ueberſetzung liefern. Dementſprechend ſind ihm für die Erklärung auch die Kirchenväter weniger maßgebend als die rabbiniſchen Commentatoren; hier liegt, wie ſchon Calmet bemerkt, die Schwäche ſeines Commentars, und daher ſtammt auch das abſprechende Urtheil R. Simon's (Histoire crit. du V. T. 425), daß die Erklärung manches enthalte, wodurch ſie langweilig werde. Dieß berückſichtigt, bleibt indeſſen beſtehen, daß das Lob, welches nicht nur Katholiken, wie Boſſuet, ſondern auch Andersgläubige, z. B. J. Buxtorf, dem Commentar ſpenden, ein wohlverdientes iſt. Freilich kann die neuere bibliſche Textkritik ihm in der Werthſchätzung des maſorethiſchen Textes nicht beipflichten, trotz ſeiner Assertio veritatis hebraicae adversus exercitationes ecclesiasticas in utrumque Samaritanorum Pentateuchum J. Morini (Paris. 1631), der Assertio veritatis hebraicae altera (Paris. 1634) und der Castigatio animadversionum Jo. Morini in censuram exercitationum eccl. ad Pentateuchum Samaritanum, sive Hebraicae veritatis assertio tertia (Paris. 1639), welche die Antwort auf die entſprechenden Schriften des J. Morinus (ſ. d. Art.) waren. Der Nutzen dieſer Schriften beſteht höchſtens darin, zu weit gehende Behauptungen des J. Morinus berichtigt zu haben. Als Früchte ſeiner rabbiniſchen Studien mögen noch erwähnt werden ſeine Ausgabe von R. Davidis Kimchi Commentarius in Malachiam, hebr. et lat., Paris. 1618, ferner Specimen variorum sacrorum, Paris. 1634 (auch abgedruckt unter dem Titel Varia sacra variis e rabbinis contexta in Tractatuum biblicorum vol. II sive Criticorum sacror. VII, Francof. ad M. 1695, 391—538); endlich die Annotationes in psalm. XXXIV, in den Institut. Hebraic. von Bellarmin (1622). Die ſchon oben erwähnte Geſammtausgabe ſeiner Werke erſchien zu Paris 1650, beſorgt durch Cl. d'Auvergne. (Vgl. Nicéron, Mémoires XXXII, 332 à 337; R. Simon, Histoire critique du Vieux Testam., N. éd. Rotterdam 1685, 425 et 470; Nouv. Bibliogr. génér. XXXVI, 868; Hurter, Nomencl. lit. I, 804 s.) [A. Eſſer.]

Munkacz, Biſthum, ſ. Gran V, 1011 f.

Muñoz, Aegidius, ein Gegenpapſt unter dem Namen Clemens VIII. (1424—1429). Infolge der im Concil von Konſtanz am 11. November 1417 vorgenommenen Wahl des Papſtes Martin V. hatte die Kirche wieder ein unbezweifelbar rechtmäßiges Oberhaupt; demungeachtet fuhr Petrus de Luna fort, auf dem Schloſſe zu Peñiſcola für einen kleinen Kreis von Anhängern den Papſt zu ſpielen. Noch in ſeinen letzten Lebenstagen (geſt. November 1424) ernannte er vier Cardinäle, damit ſie nach ſeinem Tod einen neuen Papſt wählen könnten; drei von dieſen wählten mit Zuſtimmung des Königs Alfons von Aragon, der dem Papſte Martin V. zürnte, weil dieſer ſeine Anſprüche auf Neapel nicht anerkannt hatte, den Canonicus von Barcelona Aegidius Muñoz zum Gegenpapſt (Clemens VIII., nicht zu verwechſeln mit dem rechtmäßigen Papſt Clemens VIII.), während der vierte Cardinal ſich gar einen eigenen Papſt (Benedict XIV.) ernannte. Der ſog. Benedict XIV. wurde bis zum Jahre 1429 gar nicht bekannt und verſchwand, als ihn ſein Wähler bekannt machte, ohne einen Anhänger zu finden, ſogleich aus der Geſchichte; Muñoz dagegen hatte die Protection des Königs von Aragon für ſich, der allen ſeinen Unterthanen bei Strafe der Güterconfiscation die Gemeinſchaft mit Martin V. verbot. Demzufolge wirthſchaftete Muñoz in der Weiſe de Luna's auf dem Vaticane zu Peñiſcola fort, ernannte Cardinäle und hatte gleich nach ſeiner eingebildeten Erhebung auf den päpſtlichen Stuhl Legaten auf das von Martin V. berufene Concil zu Siena abgeſandt, welche ein neues Schisma anfachen ſollten. So ſchleppte ſich das ſog. Papſtthum des Muñoz bis zum Jahre 1429 hin; da gelang es endlich den Bemühungen des Cardinals von Foix, den König von Aragon mit Papſt Martin V. auszuſöhnen, und dieß hatte die Beendigung der Papſt-Farce zur Folge. Muñoz entſagte

vor dem Cardinal von Foix am 26. Juli 1429 allen päpstlichen Ansprüchen, und ebenso leisteten seine Cardinäle auf ihre Würden Verzicht. Dafür erhielt Muñoz das Bisthum Majorca, und Alfonso de Borgia, einer seiner Anhänger, welcher viel dazu beigetragen, daß Muñoz seine angemaßte Würde aufgab, das Bisthum Valencia. Eine gleich darauf vom Cardinallegaten von Foix zu Tortosa abgehaltene Synode beseitigte die während des Schismas entstandenen Mißbräuche und Unordnungen. (Vgl. Mansi XXVIII, 1117 sq.; Raynald ad a. 1423, n. 7. 10; a. 1424, n. 2; a. 1425, n. 4; 1427, n. 22; 1429, n. 1. 2. 4. 6; Hefele, Conc.-Gesch. VII, 396. 417 f.) [Schrödl.]

Muratori, Ludwig Anton, Bibliothekar in Modena, einer der größten Gelehrten seines Jahrhunderts, wurde den 21. October 1672 zu Vignoles im Gebiete von Modena geboren. Er machte seine ersten Studien bei den Jesuiten und erhielt seine weitere Bildung auf der Universität seiner Vaterstadt. Neben verschiedenen Wissenschaften, in denen er sich ausbildete, richtete er auf die Geschichte vorzüglich seine Aufmerksamkeit. Schon vor vollendetem 22. Jahre hatte er sich einen solchen Ruhm der Gelehrsamkeit erworben, daß er von dem Grafen Karl Borromeo nach Mailand berufen wurde, um dort die Aufsicht über die berühmte ambrosianische Bibliothek zu führen (1694). Aus den reichhaltigen noch ungedruckten Schätzen derselben gab er heraus Anecdota ex Ambrosianae bibliothecae codicibus, I—II, Mediol. 1697—1698; III ad IV, Patav. 1713. Der Herzog Rainold I. von Modena rief ihn im J. 1700 nach Modena zurück und übertrug ihm die Stelle eines Archivars und Bibliothekars. In diesem Amte verlebte er ein halbes Jahrhundert, während dessen er auch Priester und Propst zu Santa Maria della Pomposa wurde. Zuerst gab er das für die italienische Literaturgeschichte nicht unwichtige Werk Della perfetta poesia italiana, Modena 1706, heraus. Darauf erschien seine vielbesprochene Schrift De ingeniorum moderatione in Religionis negotio, Paris. 1714, Col. 1715, Francof. 1716, Aug. Vind. 1779, im Interesse des Hermesianismus deutsch herausgegeben unter dem Titel: Ludwig Anton Muratori über den rechten Gebrauch der Vernunft in Sachen der Religion, von Dr. Biunde und Dr. Braun, Coblenz 1837 (damit steht in Verbindung J. W. Braun, Ehrenrettung L. A. Muratori's durch Benedict XIV., Trier 1838). In diesem Buche sucht Muratori zu zeigen, daß und wie weit die Freiheit des Denkens in Sachen der Religion statthabe. Aufsehen machten seine Behauptungen über einige Punkte des katholischen Glaubens und Lebens, z. B. über die unbefleckte Empfängniß Mariä, über die Heiligenverehrung u. a. m. Aehnlichen Inhalts waren seine Schriften Della regolata divozione de' Cristiani, Ven. 1723; De superstitione vitanda, Mediol. 1742. Diese Bücher riefen zahlreiche Angriffe gegen ihn hervor; die Vertheidigungsschriften ließ er unter dem Namen Ferdinand Valdesius erscheinen. Im J. 1708 brach ein Streit zwischen dem Kirchenstaat und dem Herzog von Modena über den Besitz der Stadt Comacchio aus, in welchem Muratori aus Documenten das Recht seines Herzogs und des römischen Kaisers gegen Gelehrte wie Fontanini, Zaccagni und Albani nachzuweisen suchte. Da er hierbei von seinem Herzoge den Auftrag erhielt, die Geschichte des Hauses Este zu schreiben, stellte er die umfassendsten Untersuchungen in den Archiven und Bibliotheken Italiens an. Die Resultate dieser Forschungen, bei denen er auch wegen der Verwandtschaft der Häuser Este und Braunschweig mit Leipziger Gelehrten in Briefwechsel getreten war (1715), veröffentlichte er in dem Werke Della antichità Estensi, 2 voll., Mut. 1717—1740. Weil er in diesem Werke die Ansprüche des Hauses Este auf den Besitz von Ferrara und Comacchio nachzuweisen suchte, erregte er in Rom einige Unzufriedenheit. Einen unvergänglichen Namen aber begründete sich Muratori durch die großartigen zusammenhangenden Werke, in welchen er die Geschichte von Italien wie kein anderer vor ihm bearbeitete. Er gab nämlich eine große Sammlung der Geschichtsquellen Italiens im Mittelalter heraus (Rerum italicarum Scriptores ab a. 500 ad 1500, 28 voll., Mediol. 1723 ad 1751), welche für die Geschichte Italiens von derselben Bedeutung ist, wie die Monumenta Germaniae für die Geschichte von Deutschland. Da in diesen Scriptores auch die Biographien der Päpste aufgenommen sind, so leuchtet ein, welchen Werth das Werk auch für die Kirchengeschichte hat. Damit hangen zusammen die Antiquitates italicae medii aevi, 6 voll., Mediol. 1739—1743, 17 voll., Arezzo 1777—1780, welche vom Sinken des römischen Reichs gleichfalls bis zum Jahre 1500 sich erstrecken. Im dritten Bande derselben ist das merkwürdige Schriftstück veröffentlicht, welches unter dem Namen „Muratorisches Fragment" oder „Muratorischer Canon" für die biblische Einleitungswissenschaft von so großer Bedeutung geworden ist und ungezählte Untersuchungen hervorgerufen hat (s. Kaulen, Einleit. in die hl. Schrift, 3. Aufl., Freib. i. B., 1890, 34 ff.). Hieran schließen sich die unschätzbaren, mit staunenswerthem Fleiße bearbeiteten Annali d'Italia dal principio dell' era volgare sino all' anno 1749, 12 voll., Mediol. 1744—1749; mit Zusätzen, 17 voll., 1753—1756; in neuer Ausgabe, 18 voll., 1818—1821; in deutscher Uebersetzung von Baudis, 9 Bde., Leipzig 1745—1750. Von seinen weiteren Schriften, die beinahe alle Zweige des menschlichen Wissens umfassen, sind zu nennen: Anecdota graeca, Patav. 1709; Novus thesaurus veterum inscriptionum, 4 voll., Med. 1739—1742, Lips. 1745, Venet. 1780; Liturgia Rom. vetus., 2 voll., Venet. 1748. Seine gesammelten Werke erschienen Arezzo 1767 bis 1780, 36 Bde., Venedig 1790—1810 in 48 Bdn. Papst Benedict XIV., welcher die großen Ver-

dienste Muratori's anerkannte, richtete unter dem 15. September 1748 an ihn ein beruhigendes Schreiben in Anbetracht verschiedener Angriffe, welche er sich durch seine Schriften zugezogen hatte. Der Papst schrieb ihm: Was von seinen Werken in Rom nicht gefallen habe, beziehe sich auf die weltliche Jurisdiction des römischen Papstes in seinen Staaten, da man dort anderen Principien folge und manche seiner Voraussetzungen und facta für unrichtig gälten. Wären dieselben Dinge von einem Andern in seine Werke aufgenommen worden, so hätten die betreffenden Congregationen in Rom keinen Anstand genommen, sie zu verbieten. Letzteres sei bei ihm nicht geschehen, da die Zuneigung, welche man in Rom zu Muratori hege, öffentlich bekannt sei, gleichwie die Achtung, die seine Talente und Kenntnisse, wie in der ganzen Welt, so in Rom einflößten. In demselben Jahre (27. August 1748) schrieb ihm Ganganelli, nachmals Papst Clemens XIV., damals Consultor bei der Congregation der heiligen Inquisition, einen sehr anerkennenden Brief. Er schreibt: „Was mich betrifft, so würde ich mich auf immer glücklich preisen, wenn ich auf irgend eine Weise dazu beitragen könnte, Euch Gerechtigkeit widerfahren zu lassen und der Verfolgung ein Ziel zu setzen, die man gegen Euch übt, da es doch auf der Welt keinen Mann gibt, der unsere heilige Religion mit gleicher Würde wie Ihr vertheidigt. Der Haß der Abergläubigen ist schwer zu ertragen. Man kann sie auf keine Weise überzeugen, — da sie alle Ideen, die ihnen durch den Kopf gehen, für unumstößliche Dogmen halten." Muratori starb am 23. Januar 1750. Sein Leben beschrieb sein Neffe Franz Soli Muratori: Vita di Ludovico Muratori, Venezia 1756; eine andere Biographie ist von Aloysius Brenna geschrieben und steht bei Fabronius, Vitae Italorum doctrina excellentium X, 89 sq. Eine lesenswerthe Biographie von Fr. Reina steht vor der neuen Ausgabe seiner Annali d'Italia. (Vgl. Troya, Studi intorno agli Annali d'Italia del Muratori, Napoli 1877.) [Gams O. S. B.]

Murer, Heinrich, O. Carth., Historiker, wurde 1588 zu Baden im Aargau geboren, studirte in den Jesuitencollegien zu Luzern und Pruntrut, später an der Sorbonne zu Paris, trat im J. 1614 in den Karthäuserorden, wurde dann Procurator im Kloster zu Ittingen im Thurgau und starb 1638. Von Bedeutung ist sein Werk Helvetia Sancta seu Paradisus Sanctorum Helvetiae florum. Dasselbe erschien erst 10 Jahre nach seinem Tode zu Luzern (in Folio mit 40 Kupfern), später zu St. Gallen (1751, ohne Kupfer). Es enthält die Lebensgeschichte aller Heiligen und Seligen des Schweizerlandes. Was er in den ihm zugänglichen Quellen fand und was an Ueberlieferungen ihm bekannt wurde, hat Murer fleißig gesammelt; kritische Sichtung mangelt allerdings. Murer hinterließ außerdem umfangreiche Manuscripte über die Geschichte der Bischöfe von Konstanz, Chur und Sitten, sowie über eine Reihe von schweizerischen Klöstern. Diese Handschriften befinden sich jetzt in der Kantonsbibliothek zu Frauenfeld. (Vgl. Leu, Helvet. Lexikon XII, Zürich 1757, 576, und Mülinen, Prodromus einer schweizer. Historiographie, Bern 1874, 73.) [G. Mayer.]

Muri, ehemalige fürstliche Benedictinerabtei im Kanton Aargau, seit 1845 nach Gries bei Bozen verlegt, wurde um das Jahr 1027 gegründet von Ita, der Tochter Herzogs Friedrich von Lothringen, und deren Gemahl, dem Grafen Radbot von Altenburg-Habsburg, sowie dem Bruder des letztern, Bischof Werner zu Straßburg, dem Erbauer der Habsburg. Die ersten Mönche kamen aus dem Kloster Einsiedeln nach Muri. Im J. 1064 wurde die Klosterkirche zu Ehren des hl. Martin eingeweiht. Viele Habsburger fanden daselbst ihre Ruhestätte. Zuerst standen dem neuen Kloster Pröpste, seit 1066 Aebte vor. Im J. 1082 kamen Mönche von St. Blasien nach Muri, und es wurden nun die Satzungen von Clugny hier eingeführt; doch behielt man in Abweichung von denselben die Abtswürde bei. Bald darauf vereinigte sich Muri mit der Hirschauer Congregation. Der erste Abt Luitfrid (1085—1096) starb im Rufe der Heiligkeit. Kaiser Heinrich V. bestätigte dem Kloster 1114 dessen Rechte und Freiheiten. Die Abtswahl sollte vom Convente frei vorgenommen werden; die Advocatur stand dem Aeltesten des habsburgischen Geschlechtes zu, der im Namen des Kaisers auch den Blutbann ausübte. Im Uebrigen sollten Leute und Höfe des Klosters keinem weltlichen Richter, sondern einzig der Gewalt des Abtes unterworfen sein. Das Stift erhielt auch zahlreiche päpstliche Bestätigungs- und Schutzbriefe, so von Innocenz II. (1139) und Hadrian IV. (1159). Die Grafen von Habsburg und Kyburg sowie zahlreiche andere Herren der Nachbarschaft statteten das Kloster mit reichen Schenkungen aus, so daß dasselbe schon im 12. Jahrhundert ausgedehnte Besitzungen hatte. Das Frauenkloster Hermetschwyl in der Nähe von Muri war dem Abte sowohl bezüglich der geistlichen Leitung als bezüglich der Verwaltung der Temporalien unterstellt. Auch war mit dem Stifte schon von Anfang an eine Schule verbunden, in welcher zahlreiche Jünglinge Unterricht erhielten. Vielfach beschäftigten sich die Mönche mit dem Abschreiben von Büchern, Johannes Grusch leistete Tüchtiges mit der Feder und dem Pinsel, und ein Unbekannter schrieb die Acta Murensia, eine Chronik des Klosters.

In den Kriegen zwischen Oesterreich und den Eidgenossen hatte Muri viel zu leiden, da diese habsburgische Stiftung sich mitten im Kriegsschauplatze befand; vielfach verweigerte man dem Kloster die Abgaben, und einmal zerstörten die Eidgenossen sogar das Stiftsgebäude durch Feuer. Schließlich kam Muri im J. 1415 mit dem übrigen österreichischen Aargau an die Eidgenossen und wurde den sechs Orten Zürich, Schwyz, Luzern, Unterwalden, Zug und Glarus unterstellt. Nach-

kloster Habsthal in Hohenzollern. (Vgl. P. Ben. Studer, Murus et Antemurale etc., Muri 1720; Mülinen, Helvetia sacra, Bern 1858, I, 106 sqq.; P. Martin Kiem, Geschichte der Benedictiner-Abtei Muri-Gries, 2 Bde., Stans 1888—1891.) [G. Mayer.]

Murmellius, Johannes, Humanist, geboren 1480 zu Roermonde in dem Herzogthum Geldern, der jetzigen Provinz Limburg in Holland, kam um 1493 in die Schule des Alexander Hegius nach Deventer, studirte 1496—1500 an der Universität Köln, erlangte daselbst vier Jahre später die Magisterwürde, wirkte 1500—1513 zu Münster in Westfalen, zuerst in der Stellung eines Conrectors an der durch Rudolf von Langen reformirten Domschule, seit 1508 infolge eines Zerwürfnisses mit dem Rector Timann Kemner als Rector der Ludgerischule, 1513—1517 als Rector der Schule von Alkmaar in Holland, zuletzt, bei Plünderung dieser Stadt durch geldrische Truppen zum Wegzug veranlaßt, einige Monate in Deventer und starb hier am 2. October 1517, wie man vielfach glaubte, an Gift. Er war ebenso hervorragend als Schulmann und Philolog wie als Dichter, und sein Name wurde in weiten Kreisen gefeiert. Die Schule von Münster lenkte, eine der ersten im nördlichen Deutschland, hauptsächlich unter Murmellius' Einfluß mit Entschiedenheit in neue Bahnen ein, indem sie die mittelalterlichen Lehrbücher, vor allem das Doctrinale des Franciscaners Alexander Gallus, beseitigte und durch bessere, den Forderungen des Humanismus mehr entsprechende ersetzte, auch die griechische Sprache in den Unterrichtsplan aufnahm. Murmellius verfaßte selbst zahlreiche Unterrichtsbücher; außer den ebenfalls zu diesem Zwecke bestimmten Gedichten beträgt ihre Zahl etwa 25. Mehrere seiner Schriften hatten einen außerordentlichen Erfolg; die Pappa puerorum, ein für den ersten lateinischen Unterricht bestimmtes Uebungsbuch, erlebte in etwa 50 Jahren 32 Auflagen. Einige seiner Arbeiten erhielten sich über ein Jahrhundert, einzelne, wie die Chrestomathie aus Tibull, Properz und Ovid, sogar bis zum Ende des vorigen Jahrhunderts in den deutschen und holländischen Schulen. Wie verschiedenen Classikern, so wandte er auch einigen christlichen Schriftstellern seinen Fleiß zu; er gab die Schriften des Avitus von Vienna Colon. (?) 1508 und wieder Colon. 1509, sowie Boethius' Schrift De consolatione philosophiae ib. 1511 heraus und veröffentlichte letztere von Neuem bereits im folgenden Jahr zu Deventer mit eingehendem Commentar. Die Zahl seiner poetischen Erzeugnisse beläuft sich auf mehr als 200. Sieben Bändchen umfassen 160, zum Theil ziemlich umfangreiche Gedichte. Dazu kommen mehrere, welche an verschiedenen Orten zerstreut sind, und eine achte Sammlung, welche bisher noch nicht wieder aufgefunden worden. Den ersten Rang nehmen die Elegiarum moralium libri quatuor vom Jahre 1507 ein. Der Titel verräth bereits die Richtung. Murmellius zählte zu den Männern, welche den alten Glauben mit der neuen Wissenschaft zu verbinden wußten, und bekundete in seiner lehramtlichen wie in seiner literarischen Wirksamkeit großen religiös-sittlichen Ernst. Aus der Ehe, die er wahrscheinlich am Anfang seines Aufenthaltes in Alkmaar schloß, ging ein Sohn hervor, der wie der Vater Johannes hieß. Derselbe wurde in Lüttich zum Priester geweiht, trat später zum Protestantismus über und wurde Generalsuperintendent zu Oehringen in der Grafschaft Hohenlohe, dem jetzigen würtembergischen Franken. Mit ihm scheint das Geschlecht ausgestorben zu sein. (Vgl. D. Reichling, Johannes Murmellius. Sein Leben und seine Werke. Nebst einem ausführlichen bibliographischen Verzeichniß sämmtlicher Schriften und einer Auswahl von Gedichten, Freiburg 1880; Ausgewählte Gedichte von Joh. Murmellius, Urtext u. metrische Uebersetzung. Herausg. und mit Anmerkungen versehen von Dr. D. Reichling, Freiburg 1881.) [v. Funk.]

Murner, Thomas, wurde 1475, wahrscheinlich in Oberehenheim, nicht in Straßburg, geboren. Die letztere Stadt wurde aber insofern seine Vaterstadt, als seine Eltern 1481 dahin übersiedelten und er daselbst mit 15 Jahren in's Franciscanerkloster eintrat. Nach einer Mittheilung Wimphelings, deren Richtigkeit freilich in Zweifel gezogen werden kann, empfing er mit 19 Jahren die Priesterweihe. Dann studirte er zu Freiburg (1495—1497), zu Paris (1497—1499), wo er Magister der freien Künste wurde, und nach einem nochmaligen Aufenthalt in Freiburg zu Krakau (1500—1501), wo er das Baccalaureat in der Theologie erlangte. Als er nach Straßburg zurückkehrte, gerieth er in eine literarische Fehde mit Jacob Wimpheling, indem er gegen dessen Germania eine Germania nova veröffentlichte. Die Schrift bereitete ihm seitens der Schüler des Pädagogen viele Anfeindungen, und sie wurde durch den Magistrat verboten, zumal sie eine politische Tendenz zu haben schien, insofern Wimpheling gegen den Anspruch der Franzosen, der Rhein sei die Grenze ihres Landes, sich erhoben hatte. Der Orden wußte übrigens seine Gelehrsamkeit zu schätzen. Auf den Provinzialcapiteln, welche zu Eßlingen 1503, Straßburg 1504 und Ueberlingen 1505 gehalten wurden, trat er als Redner auf; er predigte über das scholastische Thema: Deum non esse ens. Darauf wurde er zum Generalcapitel auf Pfingsten 1506 nach Rom berufen. Seine Bestrebungen fanden auch eine höhere Anerkennung. Kaiser Maximilian I. krönte ihn wegen seiner Bemühungen um die kirchliche Poesie und Beredsamkeit, indem er die alten Dichter, auch die heidnischen, für die Theologie verwerthe und diese gegen Befleckung durch ein barbarisches Latein sichere, 1505 zum Dichter. Im Frühjahr 1506 erhielt er in Freiburg die theologische Doctorwürde. Nach seiner Romreise wandte er sich wieder nach Krakau und veröffentlichte daselbst 1507 sein Chartiludium logicae, eine Anweisung, die Logik

durch das Kartenspiel zu lehren. Die Methode wurde von ihm auch auf die Rechtswissenschaft übertragen. Schon 1502 bemerkt er, daß er, und zwar er bisher allein, die Institutionen des Kaisers Justinian in eine bequeme Form gebracht habe, und von jener Zeit an reden auch seine Gegner von dem Spiel. Gedruckt wurde das Chartiludium Institutae erst 1518. Aehnlich lehrte er die Prosodie durch ein Spiel, wenn auch nicht gerade durch Karten. Er hatte die Kunst ohne Zweifel in Paris gelernt, wo sie Faber Stapulensis auf die Arithmetik anwandte. Im J. 1508 hielt er in Freiburg Vorträge über Virgil, und im folgenden Jahre begab er sich zu einem Besuch des Reichstages nach Worms. Hier theilte er dem Kaiser Maximilian seinen Plan mit, eine Schrift zu verfassen, in welcher er die Narren beschwören würde; darauf ging er nach Bern, wo damals Gericht über die Dominicaner gehalten wurde, welche zum Beweise ihrer die unbefleckte Empfängniß Mariä läugnenden Ordenslehre betrügerisch Wunder veranstaltet hatten. Er beschrieb den Prozeß lateinisch und deutsch. Im J. 1510 wurde er Guardian zu Speier, und im Advent 1511 predigte er zu Frankfurt. Durch das Provinzialcapitel von Nördlingen (1513) wurde er zum Guardian von Straßburg gewählt, allein schon nach einem Jahre ward er des Amtes wieder entsetzt, für das er nach seinem ganzen Wesen wenig gepaßt hatte. Dann wandte er sich zum zweiten Male nach Italien und widmete sich in Venedig dem Unterricht. Durch seine Gesundheit zur Rückkehr veranlaßt, kündigte er im Herbst 1515 zu Trier Vorlesungen über die Institutionen an. Mancherlei Conflicte bestimmten ihn, in Bälde in sein Kloster zurückzukehren. Im J. 1518 erscheint er wieder in Basel; er wollte seine juristischen Kenntnisse vervollkommnen und wurde 1519 Doctor beider Rechte. Hernach begann er, nachdem er zuvor noch einmal auf kurze Zeit nach Italien gegangen war, in die kürzlich ausgebrochenen religiösen Streitigkeiten einzugreifen. Im J. 1522 übersetzte er die Assertio septem sacramentorum Heinrichs VIII. in's Deutsche. Diese Arbeit veranlaßte ihn im nächsten Jahre zu einer Reise nach England, indem ein Spötter ihm die Meinung beibrachte, der König wünsche dringend, seine Bekanntschaft zu machen. Im J. 1524 führte er im Auftrage seines Bischofs auf dem Reichstag zu Nürnberg bei dem päpstlichen Legaten über die Einführung der Neuerung in der Reichsstadt Straßburg Klage. Als er in die Heimat zurückkam, wurde seine Lage dort bald unerträglich; denn er sah sich als Gegner der religiösen Neuerung nicht bloß durch deren Anhänger in der Stadt angefeindet, auch die Mönche seines Klosters waren ihm abgeneigt, und im Herbst 1524 brach das Volk eines Tages in seine Zelle ein, um sie zu plündern. Er führte darüber Klage von Oberehenheim aus, wohin er sich begeben hatte. Der Bauernaufstand gestattete ihm indessen auch dort keinen längern Aufenthalt; deßhalb floh er nach Luzern, und erst nach einiger Zeit wurden seine Beziehungen zu Straßburg geordnet. Indem die Stadt das Franciscanerkloster einzog, sicherte sie den Mönchen eine jährliche Pension von 52 Gulden zu. Murner erklärte sich am 14. August 1526 damit zufrieden, indem er versprach, gegen die Stadt und ihre Bewohner sich aller Feindseligkeiten zu enthalten. In Luzern, welches ihn freundlich aufgenommen hatte, wurde er Lector der Theologie und Pfarrer und erwiederte die Freundlichkeit durch energische Bekämpfung der Neuerung in der Schweiz. Er betheiligte sich an dem Religionsgespräch von Baden 1526, gab dessen Acten 1527 heraus und verfaßte eine Reihe von Schriften gegen die Reformatoren. Die Polemik veranlaßte Klagen, und im Frieden zwischen Zürich und den katholischen Orten im J. 1529 wurde bestimmt, daß er auf dem nächsten eidgenössischen Tage sich zu verantworten habe. Dem Gericht entzog er sich durch die Flucht und begab sich erst in's Elsaß, dann an den kurpfälzischen Hof nach Heidelberg. Zürich und Bern verfolgten jedoch den Flüchtigen und stellten in Straßburg den Antrag, die Murner zugesicherte Pension möchte ihnen ausbezahlt werden. Der Magistrat war geneigt, ihnen zu willfahren. Die Drohung Murners mit gerichtlicher Verfolgung der Sache und mit Wiederaufnahme des Kampfes gegen die Reformatoren bewog indessen den Magistrat, davon abzustehen. Murner erscheint bereits im März 1530 wieder in Oberehenheim, welches fortan sein bleibender Aufenthaltsort war. Er erhielt die Pfarrei St. Johann, widmete sich den Studien und vollendete insbesondere die Uebersetzung der Enneaden des Sabellicus; die Arbeit blieb aber Manuscript. Durch den Druck veröffentlichte er seit 1529 nichts mehr. Er starb 1537.

Das Leben Murners war, wie die vorstehende Skizze zeigt, sehr unstät. Er eilte fast immer von Ort zu Ort, und zum Theil war es sein spöttisches Wesen, was ihn zum Aufenthaltswechsel nöthigte. Gleichwohl entfaltete er eine umfangreiche literarische Thätigkeit. Das Verzeichniß, welches Goedeke in dem Grundriß zur Geschichte der deutschen Dichtung, 2. Aufl. (1886) II, 215—220 gibt, umfaßt 59 Nummern, begreift aber auch die Schriften in sich, welche nicht gedruckt wurden. Einige der Schriften waren bereits zu erwähnen; sie betreffen hauptsächlich das Studium und den Unterricht. Der Schrift über das Studium des Rechtes mögen hier noch angefügt werden die „Instituten, ein warer vrsprung vnnd fundament des Keyserlichen rechtens", 1519. Die Schrift ist die erste deutsche Uebersetzung der Gesetzessammlung Justinians und wurde wiederholt aufgelegt. Die dritte Auflage führt den Titel „Der Keiserlichen stat rechten ein ingang und wares fundament". Eine größere Bedeutung haben die satirischen Schriften, namentlich die deutschen. Sie begründeten den literarischen Ruhm Murners und sind wie in sprachlicher Hinsicht so auch für die Cultur- und Kirchengeschichte von Belang. Es kommen besonders in Betracht:

Die ‚Narren beschweerung', 1512 (neue Ausgabe von Goedeke, Leipzig 1879); Die schelmen zunfft, 1512 (facsimilirt in „Deutsche Drucke älterer Zeit in photolithographischer Nachbildung, ausgewählt von W. Scherer", I, Berlin 1881); Die Mülle von Schwyndelßheim und Gredt Müllerin Jarzeit, 1515; Die geuchmat, zu straff allen wybschen mannen, 1519. Die Narrenbeschwörung, eine Nachahmung des Narrenschiffes von Sebastian Brant, handelt von den Thorheiten oder Lastern im Allgemeinen. Die Schelmenzunft, für die in der 1489 von Wimpheling herausgegebenen Schrift Griebs „Monopolium philosophorum, vulgo die Schelmenzunft", ein Vorbild vorlag, beschäftigt sich insbesondere mit den Taugenichtsen und Betrügern. Die Geuchmatt zeichnet, wie ihr Name andeutet, die Gäuche oder Gecken und Wollüstlinge; ebenso Die Mühle von Schwindelsheim. Der Dichter geißelt darin die Gebrechen der Zeit. Dabei wird kein Stand verschont. Die Geistlichen und Religiosen bekommen ihren Theil nicht weniger zu hören als die Laien; ihre Fehler werden sogar noch heftiger bekämpft. Sie erscheinen in allen vier Schriften, und der Sündenspiegel, der ihnen vorgehalten wird, ist ziemlich umfassend. Sie finden sich insbesondere bei dem Jahrtag der Müllerin Margarethe von Schwindelsheim ein, d. h. sie sind Liebhaber von Frauen. Einige Hiebe gehen auch über die Personen hinaus auf die Einrichtungen; so wird in dem Abschnitte „Aus einem hohlen Hasen reden" in der Schelmenzunft das Chorgebet der Nonnen in einer ihnen unverständlichen Sprache getadelt. Murners Sprache ist dem Charakter der Zeit entsprechend vielfach derb, die Satire stark, doch frei von Persönlichem. Der Sündenspiegel wird in der Absicht vorgehalten, zu bessern, wie denn Murner über die Narrenbeschwörung und Schelmenzunft, wie er am Schluß der Schriften bemerkt, in Frankfurt auch predigte. Die Absicht ist nicht zu bezweifeln. Ob freilich mit der Satire viel erreicht wurde, ist eine andere Frage. Indem Murner mit den sonstigen Gebrechen der Zeit die kirchlichen Mißstände erkannte und geißelte, ließ sich von ihm annehmen, er werde wenigstens das erste Auftreten Luthers gebilligt haben. Es scheint das aber nicht der Fall gewesen zu sein. Bei all seiner Satire über die Mißstände hielt er an der Lehre und Verfassung der Kirche unbedingt fest; das Recht zur Abstellung der Mißbräuche erkannte er nur den höchsten Behörden zu, und bei dieser Gesinnung mußte ihm das Vorgehen des Mönches von Wittenberg wohl von Anfang an mißfallen. Den literarischen Kampf begann er 1520. Er veröffentlichte in diesem Jahre vier Schriften gegen Luther: Ein christliche vnd briederliche ermanung zu dem hoch gelerten doctor Martino luter, o. O.; Von Doctor Martinus luters leren vnd predigen. Das sie argwenig seint vnd nit gentzlich glaubwirdig zu halten; Von dem babstenthum . . . wyder doctor Martinum Luther, Straßburg; An den Großmechtigsten adel tütscher nation das sye den christlichen glauben beschirmen, wyder den zerstörer des glaubens christi, Martinum luther, ein verfierer der einfeltigen christen. Außerdem gab er in demselben Jahre anonym eine deutsche Uebersetzung von Luthers Schrift De captivitate babylonica heraus, ohne Zweifel in rein gegnerischem Interesse. Sofort erhoben sich aber auch die Anhänger der Neuerung zum Streit gegen ihn. Noch im J. 1520 erschien der „Karsthans", 1521 unter dem Pseudonym Raphael Musäus (Matthias Gnidius) der Murnarus Leuiathan, Vulgo dictus Geltnar oder Genß-Prediger. Luther erwiederte ihm in einer Streitschrift gegen Emser 1521. Die Gegenschriften veranlaßten ihn zur Fortsetzung des Kampfes. Der Uebersetzung der Assertio septem sacramentorum Heinrichs VIII. ließ er nach wenigen Wochen die Schrift folgen: Ob der künig uß engelland ein lügner sey oder der Luther. Noch in demselben Jahre 1522 erschien das Gedicht „Von dem grossen Lutherischen Narren, wie in doctor Murner beschworen hat" (neu herausgegeben durch H. Kurtz, Zürich 1848), die tüchtigste unter den polemischen Schriften, zugleich das bedeutendste unter seinen dichterischen Erzeugnissen und somit sein Hauptwerk, hervorragend durch Erfindung und Aufbau, lebendigen und wahren Ausdruck, oft meisterhafte Durchführung der Ironie. In einer Protestation vom 18. März 1521 spricht er von sechs Schriften, welche er bereits gegen Luther veröffentlicht habe, und von 26, welche er noch bereit habe. Die Angabe ist wohl nicht streng zu nehmen. Jedenfalls sind nur mehr wenige Schriften gefolgt; die bedeutendsten fallen in's Jahr 1522 und sind bereits erwähnt.

Die eingehendsten Biographien verfaßten Ch. Schmidt, Histoire littér. de l'Alsace à la fin du XVe et au commencement du XVIe siècle, Paris 1879, II, 209—315; 419—431 (Bibliographie), und, jedoch mit vielfach einseitigem Urtheil, W. Kawerau, Thomas Murner und die Kirche des Mittelalters, Halle 1890; Th. Murner und die deutsche Reformation, 1891 (Nr. 30 u. 32 unter den Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte). Dazu: O. Winkelmann, Neue Beiträge zur Lebensgeschichte Thomas Murners, in Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 1891, 119—131. Einige Schriften wurden von Scheible in dem Werk Das Kloster, 12 Bde., Stuttgart 1845—1849, wieder abgedruckt. [v. Funk.]

Musanus, griechischer Kirchenschriftsteller in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts, erwarb sich einen Namen durch eine verloren gegangene Schrift „an einige Brüder, welche zu der Häresie der Enkratiten (s. d. Art.) abgefallen sind" (Eus. Hist. eccl. 4, 28; Hier. De vir. ill. c. 31; vgl. Eus. 4, 21). Vgl. A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristenthums, Leipzig 1884, 544 und 546. [Bardenhewer.]

Musculus, zwei protestantische Theologen. 1. Andreas Musculus (auch Meusel genannt)

Schneeberg in Meißen 1514 geboren. Er erst zu Leipzig, dann zu Wittenberg, wo Magisterwürde erhielt. Im J. 1540 ging Frankfurt a. d. O. und ward hier zuerst ., dann Professor der Theologie. Er war er Zahl der Theologen, welche sich dem In- widersetzten; auch trat er gegen Osiander dem er im Namen der brandenburgischen gen ein Bedenken verfaßte, von welchem und Planck sagen, daß sie keine schlechtere, zere und dabei boshaftere und gröbere gelesen hätten. Außerdem vertheidigte er ßer Heftigkeit die Lehre von der Ubiquität, dem Zwecke er seine Propositiones de vera t substantiali praesentia corporis et nis Jesu Christi in sacramento altaris. of. 1574, herausgab, und hatte Antheil an assung der Concordienformel. Er gehörte unbedingten Verehrern von Luthers Person hre. Er starb 1581 und hinterließ eine Menge Schriften, z. B. Disputatio de libero o, Francof. 1575; Refutatio opposita itati physicae locationis in corpore clarificato et glorioso etc., Francof. (Vgl. Chr. W. Spieker, Lebensgesch. des culus, Frankf. a. O. 1858; Salig, Historie burgischen Confession I, Halle 1730, 499. 1733), 997 ff.; Planck, Gesch. der Ent- der Veränderungen ... unseres protestan- Lehrbegriffs IV, Leipzig 1796, 353 ff. VI, 545 ff.; Döllinger, Die Reformation, ihre Entwicklung und ihre Wirkungen im Um- s lutherischen Bekenntnisses II, Regensb. 339 ff.)

Berühmter ist Wolfgang Musculus lin), geb. zu Dieuze in Lothringen 1497. e Eltern in dürftigen Umständen lebten, der talentvolle Knabe, welcher große Nei- m Studium zeigte, sich seinen Unterhalt ängen erwerben. Nachdem er in verschie- Städten im Elsaß, besonders in Colmar lettstadt, sein Leben auf diese Weise längere fristet hatte, wurde er von den Benedicti- n Lixheim, welche in einer Kloster auf ine Stimme aufmerksam geworden waren, lich in ihr Kloster aufgenommen. Hier längere Zeit besonders Dichtkunst und In seinem 25. Lebensjahre trat er zur ie über. Doch neigte er bald zur Lehre hin, dessen Schriften ihm durch einen überbracht worden waren, so daß er, da Meinung offen vor den übrigen Mönchen h und vertheidigte, der lutherische Mönch t wurde. Obgleich [illegible] Mönche h die Bedürfnisse von Straßburg und Metz [illegible], wurde er doch zum Prior seines s gewählt. Indeß nahm er diese Würde nicht dern verließ vielmehr das Kloster im J. 1527, sich nach Straßburg und ließ sich mit einer [illegible] bis er seine Stelle [illegible] . Nachdem seine [illegible] gebracht war, mußte seine Frau Magddienste versehen, während er das Weberhandwerk lernte. Da er aber mit seinem Meister, welcher ein Wiedertäufer war, in Streit gerieth, mußte er nach zwei Monaten dessen Haus verlassen. In seiner Noth war er schon im Begriffe, an den Festungswerken graben zu helfen, als er von dem Bürgermeister von Straßburg und von Butzer den Auftrag erhielt, in einem benachbarten Dorfe alle Sonntage zu predigen, um die widerspenstigen Bauern zum Gehorsam zu bringen. Er vollzog diesen Auftrag und verdiente sich seinen Unterhalt die Woche über durch Abschreiben der unleserlichen Handschriften Butzers. Einige Monate später zog er mit seiner Frau in das Dorf und wurde von den dortigen Bauern nothdürftig unterhalten, da ihm keine Besoldung zugewiesen war. Im folgenden Jahre wurde er auf die Stelle eines Diaconen zu Straßburg befördert. Einige Jahre später erhielt er einen Ruf als Prediger nach Augsburg und machte dort den Wiedertäufern wie den Katholiken viel zu schaffen. Wirklich brachte er es auch dahin, daß die letzteren 1537 die Stadt räumen mußten, worauf er die Predigerstelle an der Liebfrauenkirche erhielt. Um diese Zeit erlernte er die griechische und arabische Sprache und übersetzte mehrere Schriften griechischer Kirchenväter. Auch verwendete man ihn zu verschiedenen Unterhandlungen und Gesandtschaften. So wurde er im J. 1536 von dem Senate nach Eisenach geschickt, um an der Schlichtung der Abendmahlsstreitigkeiten mitzuarbeiten. Obgleich sich Musculus hier, wie überhaupt bei allen ähnlichen Vorfällen, höchst vorsichtig und gemäßigt benommen und auch mit einigen gleichgesinnten Theologen eine Formel aufgesetzt hatte, welche beide Parteien befriedigen sollte, wurde doch kein Resultat erzielt, da die Eiferer mit seinen Friedensvorschlägen nicht zufrieden waren. Bei den Colloquien der Katholiken und Protestanten zu Worms und Regensburg war er ebenfalls zugegen und machte den Secretär bei den in der letztern Stadt zwischen Eck und Melanchthon gepflogenen Unterhandlungen. Im J. 1548 mußte er aus Augsburg fliehen, da der dortige Senat aus Furcht vor dem Kaiser das Leipziger Interim, gegen welches sich Musculus in Schriften und Predigten erklärte, angenommen hatte, worauf er sich nach Lindau, Konstanz und Zürich, von da nach Basel und dann wieder nach Zürich begab. Hier erhielt er einen Ruf von Thomas Cranmer, dem abtrünnigen Erzbischofe von Canterbury, den er aber aus Rücksicht auf seine kränkliche Frau und auf seine Kinder nicht annahm. Uebrigens hatte er sich durch seine gemäßigte Gesinnung hinsichtlich der Abendmahlslehre bei den Schweizern so beliebt gemacht, daß er 1549 als Professor der Theologie nach Bern berufen wurde. Diese Stelle bekleidete er 14 Jahre lang, bis zu seinem Tode (1563), indem er aus Dankbarkeit gegen die Berner mehrere Berufungen nach England und Augsburg ausschlug. Außer den genannten [illegible] Arbeiten verfaßte Musculus

[illegible] Commentarien über die Ge[illegible] [illegible] Frey[illegible] [illegible] (Vgl. [illegible] Franck [illegible] Lehrbuch der Dogmengeschichte [illegible] Commentarien [illegible]; Ritschl, Gesch. des Pietismus [illegible]; Th. Strobel, W. Musculus oder Mäslin, ein Lebensbild aus der Reformationszeit, Berner Taschenbuch [illegible].) [J. R. Dreher.]

Musik und musikalische Instrumente bei den Israeliten. Die Musik ist als Gesang so alt wie das Menschengeschlecht, und auch das Instrumentenspiel reicht in das graueste Alterthum hinauf. Ein Sohn Lamechs, Jubal, wird Gen. 4, 21 als der Vater derjenigen genannt, die auf der Harfe und Flöte spielen. Bei den Israeliten erscheint die Vocal- und Instrumentalmusik schon zur Patriarchenzeit in gewöhnlichem Gebrauche (Gen. 31, 26 f.) und in vielfacher Anwendung. Sie war die Begleiterin des Gesanges und des Tanzes (Ex. 15, 20 f. Richt. 11, 34). Sie wurde auch zur prophetischen Erweckung und bei prophetischen Vorträgen gebraucht, weßhalb sie zu den Lehrgegenständen der Prophetenschulen gehörte (1 Sam. 10, 5. 6. 4 Kön. 3, 15). Sie diente ferner der geselligen Freude (Js. 5, 12; 24, 8. Job 21, 12), öffentlichen Feierlichkeiten (3 Kön. 1, 40), der Trauer (3 Kön. 13, 29 f. 2 Par. 35, 25) und frühzeitig auch dem Kriege (Num. 10, 9. Jos. 6, 4 ff. 2 Par. 20, 19 ff.). Ein Hauptbeförderer der Musik war David, welcher sie selbst schon in früher Jugend übte und mit seiner Kunstfertigkeit im Saitenspiel den König Saul erquickte, wenn der Geist der Schwermuth ihn quälte (1 Sam. 16, 23). Als König führte er sie mit der heiligen Poesie in den Cultus ein. Er bestimmte 4000 Leviten zum Gesange und Instrumentenspiel vor dem Gezelte (1 Par. 23, 5); diese wurden in 24 Klassen getheilt und jeder derselben 12 Directoren vorgesetzt; an der Spitze standen als Leiter aller Chöre Asaph, Heman und Idithun (1 Par. 25, 1—31). Wie Salomon im Allgemeinen den Cultus erweiterte und verherrlichte, so that er dieß auch mit der gottesdienstlichen Musik. Wenn die Angaben des Josephus (Antt. 8, 3, 8) richtig sind, so hätte Salomon zur Einweihung des von ihm erbauten Tempels und zum ferneren gottesdienstlichen Gebrauche nicht weniger als 200,000 Trompeten und 40,000 andere musikalische Instrumente verfertigen lassen. [illegible] Tempel [illegible] [illegible]

[illegible] der Musik nicht ganz [illegible]. Denn in der [illegible] [illegible] die unter [illegible] Heimat zurückkehrte, [illegible] 1 Esdr. [illegible] Nach dem [illegible] des Heiligthums wurde auch die [illegible] wieder eingeführt (1 Esdr. [illegible]), und nach [illegible] Periode wurde sie durch Judas [illegible] (1 Mach. 4, 54). [illegible] des jüdischen Staates [illegible] von der [illegible] Großartigkeit.

Der besondere Charakter [illegible] der hebräischen Musik [illegible] [illegible] Als sicher scheint zu [illegible], daß sie nur Melodie, d. i. einstimmige Musik war und die Harmonie, die gleichzeitige Verbindung höherer und tiefer Töne oder Stimmen nach dem Verhältnisse des Wohlklanges, von sich ausschloß; hierauf weist die Analogie bei anderen orientalischen Völkern und auch die Beschaffenheit der hebräischen Saiteninstrumente hin. Man darf weiter annehmen, daß der Gesang ihr Hauptbestandtheil war, und daß die Instrumente fast durchgängig in dessen Dienst standen, um ihn vorzubereiten und zu begleiten, von einer Tonart in eine andere überzuführen, Ruhepunkte auszufüllen u. dgl. Streitig ist, ob die Hebräer eigentliche Gesangsweisen hatten oder nur Cantillation, d. i. eine gesangartige Declamation oder Recitation, ähnlich derjenigen, mit welcher jetzt noch in den Synagogen die Thora abgelesen wird. Der Cantillation ist aber außer der Verschiedenheit der Tonart und des Zeitmaßes immer eine große Gleichförmigkeit eigen, während die Psalmen mannigfaltige Gesangformen anzeigen und so die Annahme eigentlicher Weisen unterstützen. Es wird nämlich in den Ueberschriften mehrmals angegeben, daß der Psalm nach der Melodie von diesem oder jenem bekannten Liede, das mit seinen Anfangsbuchstaben oder nach dem Inhalte angeführt wird, abzusingen sei; z. B. Ps. 22: אַיֶּלֶת הַשַּׁחַר, nach „Hindin der Morgenröthe", Ps. 56: יוֹנַת אֵלֶם רְחֹקִים, nach „stumme Taube in den Fernen"; Ps. 57. 58. 59: אַל־תַּשְׁחֵת, nach „Verdirb nicht", u. a. Ob die Accente in das hebräische Alterthum hinaufreichen und, wie Manche dafür halten, schon damals wie in der heutigen Synagoge als Musiknoten dienten, wird sich nie mit Sicherheit entscheiden lassen; sollte dieses wirklich der Fall sein, so müßten sie als Zeichen der Tonfolgen, nicht der einzelnen Töne angesehen werden. Unzweifelhaft ist das [illegible] in den Psalmen gewöhnlich am Ende eines [illegible] (Ps. 55, 20; 57, 4) oder eines [illegible] (Ps. 3, 3. 5; 24, 6. 10) und auch bei [illegible] (3, 5. 9. 15) vorkommende Wort [illegible] [illegible] über dessen Bedeutung [illegible] herrschen. Am wahr[illegible] nach [illegible] = [illegible].

schweigen, ruhen, mit „Pause“ (Rosenmüller, Gesenius, Kramer, de Wette), so daß damit der Stillstand des Gesanges und das Zwischenspiel der Instrumente angezeigt würde, was vermuthlich auch durch die Uebersetzung der LXX mit διάψαλμα ausgedrückt ist. Sonst hält man es auch für ein Zeichen der Erhebung der Stimme oder Wiederholung der Melodie um einige Töne höher, nach der Bedeutung von סָלָה, erheben (Kimchi, Forkel, Herder), oder mit Annahme einer Abbreviatur und Auflösung derselben durch סִימָן לְשִׁנּוּת הַקּוֹל, „Zeichen, den Ton zu ändern“, statt dessen Andere sie auflösen mit סֹב לְמַעֲלָה חָשָׁר, „Kehre hinauf, Sänger!“ das jetzt übliche italienische da capo (s. Eichhorn, Allg. Bibl. der bibl. Lit., V, Leipz. 1793, 545 f.). (Vgl. über die hebr. Musik: Forkel, Allgem. Geschichte der Musik I, Leipzig 1788, 99 ff.; Pfeiffer, Ueber die Musik der alten Hebräer, Erlangen 1779; Jones, Geschichte der Tonkunst, aus dem Englischen übersetzt von J. Fr. v. Mosel, Wien 1821, 1 ff.; Grosheim, Fragmente aus der Geschichte der Musik, Mainz 1833, 6 ff.; Schneider, Biblisch-geschichtliche Darstellung der hebr. Musik, Bonn 1834; Saalschütz, Geschichte und Würdigung der Musik bei den Hebräern, Berlin 1829; Arends, Ueber den Sprachgesang der Vorzeit und die Herstellbarkeit der althebräischen Vocalmusik, Berlin 1867.)

Die Instrumente, כְּלֵי־שִׁיר (Am. 6, 5. 2 Par. 5, 13) oder einfach כֵּלִים (1 Par. 23, 5), sind a. Saiteninstrumente, נְגִינוֹת (Ps. 4. 6. 54. 55. 67. 76 in den Ueberschriften; Hab. 3, 19): 1. Kinnor, כִּנּוֹר, κιθάρα, κινύρα, wird einerseits im Allgemeinen von Saiteninstrumenten gebraucht (Gen. 4, 21. Job 21, 12), andererseits ist es das Instrument Davids, eine Art Harfe (1 Sam. 16, 23; 18, 10; 19, 9). Nach Champollion (Monuments de l'Egypte et de la Nubie II, pl. 87) und Wilkinson (Manners and customs of the ancient Egyptians, 2. ed. Lond. 1842, II, 281, fig. 212, auf Grund ägyptischer Monumente dargestellt) war es eine leichte, ohne Schulterriemen tragbare dreieckige Harfe mit frei liegenden Saiten, deren Zahl meistens neun betrug. Man spielte das Instrument mit der Hand oder mit dem Plectrum (Schlageisen). (Vgl. Jos. Antt. 7, 12, 3.) 2. Nebel, נֵבֶל, νάβλα, ναῦλα, νάβλιον, nablium, ein der Harfe ähnliches viereckiges Instrument mit einem schlauchartigen Resonanzkasten (nébĕl heißt Schlauch). Man gibt ihm 12, bald mehr bald weniger Saiten, die mit den Fingern gespielt wurden (Jos. Antt. 7, 12, 3). Das Instrument wurde nicht nur beim Gottesdienste, sondern auch außerhalb desselben, sowohl allein als auch zur Begleitung des Gesanges benutzt (2 Sam. 6, 5. Ps. 71, 22; 92, 4. Am. 5, 23; 6, 5). 3. Asor oder Hasur, עָשׂוֹר, kommt in Verbindung mit dem letztgenannten nébĕl vor, ein Saiteninstrument von 10 Saiten, dessen Gestalt nicht mehr festzustellen ist (Ps. 33, 2; 92, 4; 144, 9). 4. Sabbecha, סַבְּכָא, סַבְּכָא, σαμβύκη, ein babylonisches Instrument (Dan. 3, 5. 7. 10. 15), dreieckig, harfenähnlich, von 4 oder mehr Saiten, mit den Fingern zu spielen (Athen. 14, 637). 5. Psanterin, פְּסַנְתֵּרִין, פְּסַנְתֵּרִין, ψαλτήριον, wieder in Babylon einheimisch (Dan. 3, 5. 7. 10. 15), harfenähnlich und gespielt mit beiden Händen (Athen. 14, 636). — b. Blasinstrumente: 1. Ugab, עוּגָב, עֻגָב, Flöte, Schalmei (Gen. 4, 21. Job 21, 12; 30, 31. Ps. 150, 4), und 2. Symphonia, סוּמְפּוֹנְיָה, die Sackpfeife oder Panflöte (Dan. 3, 5. 10. 15). 3. Maschrokita, מַשְׁרוֹקִיתָא, eine Art Pfeife (Dan. 3, 5. 7). 4. Chalil, חָלִיל, Pfeife oder Flöte von verschiedener Art (3 Kön. 1, 40. Is. 5, 12; 30, 29. Jer. 48, 36; vgl. Athen. 4, 176). 5. Nekeb (Nekabhim), נֶקֶב, größere Flöte, vielleicht Doppelflöte (Ez. 28, 13). 6. Keren, קֶרֶן (Dan. 3, 5), oder Schofar, שׁוֹפָר, שֹׁפָר (Ex. 19, 16. Lev. 25, 9. Jos. 6, 4. Richt. 7, 8), σάλπιγξ κερατίνη, lituus, das Widderhorn oder die gewundene Posaune, im Kriege gebraucht, auch zur Ankündigung des Jubeljahres und bei Festlichkeiten (2 Sam. 6, 15). 7. Chazozera, חֲצֹצְרָה, die Trompete, vorzüglich zum Gebrauche beim Heiligthum, wofür Moses zwei aus geschlagenem Silber hatte verfertigen lassen (Num. 10, 2), die nachmals vermehrt wurden (1 Par. 15, 24. 28. Ps. 98, 6. Os. 5, 8; vgl. Jos. Antt. 8, 3, 8; eine Beschreibung findet sich bei Jos. Antt. 3, 12, 6). — c. Schlaginstrumente: 1. Toph, תֹּף, Aduffe, Tamburin, eine am Rande mit beweglichen Ringen oder Schellen versehene Handpauke, die besonders bei Tänzen von Frauen geschlagen wurde (Gen. 31, 27. Ex. 15, 20. Ps. 150, 4. Jer. 31, 4. Ez. 28, 13; vgl. Niebuhr, Reisebeschreib. nach Arabien I, Kopenhagen 1774, 180). 2. Mezilthaim, Zelzelim, מְצִלְתַּיִם (Esdr. 3, 10. Neh. 12, 27. 1 Par. 13, 8), צֶלְצְלִים (2 Kön. 6, 5. Ps. 150, 5), κύμβαλα, cymbala, Becken, Castagnetten, in Verbindung mit der Aduffe geschlagen (vgl. Jos. Antt. 7, 12, 3; Niebuhr I, 181). 3. Menaan'im, מְנַעֲנְעִים (2 Sam. 6, 5), σείστρα, sistra, ein in Aegypten gebräuchliches Instrument, bestehend aus Eisenstangen, die mit losen Ringen behängt waren (Plut. De Isid. c. 63). 4. Schalischim, שָׁלִשִׁים (1 Sam. 18, 6), von den LXX mit κύμβαλα übertragen, nach der Etymologie wahrscheinlich der Triangel. (Vgl. über die Instrumente Harenberg, Comm. de re musica vetustissima, in den Miscellanea Lipsiensia nova IX, Lipsiae 1753, 220 sqq.; Jahn, Bibl. Archäol., 1. Thl.: Häusl. Alterth. I, Wien 1817, 495 ff.; Saalschütz, Archäol. d. Hebräer I, Königsberg 1855, 272 ff.; Riehms Handwörterbuch des bibl. Alterthums II, Bielefeld u. Leipzig 1884, 1028 ff.; Ambros, Gesch. d. Musik, 2. Aufl. Leipz. 1880, I, 204 ff.) [A. Maier (W. Bäumker).]

Musik, kirchliche (Kirchenmusik), ist diejenige Ausübung der Tonkunst, welche als wesentlicher Bestandtheil der Liturgie von der Kirche entweder vorgeschrieben ist oder beim Gottesdienste zugelassen und geduldet wird. Aus dieser Definition geht hervor, daß als eigentliche Kirchenmusik der gregorianische Choralgesang anzusehen ist, denn

diesen hat die Kirche als ihren Gesang bezeichnet und vorgeschrieben. Das deutsche Kirchenlied ist geduldet als außerliturgischer Gesang. Die mehrstimmige (harmonische) Musik hat die Kirche gestattet, weil sie gern bereit ist, das, was die Kunst zur Verherrlichung des Gottesdienstes ihr entgegenbringt, anzunehmen, wenn nur ihre Anordnungen dabei genau beobachtet werden. Nachdem „Choral" und „Kirchenlied" in besonderen Artikeln bereits behandelt worden sind, erübrigt hier noch, die mehrstimmige (harmonische) Kirchenmusik zu besprechen. Sie zerfällt in eine vocale (ausgeführt von Menschenstimmen) und eine instrumentale (unter Hinzuziehung von Instrumenten einschließlich der Orgel, s. d. Art.). Die Frage, wann zuerst die Mehrstimmigkeit im Gesange aufgetreten sei, läßt sich beim Mangel an Documenten praktischer Musik aus dem Alterthum nur schwer entscheiden. Bellermann und Ambros nehmen an, daß der Gesang der Griechen ein unisoner war und eine Mehrstimmigkeit nicht kannte. Neuerdings haben jedoch Westphal, Gevaert u. A. eine Stelle Plutarchs dahin interpretirt, daß die Griechen wohl einen mehrstimmigen Gesang gekannt hätten. Diese Mehrstimmigkeit habe sich aber darauf beschränkt, daß Gesangstücke von einer divergirenden (heterophonen) Instrumentalstimme begleitet worden seien, ähnlich wie der Gesang der mittelalterlichen Minnelieder von einer Geigenstimme.

Der kirchliche Gesang in den ersten christlichen Jahrhunderten war einstimmig und kannte keine Begleitung durch andere Stimmen oder durch Instrumente. Abgesehen davon, daß es sehr unpraktisch gewesen wäre, bei der Feier der heiligen Geheimnisse in den Katakomben Musikinstrumente zu verwenden, war doch die heidnische Instrumentalmusik zu sehr heruntergekommen, als daß sie zum Gottesdienste hätte zugelassen werden können. Auch als das Christenthum zur Staatsreligion erhoben worden war, fanden Instrumente keine Aufnahme in die Kirche; vereinzelt mögen sie für den außerkirchlichen Gebrauch Verwendung gefunden haben. Die heidnische Instrumentalmusik diente zuletzt nur noch der Frivolität und Ueppigkeit, so daß der hl. Hieronymus (gest. 420) in dem (107.) Briefe an Läta schreibt, eine christliche Jungfrau solle nicht einmal wissen, was eine Flöte, Lyra oder Cither ist, und wozu sie dient. In den Quaestiones et Responsiones ad Orthodoxos (von den Maurinern dem 4. oder 5. Jahrhundert zugetheilt) heißt es ad q. 107: „In der Kirche wird der Gebrauch der Instrumente verworfen und allein der Gesang beibehalten, denn dieser spornt den Geist an, das, was in den Gesängen gesagt ist, mit noch größerer Begierde in sich aufzunehmen; er beruhigt die sinnlichen Affecte, vertreibt böse Gedanken" u. s. w. Zur Zeit Karls des Großen (gest. 814) fand zuerst die Orgel Aufnahme in die Kirche, und um das Jahr 980 stand in Winchester bereits eine Orgel mit 400 Pfeifen. Von den ersten Versuchen eines mehrstimmigen Gesanges berichtet uns die Vita Caroli magni vom Monachus Engolismensis (Mon. Germ. Scriptt. IV, 118). Hier wird zum Jahre 787 berichtet: „Römische Sänger unterrichteten die fränkischen Sänger in der Kunst des Organisirens (in arte organandi)." Das ist der terminus technicus für „mehrstimmig singen". Der erste Theoretiker, welcher uns von einem mehrstimmigen Gesange berichtet, ist der Auctor der Abhandlung Musica enchiriadis (Gerbert, Scriptt. eccl. de musica, typ. S. Blasianis 1784, I, 152 ad 212), die man früher Hucbald (s. d. Art.) zuschrieb, während sie dem Ausgange des 10. Jahrhunderts angehört. Der Auctor, der in der folgenden Darstellung Pseudo-Hucbald heißen mag, behandelt die Sache nicht als eine neue, eigens von ihm entdeckte. Die Symphonie der Quinte liegt so auffallend in dem Gehöre, daß wir deren Anwendung sicher schon früher annehmen dürfen, und Pseudo-Hucbald wird das bereits Vorhandene auf der Grundlage des griechischen Systemes zu basiren versucht haben. Er gelangte dabei zu der Ueberzeugung, daß nur die Quarte (Diatessaron), Quinte (Diapente) und Octave (Diapason) mit dem Grundtone consoniren, daher die Ausdrücke für seine und die nächstfolgende Zeit diatessaronare und diapentissare. Einen solchen Zusammenklang von Stimmen nennt er Diaphonie (Stimmenverschiedenheit), zuweilen auch Symphonie (Zusammenklang); das gesammte ihm bekannte und natürlich noch sehr beschränkte harmonische Verhältniß bezeichnete er mit dem Worte Organum, welcher Ausdruck von da an in der musikalischen Literatur des Mittelalters am gewöhnlichsten erscheint. Pseudo-Hucbald spricht von einer zweifachen harmonischen Verbindung, für die er Regeln festsetzt. Einmal läßt er mit der Principalstimme (cantus firmus) die $\frac{4}{3}$ oder $\frac{4}{2}$ (zuweilen selbst noch mit der verdoppelten Octave) in gerader Bewegung auf- und abwärts voranschreiten und sagt: Videbis nasci suavem (?) ex hac sonorum commixtione concentum, oder er setzt, um den Tritonus zu vermeiden, über die Principalstimme, zwischen Consonanzen auch andere, nicht consonirende Intervalle, die Secunde und die Terz. Die von Hucbald selbst neu erfundene Notation innerhalb willkürlich angenommener Parallellinien fand keine Berücksichtigung. Mannigfaltiger stellt im 11. Jahrhundert bei Guido von Arezzo (s. d. Art.) das Organum sich dar. In dem Micrologus de disciplina artis musicae (Gerbert, Scriptores II, 1—24) ist uns seine musikalische Gelehrsamkeit aufbewahrt. Seine Harmonie beschränkt sich immer noch auf die gerade Fortbewegung der Hauptstimme mit der Octave und der Quarte oder Quinte, wobei er im Gegensatze zu Pseudo-Hucbald der Quarte den Vorzug gibt. Um jedoch eine freiere Bewegung aus dem Unisono heraus zu erzielen, bediente er sich der Secunden als Durchgangs- und Wechselnoten und führte bei den Abschnitten die Stimmen in den Einklang. Das vor ihm

bekannte Liniensystem vereinfachte er auf 4 Linien, von denen er die eine (gelb gefärbte) mit c und die zweite (roth gefärbte) mit f bezeichnete. Seine Scala war noch rein diatonisch und umfaßte 21 Töne. Die ihm zugeschriebene Erfindung der Solmisation beruht einfach auf einem Mißverständnisse. Da der bekannte Hymnus auf den hl. Johannes: **Ut queant laxis resonare fibris — mira gestorum famuli tuorum, — solve polluti labii reatum — sancte Joannes**, so gesungen wurde, daß jede Vershälfte einen Ton höher stieg, so ließ Guido an diesem Hymnus seine Schüler das Treffen der 6 Töne erlernen. Zur Bezeichnung der Töne bediente er sich der Buchstaben; seine Notenschrift waren Neumen, die er in das Vier-Linien-System eintrug. Das Monochord mit einem beweglichen Stege kannten schon die alten Griechen. Höchst wahrscheinlich erhielt dasselbe zur Zeit Guido's eine Art von Tasten, um an demselben den Unterricht im Singen zu erleichtern, wodurch es dann zum Clavichord wurde, das immerhin nur Eine Saite hatte, die jedoch durch die Abstufung der verschiedenen Tasten den Unterschied der Intervalle herstellte.

Mit der fortschreitenden Entwicklung des harmonischen Satzes ergab sich auch zugleich die Nothwendigkeit eines bestimmten Zeitmaßes (Mensur). Dieses bildete sich nicht lange nach Guido zuerst an der Notation aus, so daß die Geschichte unserer jetzigen Notenzeichen mit der Entstehung und Ausbildung des musikalischen Zeitmaßes zusammenfällt. Wenn man nämlich mit Guido durchgehende Dissonanzen anwenden wollte, so mußte man wenigstens zwei, wohl auch mitunter drei Noten gegen eine setzen, wodurch jene Art von Contrapunkt entstand, die man später den gemischten, im Gegensatze zu dem einfachen (nota contra notam), genannt hat. Aus diesem Verhältnisse entstand das Bedürfniß nach Noten verschiedenen Werthes in einer bestimmten mathematischen Proportion. Die Noten wurden eingetheilt in folgende Arten: Duplex longa oder Maxima, Longa, Brevis und Semibrevis, zu welchen später noch eine Minima, Semiminima, Fusa und Semifusa hinzukamen: ihrem Wesen nach unser heutiges Notensystem. Tacteintheilung kannte man noch nicht, sondern man zählte das Zeitmaß an den Notenfiguren ab. Dieses war entweder tempus perfectum oder imperfectum, ungerades oder gerades, gleich unserm $\frac{3}{4}$ und $\frac{2}{4}$ Tacte. Im erstern hatte die Maxima den Werth dreier Longae, die Longa den Werth dreier Breves u. s. w. Beim tempus imperfectum kamen nur zwei Longae auf eine Maxima u. s. w. Das gerade Zeitmaß (tempus imperfectum) war das ursprüngliche. Mit dieser Eintheilung findet sich zugleich die Benennung Musica mensurabilis im Gegensatz zum gregorianischen Gesange (Musica plana, Cantus planus) mit den Neumen, welche die kirchliche Liturgie in der Umgestaltung zur sog. „Hufnagelschrift" in manchen Gegenden bis auf die neuere Zeit beibehielt (Kölnische Choralbücher).

Obschon der vorhin erwähnte Pseudo-Hucbald schon im 10. Jahrhundert die Bahn gebrochen hatte, so schritt die Weiterentwicklung der harmonischen Musik doch nur sehr langsam fort. Alle geschichtlichen Spuren derselben weisen nach Frankreich hin, wo im 12. bis 13. Jahrhundert folgende Componisten und Theoretiker genannt werden: Magister Leoninus, Perotinus, Robert von Sabilon, Johannes de Garlandia, Franco der Aeltere von Paris und Franco von Köln. Von diesem letztern besitzen wir einen Tractat (Anfang des 13. Jahrhunderts), der uns den Beweis liefert, daß die Mensuralmusik zu seiner Zeit schon einen gewissen Grad der Ausbildung erlangt hatte. Er definirt den Cantus mensurabilis so: Est cantus longis brevibusque temporibus mensuratus. In dem von Franco beschriebenen Discantus (lateinische Uebersetzung des Wortes Diaphonie „Gesang verschiedener Stimmen") macht sich schon der eigentliche Contrapunkt mit Gegenbewegung der Stimmen bemerkbar; die wohlberechnete Mensur soll immer mit dem puncto organico (Orgelpunkt) schließen, der von der Mensur ausgenommen ist. Im Anschlusse an Franco lehren Philipp de Vitry, Bischof von Meaux (Ende des 13. Jahrhunderts), und Johannes de Muris, Doctor der Sorbonne in Paris (im ersten Viertel des 14. Jahrhunderts), die Gegenbewegung der Stimmen: wenn die eine steigt, soll die andere fallen und umgekehrt; Fortschreitungen in Octaven- und Quintenparallelen werden verboten. Marchettus von Padua, der gegen Ende des 13. Jahrhunderts lebte, hat bereits chromatische Fortschreitungen im mehrstimmigen Satze. Im Gegensatze zum Quarten- und Quintenorganum hatte sich bereits im 12. Jahrhundert eine eigene Gattung des Discantus (Déchant) ausgebildet, der Anfangs noch nicht mensurirt war, sondern nach Verabredung der Sänger in der Art melismatischer Formeln über dem Cantus firmus gleichsam als Verzierung oder Beiwerk desselben von den Sängern extemporirt wurde (contrappunto alla mente). Eine besondere Art dieses Discantus, eine Begleitung in Terzen (Ober- und Unterterzen) zum Cantus firmus nannte man „Gymel". Diese Terzengänge wurden später zu Terz-Sextengängen über dem Cantus firmus als deren Unterlage; am Schlusse trat jedoch die Sext wieder über in die Octave. Aus diesem von den Franzosen sog. faux bourdon (falso bordone) entwickelte sich unter Anwendung der Mensur der Contrapunkt immer weiter und rief schon im J. 1322 jenes heftige Decret des Papstes Johann XXII. (Nonnulli novellae scholae discipuli etc.) hervor, welches den harmonischen Vortrag des gregorianischen Kirchengesanges im Allgemeinen nicht verwirft, denselben vielmehr gegen die maßlosen Verunzierungen der Sänger in Schutz nimmt (s. d. Art. Choral III, 183). In Italien hatte sich der gregorianische Cantus planus erhalten bis zur Rückkehr des Papstes nach Rom aus Avignon (1378), von wo die Sänger des Papstes, vielfach gebarene

Niederländer, mitgingen, so daß die päpstliche Kapelle auf Jahrhunderte der Sammelpunkt niederländischer Sänger und Componisten wurde. Als die ältesten und vorzüglichsten Contrapunktisten jener Zeit werden genannt: John Dunstable, ein Engländer (gest. 1458), Gilles Binchois, ein Niederländer (1440—1460 am Hofe Philipps des Guten von Burgund), Guillaume Dufay, der 1428 als jüngster Sänger in Rom in die päpstliche Kapelle eintrat und am 27. November 1474 als Canonicus in Cambray starb. Die Compositionen dieser Meister beweisen Scharfsinn, und unwillkürlich müssen wir die künstliche contrapunktische Verarbeitung der immer noch beibehaltenen gregorianischen Grundlage bewundern. Ihre Grundtöne sind die Töne D E F G, und die nach denselben versetzte diatonische Leiter herrscht in ihnen vor. Zuweilen werden statt der vier genannten die versetzten G A B C als Grundtöne angewendet, vorgezeichnet ist ein b neben dem Schlüssel. Die Töne A und C ohne Vorzeichnung sind höchst selten als Grundtöne angenommen. Die Compositionen sind gewöhnlich nur zu vier, weniger zu fünf oder sechs Stimmen. Der F-Schlüssel ist auf den drei oberen Linien unseres Liniensystems angewendet, der C-Schlüssel auf allen fünfen, der G-Schlüssel auf den beiden unteren. Der Sopran erscheint demnach in vierfacher Abstufung, der Alt einfach, der Tenor in doppeltem, der Baß in dreifachem Umfange. Die Zeichen für die Zeitmaße (Mensuralzeichen), die inmitten der Composition oft wechseln, sind alle angewendet, ebenso alle Notengattungen. Mehr als sechs Viertelnoten sind nie mit einander verbunden, doch häufig zwei bis fünf Maximae mit ebenso vielen Longis. Sprünge kommen vor in der kleinen und großen Terz, der Quarte, Quinte, kleinen und großen Sexte und der Octave, und zwar in allen Gattungen der Consonanzen, nie der Dissonanzen. Verbunden sind mit der Terz die Quinte, die Sexte und die Octave, selten die Septime. Alle Dissonanzen, mit Einschluß der Quarte, sind stets vorbereitet, regelmäßig eingeführt und aufgelöst. Nachahmungen und fugirte Stellen kommen häufig vor. Dufay war der erste, welcher seine Noten, die er in seiner Jugend noch schwarz geschrieben hatte, später unausgefüllt ließ. Andererseits fängt auch mit derselben Epoche der Mißbrauch der Kunstmittel an so überhand zu nehmen, daß uns die verschiedenen Decrete gegen denselben und die Abneigung so mancher Bischöfe gegen den harmonischen Gesang nicht wundern dürfen. Die Töne in ihrer künstlichen Zusammenstellung galten Alles, das sinnreiche Gewebe derselben wurde oft unabhängig von den Worten verfertigt und diese erst später unterlegt. Man stellte, wenn auch auf eine sinnreiche Weise, verschiedene Texte in allen einzelnen mit einander verflochtenen Stimmen zusammen, deutete mitunter den Text nur an und überließ es den Sängern, denselben unterzulegen. Ja man ging noch weiter: unter Beibehaltung der liturgischen Texte wählte man die gefälligeren, bewegteren Melodien meist niederländischer, deutscher und französischer Volkslieder als Themen zur contrapunktischen Bearbeitung und scheute sich nicht, die Messen nach diesen Themen zu bezeichnen; daher die Benennungen: Missa des rouges nez, missa baisez-moi, missa l'homme armé etc.; unter solchen Umständen konnte später Josquin es wagen, selbst durch die Töne des Themas seiner Messe la sol fa re mi einen Höfling Ludwigs XII. von Frankreich an seine ausweichende Antwort: lasci fare mi zu erinnern, mit welcher er sein dringendes Gesuch um eine Pfründe hinhielt. Die Krone dieser Verirrungen war jedoch, daß man selbst den Text dieser Volksmelodien zwischen den kirchlichen Text hineinsang sowohl in den Messen als auch in den Motetten. Soviel über den Charakter jener Zeit. Bei Dufay ist vorzugsweise unter den Componisten dieser Zeit die Stimmenführung weit ungezwungener, Satz und Gegensatz heben sich klarer heraus, einzelne Stellen sind sogar angenehm und verrathen Gefühl. Seine kürzlich aufgefundenen, von Riemann (Wiesbaden 1892) herausgegebenen dreistimmigen Chansons beweisen, daß er das große Lob verdient, welches seine Zeitgenossen ihm spendeten. Dufay wird als das Haupt der ersten niederländischen Schule bezeichnet. Unter seinen Schülern und Nachfolgern ragt besonders hervor: Johannes Okeghem, der um 1430 geboren war. In seiner Jugend war er Knabensänger in Antwerpen, 1444 verließ er diese Stadt, und von 1452—1453 diente er nachweislich als Sänger in der Hofkapelle zu Paris. Von 1454—1459 wird er als erster Sänger ebendaselbst bezeichnet. Schon vor 1459 wurde er Trésorier von St. Martin zu Tours, behielt aber dabei seine Stelle an der Hofkapelle in Paris. Von 1461 an war er Kapellmeister der königlichen Kapelle; er starb zu Anfang des Jahres 1496. (Vgl. M. Brenet, Jean de Okéghem. Etude bio-bibliographique, Par. 1893.) Von ihm ist eine Anzahl Messen, Motetten und Chansons auf uns gekommen, die in ihrer Gesammtheit, nicht in einzelnen in denselben enthaltenen musikalischen Curiositäten den Maßstab abgeben, nach welchem der Meister beurtheilt werden muß. Die große Fruchtbarkeit desselben wurde vorzüglich durch ein langes Leben begünstigt. Seine Werke tragen das Gepräge seiner Zeit, aber in einer so genialen Weise, daß sie unsere Bewunderung verdienen. Wir finden in seinen und seiner Zeitgenossen Compositionen die schwierigsten Canones, eine ganze Messe ohne alle Bestimmung des Maßes und Schlüssels (missa cujusvis toni) zu singen; häufigen Wechsel des Maßes und damit veränderten Werth der Noten; Proportionen, durch welche jedes Tonstück zu einem Rechenexempel für die Sänger wurde; verschiedene Texte für die einzelnen Stimmen der Motetten, überhaupt alle Künste des obligaten Contrapunktes mit Nachahmungen, Umkehrungen, Vermehrungen und Verminderungen, mitunter plötzliche Vereini-

gung aller Stimmen in einem überraschenden Accorde, Canones und Fugen, die oft verborgen gehalten und deren Lösung den Sängern durch die sonderbarsten Mottos bloß angedeutet wurde, z. B. Clama, ne cesses und Otia dant vitia, d. h.: Laß alle Pausen weg! Qui se exaltat, humiliabitur, d. h.: Die Noten sollen in der Umkehrung gesungen werden, die steigenden als fallende und umgekehrt (Räthselcanon, canon aenigmaticus). Bei allen diesen Künsten seiner Zeit finden sich aber zugleich die Vorzüge eines ungewöhnlichen Talentes, überraschende Originalität, Ungezwungenheit der contrapunktischen Bewegungen, Beschränkung der Stimmen auf ihren natürlichen Umfang, Leichtigkeit der Melodie, Lebendigkeit und Kraft des Ausdruckes. Okeghems Ruf unter seinen Zeitgenossen muß ein sehr großer gewesen sein, denn auf seinen Tod wurden drei Trauercantaten componirt von seinem Schüler Josquin, von Crespel und von Lupi. Als gleichzeitige Componisten wären noch zu nennen: Anton Busnois, 1467 Kapellsänger Karls des Kühnen von Burgund (gest. 1481), Vincent Faugues, Firmin Caron, Johannes Regis, Jacob Barbireau, 1448 Kapellmeister des Knabenchors an der Notre-Dame-Kirche in Antwerpen (gest. 1491).

Der Hauptrepräsentant der sog. zweiten niederländischen Schule ist der vorzüglichste Schüler Okeghems, Josquin des Près (Jodocus Pratensis, s. d. Art.), gest. am 27. August 1521 als Stiftspropst zu Condé im Hennegau. Das Kunstmaterial ist bei ihm dasselbe wie bei seinen Vorgängern; keine neuen Accorde, dieselben Stimmen und dieselbe Mensur, dagegen ein Reichthum von neuen Melodien, eine neue Gewandtheit, diese durch das bekannte Material hervorzuheben und lebendig zu entfalten. Der große Beifall, den er fand, veranlaßte ihn, seine Compositionen mit Zeiteffecten zu überladen und mit den Mitteln des Contrapunktes sozusagen ein geistreiches Spiel zu treiben. Melodische Sprünge, Anwendung der Stimme in ihren äußersten Tönen — nach einem Umfange von oft 17 —, Vermehrung der Versetzungszeichen (schon as findet sich bei ihm vor), Zerschneiden desselben Tones durch Pausen, plötzliches Vereinigen aller Stimmen auf einen consonirenden Accord, um auf ihm eine ganze Reihe von Worten auszusprechen und dann zur frühern künstlichen Verflechtung zurückzukehren, waren die Mittel, durch die er Bewunderung und Aufsehen zu erregen suchte und auch seinen Zweck erreichte. Auch er hat wie Dufay über das damals so beliebte Volkslied L'homme armé eine Messe componirt; eine andere Messe führt den Titel Fortuna, eine weitere D'ung aultre amer. Unter den Curiositäten seiner Compositionen seien nur erwähnt seine Messe Sine nomine, dann das Geschlechtsregister Jesu Christi nach Matthäus und Lucas und eine 24stimmige Motette, die in jeder der vier Stimmen einen sechsfachen strengen Canon enthält. In dem päpstlichen Kapell-Archive wird noch eine große Anzahl seiner Compositionen im Manuscripte aufbewahrt. Ueber die Ausgaben s. d. Art. VI, 1892 f. Ein Zeitgenosse Josquins, welcher ihm in Bezug auf Originalität und Kenntnisse am nächsten steht, ist Jacob Obrecht, von Glarean auch Hobrecht genannt. Er war geboren um 1430 in Utrecht und wurde 1465 Kapellmeister an der Cathedrale dieser Stadt, wo er, wie uns Glarean in seinem Dodecachord und Petrus Opmeer in seinem Opus chronographicum versichert, den Erasmus von Rotterdam, der wegen seiner schönen Discantstimme als Chorsänger aufgenommen worden war, in der Musik unterrichtete. Im J. 1492 wurde er Kapellmeister an der Notre-Dame-Kirche in Antwerpen, und als solcher starb er um 1506. Seine Compositionen sind im Tonsatze entwickelter und in der Harmonie volltöniger als diejenigen Okeghems. Obrecht ist der erste, der einen bessern Stil vorbereitete, und Erasmus sagt von ihm, daß er nulli secundus gewesen sei; doch konnte auch er sich nicht enthalten, in der Anwendung der Satzkünste und in Rücksicht der Wahl seiner Themen dem Brauche seiner Zeit zu huldigen und Motive weltlicher Lieder zur Composition von Messen, Motetten u. s. w. zu benutzen. Der zweiten niederländischen Schule gehören noch an: Anton Brumel (1505), am Hofe des Herzogs von Ferrara; Pierre de Larue (Petrus Platensis, 1492—1510), am Hofe von Burgund; Jean Mouton (gest. 1522), Schüler Josquins, Kapellsänger am Hofe der Könige Ludwig XI. und Franz I. von Frankreich; Kaspar von Werbeke (bis 1490), Gesangmeister am Hofe in Mailand; Anton und Robert de Fevin; Jean Ghiselin (Verbonnet?); Loyset Compère (gest. 1518 als Canonicus in St. Quentin); sodann die späteren Pierre Certon, Clément Janneaquin, ein Schüler Josquins; Claude de Sermisy, Kapellmeister bei Franz I. und Heinrich II. von Frankreich; Adrian Petit Coclicus, Schüler Josquins, der 1545 nach Wittenberg kam, wo er zur neuen Lehre übertrat; Jacob Arcadelt, 1540 päpstlicher Kapellsänger in Rom, 1557 „königlicher Musikus" in Paris; Jachet de Berchem, von 1535 an beim Herzoge von Mantua; Nicolaus Gombert, ein Schüler Josquins, 1543 Kapellmeister der kaiserlichen Kapelle in Madrid.

Deutsche Componisten erscheinen bereits im 14. Jahrhundert. Der belgische Musikforscher E. de Coussemaker nennt in einer Broschüre über die Harmonisten des 14. Jahrhunderts ihre Namen: Heinrich Heßmann aus Straßburg, Heinrich von Freiburg, Zeltenpferd, Heinrich von Laufenburg, Nicolaus von Mergs. Die mehrstimmigen Tonsätze des Lochamer Liederbuches (1390—1420) weisen einen ziemlich entwickelten Kunststil auf. Nicht zu vergessen ist Johann Godendach, der treffliche Lehrer des Franchinus Gafor; er lebte um die Mitte des 15. Jahrhunderts und nannte sich nach der Sitte seiner Zeit Bonadies. Von seinen Lebensumständen ist nur bekannt, daß er, aus Deutschland stammend, in einem italienischen

Carmelitenkloster lebte. Bernard der Deutsche, angeblicher Erfinder des Orgelpedals, war von 1445 bis 1459 Organist an der Marcuskirche in Venedig. Andere berühmte Orgelmeister waren: Paul Hofhaimer, 1493 kaiserlicher Hoforganist in Wien; Konrad Paumann, gest. 1473 als Organist an der Frauenkirche in München; Arnold Schlick, um 1512 am kurfürstlichen Hofe in Heidelberg. Die Satzkünste der Niederländer finden wir bei den deutschen Componisten weniger angewandt. Adam von Fulda (um 1490), dessen Motette O vera lux et gloria nach Glarean in ganz Deutschland gesungen wurde, eifert in seinem Tractate Musica (Gerbert, Scriptt. III, 329—381) gegen die räthselhaften und unverständlichen Satzkünste, welche bei den Componisten seiner Zeit in Schwung gekommen seien. Von deutschen Componisten sind noch zu nennen der berühmte Heinrich Finck, 1492 bis 1506 am polnischen Königshofe in Krakau; Alexander Agricola, der 1506 im Gefolge des Königs Philipp des Schönen von Castilien in Spanien starb; ferner Stephan Mahu, Kapellsänger Kaiser Ferdinands I., der seine Thätigkeit der Kirchencomposition wie auch dem Volksliede zuwandte. In seinen Lamentationen des Jeremias zeichnet er sich vor allen Componisten der Zeit aus. Sie sind auf die Choralmelodie gebaut, wir bewundern daran die für seine Zeit ungewöhnliche Reinheit der Harmonie; besonders tritt hervor eine Deutlichkeit des Gesanges, der Tenor mit dem cantus firmus, neben welchem die übrigen Stimmen, zwar nicht so ganz einfach, aber doch sehr sangbar, jede nach ihrer Art einhergehen. Insbesondere beginnt von nun an auch das Volkslied als solches mehr in den Vordergrund zu treten. Mit Stephan Mahu ist es zugleich Heinrich Isaak (gest. 1517 als Symphonista regis am Hofe Maximilians I. in Wien), der in seinen Liedern gleichsam einen Riesensprung über den Geist seines Zeitalters gemacht hat. Die bei Johann Ott in Nürnberg 1544 erschienene Sammlung „Hundert vnd fünfftzehen guter newer Liedlein, mit vier, fünff, sechs stimmen, vor nie im truck außgangen, Deutsch, Frantzösisch, Welsch vnd Lateinisch, lustig zu singen, vnd auff die Instrument dienstlich, von den berhümbtesten diser Kunst gemacht" (neu herausgegeben von Eitner, Erk und Kade, Berlin 1876, Bd. IV der Publication ält. prakt. u. theoret. Musik-Werke), enthält von Isaak allein 10 Lieder mit so schön und richtig markirtem Rhythmus, so reiner und zwangloser Harmonie, daß man sie dem 18. Jahrhundert zuschreiben möchte. Die Sammlung enthält noch Lieder von folgenden deutschen Componisten: Ludwig Senfl, Stephan Mahu, Thomas Stoltzer, Oswalt Reytter, Johann Müller, Matthias Eckel, Wilhelm Breitengraser, Arnold von Bruck, Lupus Hellinck, Leonhard Paminger, Sixt Dietrich, Johann Wannenmacher.

Auch die Theorie der Musik trat jetzt in ein neues Stadium wissenschaftlicher Bearbeitung. Ferdinand I. von Aragonien berief im J. 1475 den berühmten belgischen Musikschriftsteller Johannes Tinctoris an seinen Hof nach Neapel. Bemerkenswerth ist, daß das von Tinctoris erschienene Werk Terminorum musicae diffinitorium, um 1475 wahrscheinlich in Neapel gedruckt, als das erste ins Musiklexikon (neu herausg. v. H. Bellermann in den Jahrb. f. musikal. Wissensch. I, Leipz. 1863, 55 ff.), noch keine Noten hat, wogegen Hugo von Reutlingen, der bereits um 1360 starb, in seinem Werke Flores musicae omnis cantus Gregoriani (zuerst gedruckt zu Straßburg 1488) sie schon häufig, jedoch nur Choralnoten, anwendet. Die Schriften des Tinctoris blieben länger als hundert Jahre die Lehrbücher in den Gesangschulen. Im Jahre 1484 berief der Herzog Ludovico Sforza in Mailand ebenfalls einen berühmten Theoretiker, Franchinus Gafor, als ersten Kapellsänger. Dieser schrieb eine Practica musica, 1496, in welcher die ersten Figuralnoten in Holztafeldruck vorkommen. In einem andern Werke, Theoricum opus musicae disciplinae, 1480, sucht Gafor die Guidonische Solmisation dem System des Boethius zu accommodiren. Deutsche Theoretiker waren Adam von Fulda und Hermann Finck (Practica musica, 1556). Während sich in Deutschland vorzugsweise das geistliche und weltliche Lied zu entwickeln begann, blühte in Italien (Venedig) eine selbständige Schule empor. Ihr Begründer war Adrian Willaert, ein Niederländer, Schüler von Johann Mouton und Josquin des Près. Er kam 1516, nachdem er sich in seiner Heimat schon einen Ruf erworben, nach Rom, fand aber hier, nach der Versicherung seines Schülers und Nachfolgers Zarlino, deßhalb keine Aufnahme, weil er die Auctorschaft einer von der päpstlichen Kapelle bisher unter dem Namen Josquins aufgeführten vierstimmigen Composition beanspruchte, die nun für alle Zukunft zurückgelegt wurde. Er wandte sich nach Ferrara und dann an den Hof Ludwigs II. von Böhmen und Ungarn. Im J. 1527 wurde er Kapellmeister an der Marcuskirche zu Venedig und starb daselbst am 7. December 1562. Willaert war der erste, welcher für mehrere Stimmen, für 6 und 7 (nicht im Canon, plures ex una, wie schon frühere Tonsetzer) und für Doppelchöre componirte. Seine Werke sind durch melodische Bässe, gute Führung der Stimmen und mäßig angewendete Nachahmungen ausgezeichnet; sie waren bei Aufführung großer Werke (natürlich ohne Instrumentalbegleitung) für die Sänger eine Erleichterung und erzielten wegen der Abwechslung und Verwebung der Chöre eine herrliche Wirkung. Seine Schüler Andreas Gabrieli, 1566 zweiter Organist an der genannten Kirche, und dessen Neffe Johannes Gabrieli, 1585 erster Organist daselbst, bildeten die mehrchörige Composition weiter aus, daneben aber auch den Orgelsatz. Im J. 1546 erschien in Venedig zum ersten Male eine Anzahl enharmonischer und chromatischer Madrigale zu fünf Stimmen von N. Vicentino. Anfangs wurden sie mit Verachtung aufgenommen; da jedoch der Reiz des Madrigals, einer Art

lyrischen Epigramms, in der dem Texte entsprechenden Musik lag, so gab dasselbe zuerst Veranlassung, bei Compositionen auch den Textinhalt zu berücksichtigen, woran bisher weniger gedacht worden war. Die Einführung des Madrigals in die Kammermusik war der erste Schritt zur Verfeinerung des Geschmackes. Vorzüglich waren es Nicolo Vicentino und Don Carlo Gesualdo, Fürst von Venosa, die sich der Ausbildung desselben annahmen. Cyprian de Rore (geb. 1516 zu Mecheln), der berühmte Schüler Willaerts und 1563 dessen Nachfolger an San Marco, betrat denselben Weg, und so schlichen sich mit dieser Verfeinerung des Geschmackes zugleich auch die bis dahin ungewöhnlichen Tonverhältnisse der verminderten Quarte und Quinte von zwei oder drei folgenden Halbtönen ein. Es schlossen sich mit den chromatischen Versuchen später noch an Luca Marenzio, gest. 1599 als Mitglied der päpstlichen Kapelle, Orlando di Lasso und Andere. Der Keim des grandiosen Stils jedoch, den Josquin neben dem des einfachen gepflanzt hatte, ward hauptsächlich zu Rom gepflegt. Als päpstliche Sänger erscheinen dort gegen die Mitte des 16. Jahrhunderts die Niederländer Arcadelt und Ghiselin Dankerts, die Spanier Bartholomäus Escobedo, Christoph Morales aus Sevilla, dessen herrliches Motett Lamentabatur Jacob am dritten Sonntag in der Fasten von der päpstlichen Kapelle aufgeführt wurde, die Franzosen Leonard Barré aus Limoges, Eleazar Genet, genannt nach seiner Vaterstadt il Carpentrasso, dessen Lamentationen noch lange Zeit in der päpstlichen Kapelle gesungen wurden, endlich der berühmte Italiener Constantius Festa, dessen Compositionen den Scheidepunkt bilden zwischen der Periode des Canon und jener der freien Entwicklung, zwischen Pseudo-Hucbald und Palestrina. Der rechte Flug und freie Schwung ist in Festa's Gesängen von Noten gewichtiger Geltung vollständig angedeutet, allein die Richtung der Zeit ließ ihn nicht zum Aufschwunge gelangen; nur großartige Züge, nicht durchaus großartige Compositionen charakterisiren seine Werke. Ebenso sind bei den vorzüglichsten Tonsetzern jener Zeit einzelne Züge eines tiefern Gemüthes zu bemerken; allein Compositionen, welche das Gemüth durchweg ergreifen konnten, lagen nicht in dem Geiste der Zeit, die noch immer befangen war in der Vorliebe für die sinnreichen Verwicklungen des Contrapunktes. Aus Italien werden noch verschiedene achtbare Namen genannt: Stef. Bettini (il Fornarino), Dom. Ferrabosco, Girolamo Parabosco, Claudio Veggio, Vincenzo Ruffo ꝛc. Vorzüglich sind es aber noch immer Niederländer, die als Sänger und Componisten in großen Städten und an den Höfen erscheinen, so an dem kaiserlichen Hofe Karls V. der Kapellmeister Jacob Clemens non Papa; sodann Nicolaus Gombert und Thomas Crecquillon an der kaiserlichen Kapelle zu Madrid, Johann Mangon 1570—1578 als Chordirigent am Münster in Aachen. In Spanien tritt mit Cristoforo Morales aus Sevilla (um 1540 päpstlichem Kapellsänger in Rom) und dessen Schüler Francisco Guerrero (1550 Kapellsänger an der Cathedrale zu Sevilla) die Tonkunst in ein neues Stadium. Auch in Deutschland hatte dieselbe einen bedeutenden Aufschwung genommen, und die Arbeiten der deutschen Componisten stehen in keiner Weise denen der Mehrzahl ihrer niederländischen Zeitgenossen nach; darum können diesen letzteren nebst den bereits genannten Namen noch folgende hinzugefügt werden: W. Gresinger, Gregor Meyer, Wolf Heintz, Johann Stahl, L. Lemlin, Joh. Galliculus, Ludwig Senfl, gestorben als Hofkapellmeister in München (um 1555), Johann Walther, Kapellmeister des Kurfürsten von Sachsen, welcher letztere, obwohl im Dienste der Reformation, der üblichen Form des Tonsatzes treu blieb. Unter den Theoretikern jener Zeit sind vorzugsweise hervorzuheben: Zarlino, der treffliche Schüler Willaerts, für die Italiener ein wahrer Reformator der Theorie, und Heinrich Loritus, nach seinem Geburtsorte Glarus gewöhnlich Glareanus (s. d. Art.) genannt, welcher, obgleich in die Reformationsstreitigkeiten seines Vaterlandes verwickelt, dennoch Muße fand, in seinem 1547 in Basel erschienenen Dodecachordon eine Art neuen Tonsystems nach griechischem Zuschnitt aufzustellen, in welchem er statt der acht Kirchentonarten zwölf annahm (s. d. Art. Choral III, 178).

So stand die Tonkunst bereits in hoher Blüte, als um 1535 Claude Goudimel (geb. um 1505 in Besançon), den man bisher fälschlich für Palestrina's Lehrer hielt (Musica sacra, Regensburg 1892, 126), als Componist und Lehrer bekannt wurde. „Goudimels Arbeiten", sagt Ambros (Geschichte der Musik III, 597), „haben einen eigenthümlichen Reiz, eine holdselige Anmuth und (worin sie an C. Festa anklingen) einen zarten, fast mädchenhaften Zug, der besonders fühlbar wird, wenn man sie neben die mannhaft kräftigen Werke Morales' oder Arcadelts stellt. Was sich von Palestrina Aehnliches findet, hat er seinem Lehrer (?) zu danken, und die Schreibart Goudimels in gewissen Messen, wie in der Messe Audi filia, in der Missa De mes ennuys u. a., ist ... vollständiger Palestrinastil ... Freilich ist Palestrina der unendlich reichere Geist; Goudimels Art und überlieferte Kunst bildet eben nur eine der vielen Seiten jenes unerreichten Meisters." Später (um 1555) erscheint Goudimel in Paris, wo er die von Marot und Beza französisch nachgedichteten Psalmen mit ihren vielfach weltlichen Liedern entlehnten Melodien vierstimmig setzte (1562 u. 1565). Diese fanden in Deutschland solchen Beifall, daß schon 1573 eine von Ambrosius Lobwasser mit deutscher Uebersetzung versehene Ausgabe in Leipzig erschien. Goudimel starb im J. 1572 in der Bartholomäusnacht zu Lyon. Nicht erwiesen ist, daß er sich den Hugenotten angeschlossen hat, obwohl diese letzteren seine Psalmen-

compositionen sich aneigneten. Goudimel selbst schrieb sie, wie es in der Vorrede heißt, für den Hausgebrauch, nicht für die Kirche, um etwa den lateinischen Gesang zu verdrängen. Ueberdieß hatte die Sorbonne die Psalmenübersetzungen geprüft und erklärt, sie finde darin nichts Unkatholisches. An Goudimel schließen sich an: Giovanni Animuccia, Giovanni Maria Nanini und Giovanni Pierluigi da Palestrina (geb. 1526 in Palestrina, dem alten Praeneste, gest. am 2. Februar 1594 in Rom). Wir sagen hier nur das Nothwendige über diesen Meister und verweisen im Uebrigen auf den Art. Palestrina. Im J. 1551 wurde er vom Papst Julius III. nach Rom berufen als Magister puerorum (Inspector der Singknaben) und Kapellmeister an St. Peter. Sein erstes Werk, vier Messen zu vier und eine zu fünf Stimmen, verschaffte ihm den Eintritt als Sänger in die päpstliche Kapelle. Diese Stellung mußte er jedoch bald wieder aufgeben, da der Papst Paul IV. durch eine Verordnung vom 30. Juli 1555 die verheirateten Sänger, zu denen auch Palestrina gehörte, aus der Kapelle entließ. Am 1. October desselben Jahres wurde er Kapellmeister an S. Giovanni im Lateran, eine Stellung, die er nach sechs Jahren verließ, um in die Dienste des Capitels von S. Maria Maggiore zu treten. Während dieser Zeit hatte er u. a. seine Improperien componirt, welche am Charfreitage des Jahres 1560 zum ersten Male gesungen wurden; sie wurden mit so allgemeiner Rührung vernommen, daß Pius IV. eine Abschrift für die päpstliche Kapelle verlangte, von der sie seit jener Zeit, so lange sich diese in Thätigkeit befand, unausgesetzt an dem genannten Tage wiederholt wurden. Der Inhalt dieser Improperien kann als bekannt vorausgesetzt werden. Zu den einfachen, ein tiefes Geheimniß kündenden Worten ließ Palestrina die einfachsten, die schlichtesten Tonverbindungen hören, wie sie dem sanften und ernsten Vorwurfe, der innigen Reue und dem begeisterten Lobgesange ziemten. Wie die ganze Umgebung bei der Feier jeden Schmuckes und Glanzes entkleidet war und in ihrer ernsten Trauer das Gemüth um so mehr zur Andacht stimmte, so vernahmen die Hörer jetzt, statt des gewohnten Aufwandes contrapunktischer Gelehrsamkeit, zum ersten Male nur Töne voll des innigsten Gefühles, in den nach geheimnißvoller innerer Beziehung zusammengeordneten Zusammenklängen. Von jetzt an beginnt die Thätigkeit des Meisters auf dem Gebiete der heiligen Tonkunst. Den Klagen über Unordnung in der Kirchenmusik, verursacht durch die Unverständlichkeit des Textes, übermäßige Ausdehnung der Compositionen, ungeeignete, willkürliche und störende Manieren der Sänger, begegnen wir schon im Decrete des Papstes Johannes XXII. zu Avignon im J. 1322 (s. d. Art. Choral III, 183) und in der Folgezeit. Dem Concil von Trient war es vorbehalten, eine Reform des Kirchengesanges durchzusetzen. Diese wurde am 14. September 1562 in der 22. Sitzung beschlossen. Verordnet wurde vor Allem, daß aus der Kirche diejenige Musik zu verbannen sei, welche im Orgelspiel oder Gesange eine Beimischung von Ueppigem (lascivum) oder Unreinem (impurum) zeige. In der 23. Sitzung wurde noch bestimmt, daß die Knaben im Seminar die Grammatik und den gregorianischen Gesang erlernen sollten. Vor der 24. Sitzung ließ Kaiser Ferdinand I., ein Verehrer der Tonkunst, durch seinen Gesandten den Wunsch aussprechen, man möge eine völlige Verwerfung des Figuralgesanges nicht beschließen, da derselbe in seiner richtigen Anwendung ein sehr geeignetes Mittel sein könne, das Gemüth zur Andacht zu erheben, worauf die Antwort erfolgte, daß es nur auf die Mißbräuche abgesehen sei und die Verbesserungen im Einzelnen der Kirchenzucht, Provinzialsynoden und den Bischöfen überlassen blieben. Die Ausführung der tridentinischen Beschlüsse verzog sich bis zum Jahre 1564. Am 2. August dieses Jahres ernannte Pius IV. eine Commission von acht Cardinälen, die mit seiner Zustimmung zweien aus ihrer Mitte, dem hl. Karl Borromäus und dem noch jugendlichen, aber sehr kunstverständigen Cardinale Vitellozi, die Reform der päpstlichen Kapelle übertrugen. Diese hatte zunächst einen disciplinären Charakter. Hier mag aber auch die Frage der figurirten Kirchenmusik wieder in Fluß gekommen sein. Palestrina (vielleicht auch Animuccia) konnte durch Vorlage der schon unter Julius III. componirten Messen den Beweis erbringen, daß nicht die Kunst als solche an der Unverständlichkeit des liturgischen Textes die Schuld trage. Er wurde darum (1565) nicht nur mit dem Titel und der Pension eines päpstlichen Kapellsängers belassen, sondern mit dem vollen Gehalte eines solchen geehrt. Erst im Jahre 1567 wurde die berühmte Missa papae Marcelli mit diesem Titel im Druck veröffentlicht, in dankbarer Erinnerung an einen Kirchenfürsten, den Cardinal Marcello Cervino (später für einige Wochen Papst Marcellus), für den Palestrina die Messe componirt hatte, der aber durch einen frühzeitigen Tod hinweggerafft wurde. Das Ansehen Palestrina's stieg, als unter Pius V. und Gregor XIII. nach Erscheinen des neuen Breviers und Missals seine compositorische Thätigkeit sowohl für die neuen Choralbücher (s. d. Art. Choral III, 184) als für figurirte Gesänge mit den reformirten liturgischen Texten in Anspruch genommen wurde (Kirchenmusikal. Jahrbuch VII, Regensb. 1892, 96). Palestrina's Compositionen repräsentiren den Abschluß einer lange vorangegangenen Kunstentwicklung. „Sein Stil ist eigentlich kein neuer," sagt Riemann; „neu war an ihm nur die consequente, einheitliche und wahrhaft geniale Durchführung der Abklärung des polyphonen Satzes, welche in unvollkommener Durchführung schon das Unterscheidende des Stiles eines Willaert, Goudimel, Festa, Animuccia war, die fesselnde Wahrheit des Ausdrucks, der hohe Adel der Empfindung

welcher nirgends mit der bloßen Erzielung eines imitatorischen Kunststückes sich zufrieden gibt, die Technik nicht als Selbstzweck, sondern nur als Mittel ansieht. Palestrina war eben einer jener gottbegnadeten Meister, wie ihrer nicht einmal jedes Jahrhundert einen hervorbringt, unter deren Händen Erde zu Gold wird" (Katechismus der Musikgeschichte II, Leipzig 1888, 45). Als treffliche Meister, die in seinem Stile componirten, sind noch zu nennen: der Spanier Tommaso Lodovico da Vittoria (gest. um 1608), Giovanni Maria Nanini, der Gründer einer Compositionsschule, an der auch Palestrina thätig war (gest. 1607), und Felice Anerio, der Nachfolger Palestrina's als „Componist der päpstlichen Kapelle" (gest. 1630).

Neben der kirchlichen Composition beschäftigten auch die Madrigale viele gute Tonsetzer, u. A. Palestrina selbst; Andreas Gabrieli, Organist an S. Marco in Venedig (gest. 1586); Johann Contini, Kapellmeister an der Cathedrale in Brescia (um 1560); Alfonso della Viola, Kapellmeister Hercules' II. von Este zu Ferrara (um 1539 bis 1563); Luca Marenzio (gest. 1599 in Rom), Kapellmeister am Hofe Sigismunds III. von Polen. Don Carlo Gesualdo, Fürst von Venosa, wollte das chromatische und enharmonische Tongeschlecht der Griechen wieder aufleben lassen und suchte deßhalb in seinen Madrigalen (1585 und 1613) die Musik durch Sprünge und gehäufte Versetzungszeichen originell zu machen. Unterdessen beschäftigte sich Orazio Vecchi (gest. 1605 als Kapellmeister der Hauptkirche in Modena) damit, einen mehr melodischen Stil (Tonmalerei) in seinem Lustspiel Amfiparnasso zur Anwendung zu bringen. Durchgreifender waren die Neuerungen des Emilio del Cavalieri aus Rom, sowie des Jacob Peri aus Florenz und anderer Tonsetzer, welche gegen Ende des 16. und im Anfange des 17. Jahrhunderts den monodischen Stil (begleiteten Einzelgesang) dem contrapunktischen gegenüberstellten. Bis dahin kannte man keine Begleitung zum Kirchengesang. Jetzt erscheint in Kurzem die Orgelbegleitung als bezifferter Baß. Man kam sogar so weit, aus den Gesangstimmen der alten classischen Compositionen den Grundbaß für die Orgel auszuziehen, dieselben mit Begleitung der Orgel zu singen und sie so ihrer Würde zu berauben. Mit dem modernen Gebrauche der Orgel wurden endlich auch die übrigen Instrumente in die Kirche gebracht, und über der modernen Musik wurden Palestrina's und seiner Zeitgenossen Werke immer mehr vergessen; ihr Gebrauch hielt sich nur in der päpstlichen Kapelle.

In Deutschland hatte die Kirchenmusik unter Roland de Lattre (Orlando di Lasso), geb. 1532 zu Mons im Hennegau, gest. am 14. Juni 1594 als Hofkapellmeister in München (s. d. Art. Lattre), der nächst Palestrina der größte Tonsetzer des 16. Jahrhunderts ist, die höchste Stufe der Vollendung erstiegen. Würdig beschließt er die lange Reihe der berühmten niederländischen Componisten. Mit ihm sei noch sein Landsmann Philipp de Monte genannt, der 1603 in Wien als Hofkapellmeister starb. Sodann glänzte in Deutschland noch Jacob Händl (Gallus) aus Krain (gest. 1591 als kaiserlicher Kapellmeister in Prag), dessen Motetten Ecce quomodo moritur justus und Media vita in morte sumus berechtigtes Aufsehen erregten. In England wurde das Madrigal gleichsam zu einer nationalen Liebhaberei. Die bedeutendsten Componisten daselbst am Ende des 16. und Anfang des 17. Jahrhunderts waren Thomas Bateson, John Bennet, John Bull, John Dowland, Orlando Gibbons, Thomas Morley, John Ward, John Wilbye und Thomas Weelkes. Später (1741) gründeten in London eine Anzahl Dilettanten die Madrigal Society, einen Verein, dessen Zweck darin bestand, die alten classischen Madrigale zu sammeln und sie durch zeitweise Aufführung der Geschichte zu erhalten. In Polen muß die Musik schon im 15. Jahrhundert einen hohen Grad der Ausbildung erlangt haben, wenn Heinrich Finck, der in Krakau ausgebildet und dann Hofkapellmeister des Königs Johann Albrecht war, durch seine Compositionen ganz Europa in Staunen setzte. An der Spitze der polnischen Componisten des 16. Jahrhunderts steht Sebastian Felsztynski, Professor an der Krakauer Universität und Propst in Sanok. Mit seinen Schülern Martin Leopolita und Wazlaw Szamotulski nahm die polnische Schule ihren Anfang. Der hervorragendste und fruchtbarste Componist dieser Schule am Ende des 16. und Anfang des 17. Jahrhunderts war Nicolaus Zielenski, Organist und Dirigent der Kapelle bei dem Primas Adalbert Baranowski. Ihm schlossen sich würdig an Nicolaus Gomólka, berühmt durch seine Melodien zu Kochanowski's Psalter (1580), und Diomedes Caton, ein geborener Venetianer. Im 17. Jahrhundert erscheinen am Hofe der polnischen Könige Sigmund III. (1588—1632) und Wladislaw (1632—1648) italienische Kapellmeister und Sänger: Luca Marenzio, Asprillio Pacelli, Marcus Scacchi u. A. m. (Kirchenmusikalisches Jahrbuch V, [1890,] 67 ff.) Eine Auswahl der werthvollsten Compositionen dieser Meister besorgte J. Surczynski (Monumenta musices sacrae in Polonia, 2 tom., Posnaniae 1886 sqq.).

Wenn wir nun einen Rückblick werfen auf das bisher Gesagte, insbesondere auf die letzte Epoche der Entwicklung des Kirchengesanges, so sehen wir einerseits, daß derselbe unter Palestrina und Lassus den Gipfel der Vollendung erstiegen hat; andererseits können wir nicht läugnen, daß derselbe nach dem Tode der beiden „Fürsten der Musik" noch weitere Fortschritte gemacht hat; allein man wird zugeben müssen, daß die Fortschritte hauptsächlich materieller Art waren, und daß sich von nun an in die göttlich reine Tonkunst der Kirche viel Menschliches einschleicht, daß von nun an der Sinnenreiz als ein wohlgepflegtes Moment in das Heiligthum des Herrn mit unwiderstehlicher

Gewalt sich eindrängt. Dieses dem christlichen Cultus bis dahin ganz fremde Moment ist das dem alten Griechenthum entlehnte dramatische. Der Hellenismus, durch die sog. humanistischen Bestrebungen jener Zeit vorzüglich begünstigt, drängte sich auch auf das Gebiet der Musik und erzeugte dort aus verschiedenen bereits vorhandenen Elementen die dramatische Musik der Oper, die natürlich zum christlichen Cultus nicht in der entferntesten Verwandtschaft steht, die aber ihre Herrschaft so fest begründete, daß die Kirchenmusik seit der Vollendung der Oper in ihrer äußern Form von der dramatischen Musik der Oper sich nur noch höchstens durch einen eingeflochtenen Fugensatz unterscheidet. Selbst das Recitativ, dieser integrirende Bestandtheil der Oper, hat sich wenigstens in die Oratorienmusik, die ihrem Ursprunge nach ebenfalls eine geistliche ist, eingedrängt. Hier bleibt darum aus dieser letzten Periode nur kurz das hervorzuheben, was für die Geschichte der Kirchenmusik charakteristisch ist. Vor Allem begegnen wir jetzt der allgemeinen Einführung der Musikinstrumente in die Kirche. Vereinzelt waren auch früher schon bei den polyphonen Compositionen der classischen Periode Musikinstrumente gebraucht worden, dienten aber nur dazu, die Singstimmen zu unterstützen und zu ergänzen; bald aber beanspruchten sie dem Gesange gegenüber dasselbe Recht des selbständigen Ausdruckes. In dieser Weise finden wir die Orgel- bezw. Instrumentalmusik in den Kirchengesang eingeführt durch Ludovico Grossi da Viadana's (gest. 1645) Kirchenconcerte für eine oder zwei Stimmen mit Orgelbaß als harmonischer Stütze, nicht weniger in den protestantischen Gottesdienst durch Heinrich Schütz (Sagittarius), Kapellmeister am kursächsischen, und Michael Prätorius (gest. 1621), Kapellmeister am braunschweigischen Hofe. Der leitende Grundsatz lag in Folgendem. Nachdem die Aufgabe der kirchlichen Tonkunst in ihrem innern Wesen und nach ihrer äußern Gestaltung durch die Schöpfungen Palestrina's und seiner Zeitgenossen gelöst war, die Behandlung der profanen Musik und der kirchlichen bis dahin beinahe eine und dieselbe gewesen, so erkannte man jetzt, daß die damalige Tonkunst in ihren künstlichen Stimmengeweben nicht geeignet sei, jene wunderbaren Wirkungen hervorzubringen, von denen die Schriften über altgriechische Tonkunst berichteten; es mangle ihr besonders die rechte Fähigkeit, lebhaften, kräftigen Ausdruck der Leidenschaft darzustellen, ohne den eine gesteigerte Gemüthsbewegung in den Hörern nicht zu erwecken sei. Sie müsse lernen, mit ihren Modulationen melodisch wie harmonisch den verschiedenen Abschattungen der Declamation nachzugehen, diese noch kräftiger auszuprägen und durch eine wohlgewählte Grundstimme den Eindruck zu erhöhen und zu vollenden. Einzelne wenige Stimmen werde man nun mit eigenerem, tieferem Ausdrucke hervortreten lassen können im Wechsel mit mächtiger tönender Vollstimmigkeit, die das gesungene Wort nicht mehr in künstlichen Durchkreuzungen abschwäche, es vielmehr in gesteigerter Kraft nachdrücklich einpräge. Durch eine aushelfende Grundstimme, durch eine das Ganze schmückende Begleitung musikalischer Instrumente lasse auf leichterem Wege das Gewünschte sich erreichen. Mit dieser überwiegenden Richtung auf den Einzelgesang (Monodie) hing aber wieder das Streben nach Mannigfaltigkeit melodischer Ausbreitung zusammen, sowie das wachsende, rein sinnliche Wohlgefallen an der Kehlfertigkeit des gebildeten Sängers, wodurch die Melodie, die zuvor Veranlassung gewesen zu sinnreichen Verflechtungen einer Fülle aus ihr abgeleiteter Stimmen, nunmehr begann, mit einem Reichthum aus ihr selbst aufwuchernder Gesangesblumen sich auszuschmücken. Aus diesen Anschauungen ging nun die neue Form hervor, nämlich die des geistlichen Concertes, in das Leben tretend durch Anwendung der theils aushelfenden, theils schmückenden Mittel, deren bereits gedacht wurde: des Generalbasses und einer selbständigen Begleitung der Instrumente, die zuvor nur an einzelne Singstimmen sich gelehnt hatten. In den Kapellen der Fürsten Italiens wurde diese Form mit Vorliebe ergriffen und ausgebildet und bald schon in vielen Hauptkirchen ihrer Gebiete eingeführt. Mit dieser Ausbildung verband sich zugleich auch das Streben nach Durchbrechung des bisher bedeutsamen, aber für den neuen Zweck zu eng umgrenzten Kreises der Modulation, sowie der Melodie und Harmonie. Darüber erblich das lebendige Bewußtsein und die Bedeutung der mit jenem Kreise innig zusammenhängenden kirchlichen Tonart; eine neue Empfindungsweise bedingte eine abweichende Ansicht von dem Reiche der Töne, und es wurde von jetzt Hand angelegt an das neue Lehrgebäude der Tonkunst. Rom selbst wies jedoch die neue Form zurück und bewahrte, als die Metropolis der Christenheit, dadurch für alle Folgezeit die aus dem Geiste des Christenthums gereiften Früchte einer köstlichen frühern Entfaltung der heiligen Tonkunst. Was die Einführung der neuen Form in die Kirche besonders beförderte, war der Umstand, daß der Clerus die Leitung des Kirchengesanges Laien überließ, und so konnte man von nun an dieselben Persönlichkeiten am Abende im Theater finden, die des Morgens als Componisten, Sänger, Instrumentisten und Dirigenten in der Kirche zu sehen waren. Die ersten Spuren dieser neuen Form sowohl in Rücksicht der Melodie als auch der Begleitung finden sich in den geistlichen Concerten Viadana's, herausgegeben 1604. Vorzüglich ihm gebührt die Ehre der ersten gelungenen Ausführung eines monodischen Stils und einer sorgfältigern Behandlung des bassus continuus. Wenn ihm, nach der falschen Deutung einer Stelle seiner berühmten Vorrede zu seinen Concerti, die Erfindung des Generalbasses und der Bezifferung zugeschrieben werden soll, so ist hier zu bemerken, daß beides schon vor ihm vorhanden war und geübt wurde; die erste Erklärung der Generalbaßzeichen findet sich bei Cavalieri (1600). Die Be-

zifferung wurde in späterer Zeit entbehrlich, da die kunstgerechte Ausübung des Generalbasses zu einem besondern Studium wurde. In den Gesängen Viadana's sind die Stimmen schon dramatisch vertheilt; einzelne Gesänge haben schon eine Art obligater Instrumentalbegleitung, so z. B. ein Bone Jesu für Tenor und zwei Posaunen, ein Cor meum laude tua für Alt und Tenor und zwei Posaunen; diese obligate Begleitung vertritt jedoch immer noch die Stelle singender Stimmen; der Gedanke lag noch fern, das Instrument als solches nach seiner charakteristischen Eigenthümlichkeit wirken zu lassen. Zwar kannte man schon vom Ursprunge des harmonischen Gesanges an zwei-, drei- und mehrstimmige Gesänge; dieselben waren aber ohne alle Begleitung bloß in Rücksicht auf ihre contrapunktische Behandlung bearbeitet. Mit der Aufnahme des dramatischen Momentes knüpfte sich natürlich die Vertheilung der Stimmen an bestimmte Persönlichkeiten und nothwendigerweise auch an die ethische Situation derselben. Diese entsprechend darzustellen, wollte die diatonische Tonreihe nicht mehr genügen; es breitete sich das Chroma, wie es sich vorzüglich am Madrigale schon früher ausgebildet hatte, nach und nach über alle Gesangsarten, auch die der Kirche, aus, alterirte so das gesammte Wesen der bisherigen Tonverhältnisse und gestaltete sich endlich zu derselben zweifachen Tonreihe (modus major, modus minor), die auch die unsere jetzt noch ist, so daß nur noch der streng liturgische gregorianische Choral und das an diesen sich anlehnende alte deutsche Kirchenlied in der katholischen Kirche und der sogenannte protestantische Choral (Kirchenlied) das Band blieben, welches den Kirchengesang mit den alten Tonarten verknüpfte. Wie vorher die Tonart der Composition durch den Charakter des Textes dem Componisten gegeben war, so daß der Text ihn förmlich an dieselbe wies, so stehen ihm nun zwei Tonarten zu Gebote, die bei stets wiederkehrenden und sich gleich bleibenden Verhältnissen die unbeschränkteste Freiheit modulatorischer Behandlungsweise gestatten. Der neue Fortschritt macht sich zuerst bemerkbar an den Compositionen des Römers Emilio del Cavalieri, Intendanten der großherzoglichen Kapelle zu Florenz, und des Claudio Monteverde aus Cremona (gest. 1643), Kapellmeisters an San Marco in Venedig. Vorzugsweise wendeten beide ihre Aufmerksamkeit der Instrumentalbegleitung zu, die nunmehr als selbständig sich von den Singstimmen abscheidet und in einer dem Charakter des Instrumentes mehr entsprechenden Behandlung neben dem Gesange einherschreitet, in Vor-, Zwischen- und Nachspielen denselben einleitet, die bisher noch immer contrapunktisch verarbeiteten Sätze und Abtheilungen durch Zwischenspiele an einander vermittelt und am Schlusse dem ganzen Stücke eine vortheilhafte Kraft und Nachhaltigkeit verleiht. Das Orchester Emilio's bestand bei seinem großen Oratorium Rappresentazione di anima e di corpo (1600) aus einer Geige, einer Lira doppia (Viola da gamba), einem Clavicembalo, einem Chittarrone (Baßchitarra), zwei Flauti oder Tibie all' antica. Johannes Gabrieli setzte schon ein In ecclesiis benedicite Domino für zwei Chöre mit einer Geige, drei Zinken und zwei Posaunen, ein Surrexit Christus für drei Singstimmen, zwei Geigen, zwei Zinken und vier Posaunen. Großartig gegen diese Zusammensetzung war dagegen das Orchester Monteverde's (1607). Es zählte nicht weniger als 32 Instrumente, von denen jedes seinen eigenen Satz hatte, nämlich: 2 Gravicembani (Clavicembali), 10 Viole da brazzio, 2 Contrabassi da viola, 2 Violini piccioli alla francese, 1 Arpa doppia, 2 Chittarroni, 2 Organi di legno, 3 Bassi da gamba, 4 Tromboni, 1 Regale, 2 Cornetti (Zinken), 1 Flautino (Flageolet), 1 Clarino (Discanttrompete) mit 3 Trombe sordine (gedämpften Trompeten). Seine Oper Orfeo hatte schon eine Ouverture für sämmtliche Instrumente, eine Toccata von 9 Tacten, die dreimal wiederholt wird. Die dramatische Form wurde zuerst nach Deutschland gebracht durch Heinrich Schütz, der sich lange in Italien aufgehalten hatte. Er und auch Michael Prätorius übertrugen den neuen Stil auf den protestantischen Kirchengesang. Man begnügte sich nicht mehr mit dem Bibelworte oder dem Kirchenliede, sondern dichtete neue Gesprächslieder, die von historischen, aus der heiligen Schrift genommenen Personen in Arien, Duetten und Chören vorgetragen wurden. Man ergriff überhaupt alles, was eine dramatische Seite darbot, um es in der bezeichneten Weise als Cantate für die verschiedenen Festzeiten zu bearbeiten. So singt der Chor der Engel oder Hirten dem neugeborenen Heilande ein Loblied, während Maria und Joseph in Unterbrechungen ihre eigene Gesangpartie haben. Besonders bot die Passion, welche bereits von Obrecht (vor 1505) und vielen Componisten der classischen Periode mehrstimmig gesetzt worden war, der dramatischen Behandlung reichen Stoff.

Mit der Ausbildung der Instrumentalmusik hielt die des Orgelspiels gleichen Schritt. Welche Veranlassung hätte der Organist auch gehabt, mit seinem Kunstspiele zurückzubleiben? Gaben ihm doch Sänger und Instrumentspieler bei Ausführung der Kirchenmusiken ein so nachahmungswürdiges Beispiel, daß schon Hammerschmidt (1655) in der Widmung seiner „Musikalischen Gespräche über die Evangelia" klagt, daß die Vocalisten und Instrumentisten mit ihrem „Quinteliren oder vermeintem Coloriren ihm vorkommen wie zwei sich bekriegende Fliegenschwärme, die seine Arbeit unannehmlich machten und schändeten"; 16 Jahre später (1671) beklagt er sich abermals über die unzeitigen Instrumentalmusikanten, die vom Chore gewiesen werden müßten, weil sie mit ihren Jägerhörnern (Zinken) keiner einzigen Note schonten, und sie durch ihr gemeines unförmliches Coloriren auf's Aergste dehnten und verdrehten, des Auctors Intention wider alle musikalischen Regeln verwirkten, den besten

Nachdruck des Gesanges verderbten und verstümmelten. So sehen wir denn jetzt schon, wie sich das Schicksal an der neuen Tonweise rächt. In Rom dagegen, wo man in der päpstlichen Kapelle dem Stile alla Palestrina treu blieb und jede Instrumentalmusik, selbst die Orgel, ferne hielt, trieb derselbe neue Blüten. Gregorio Allegri, seit 1629 päpstlicher Kapellsänger, gest. 1652, componirte u. a. sein unvergleichliches zweichöriges Miserere, ein Meisterstück der Kunst und ein Denkmal der reinsten Frömmigkeit, das von der päpstlichen Kapelle als deren Stolz betrachtet und bis zum Anfange des 18. Jahrhunderts am Mittwoch, Donnerstag und Freitag in der Charwoche von derselben gesungen wurde; Matteo Simonelli, Allegri's Schüler, seit 1662 Sänger in der päpstlichen Kapelle, componirte die Sequenz Victimae paschali für den ersten Ostertag, und Tommaso Baj sein Miserere, welches von 1714 an am Gründonnerstag von der päpstlichen Kapelle gesungen wurde. Ueberhaupt erhielt sich bis auf die neueste Zeit ein der besondern Ausbildung des Chorgesanges gewidmetes Streben, das seine Wirkung auf die Kraft der Stimmenzahl und der vermehrten Chöre setzt. Schon 1613 sagt Michael Prätorius in der Vorrede zu seiner Uranodia, daß er in der landgräflich hessischen Schloßkapelle gehört habe, wie man „etliche geistliche Psalmlieder per choros musicirt hätte". Diese Mehrchörigkeit erfordert natürlich eine Abtheilung der Chöre in solche, welche den durchgehenden Gesang, und andere, welche bloß Füllstimmen hatten (Chorus pro complemento, complementa ripieni). Dieser Massengesang fand nicht nur in Italien, sondern auch, wie gesagt, in Deutschland einen ungemeinen Beifall, so daß Prätorius sich erlaubte, fremde Compositionen in dieser Weise umzuarbeiten. Solche Umarbeitungen sind seine 1620 erschienenen Concerti sacri ecclesiastici et politici ex italis auctoribus iisque optimis et praestantissimis collecti et aucti adjecto ripieno (ripieno = Ausfüllung) seu choro pleno. Die Krone in diesem Stile gebührt jedoch unstreitig in jener Epoche dem Meister Orazio Benevoli, seit 1646 Kapellmeister am Vatican (gest. 1672), dessen Messen, Offertorien, Motetten ꝛc. für 3, 4, 6, ja 12 Chöre mit ihren unbeschreiblich kunstreichen Fugensätzen für alle Zukunft Bewunderung erregen müssen. Seine große Messe zu 12 Chören und 48 Stimmen wurde am 4. August 1650 von 150 Sängern in der Kirche S. Maria sopra Minerva aufgeführt. Aehnliche Compositionen gibt es noch von seinen Schülern Ercole Bernabei (gest. 1684 in München) und Giacomo Carissimi, seit 1628 Kapellmeister zu S. Apollinare in Rom (gest. 1674), dem Begründer der Kammercantate (mit geistlichem Texte), und nach Baini, dem letzten der Componisten, der die Melodie des Volksliedes L'homme armé als Thema einer zwölfstimmigen Messe unterlegte, von Pitoni (gest. 1743), Pisari (gest. 1778) und Ballabene, dessen 48stimmiges Kyrie und Gloria 1774 in Rom mit zweifelhaftem Erfolge aufgeführt wurde. Ein eben nicht ungeschickter Nachahmer dieses Stils ist Andreas Jacob Romberg (gest. 1821) in seiner 4—16stimmigen Psalmodie. Mit Alessandro Scarlatti, geb. 1659, ist die Form vollendet. Er ist unstreitig der genialste Schüler Carissimi's. Nachdem er von seinem Lehrer in die Geheimnisse der Kunst eingeweiht war, bereiste er nicht nur alle großen Städte Italiens, sondern kam selbst nach München und Wien, wo er sich längere Zeit aufhielt, auch manches componirte, ging dann wieder nach Rom, wo seine Compositionen außerordentlichen Beifall fanden, und wurde endlich (1709) als Oberkapellmeister nach Neapel berufen. Hier widmete er sich mit großer Liebe der Ausbildung junger Künstler, arbeitete unermüdlich für die Kirche und das Theater und starb am 24. October 1725. Scarlatti war einer der größten Meister aller Zeiten rücksichtlich der Allseitigkeit seines Geistes. Er ist der Vollender der Kirchen-, Opern- und Kammermusik in ihrer neuen Gestaltung. Dem Recitativ gab er die höchste Vollkommenheit des Ausdruckes, und seine Arien haben alle schon die von nun an regelrechte Form der Eintheilung in zwei Theile mit dem da capo; ebenso brachte er die Scheidung der Monodie im Recitativ, dem er zuerst seine eigenthümliche obligate Begleitung gab, und der eigentlichen specifischen Melodie zum Abschlusse. Er ist gleich groß in jeder Art der Composition, und seine Werke dienen noch jetzt als treffliche Studien. Von 1680 an wurde sein Miserere am Gründonnerstag von der päpstlichen Kapelle gesungen bis zum Jahre 1821, von wo an man am Mittwoch das von Baj, am Donnerstag das von dem Abbate Baini und am Freitag das von Allegri ausführte. Bis zur Occupation Roms wurde, wenn am Ostersonntag der heilige Vater die Kirche betrat, Scarlatti's große zweichörige Fuge Tu es Petrus von der päpstlichen Kapelle gesungen. Berühmte Zeitgenossen Scarlatti's waren: Antonio Lotti, Kapellmeister an S. Marco in Venedig (gest. 1740), ein Schüler Legrenzi's; sodann Francesco Gasparini, gest. 1737 als Kapellmeister an der Laterankirche in Rom, ein Meister im Contrapunkte sowie im concertirenden Kirchenstile; Benedetto Marcello aus Venedig (gest. 1739), dessen 50 Psalmen Davids eine classische Dauer haben werden; Giovanni Paolo Colonna, gest. 1695 als Kapellmeister an S. Petronio in Bologna, Mitbegründer der Accademia filarmonica; Johann Joseph Fux, geb. 1660 in Steiermark und 40 Jahre lang Hofkapellmeister in Wien unter den Kaisern Leopold I., Joseph I. und Karl VI. (gest. 1741). Sein Lehrbuch Gradus ad parnassum sive manuductio ad compositionem Musicae regularem (1725 auf kaiserliche Kosten gedruckt; deutsch durch Mizler, Leipz. 1742) verbreitete seinen Ruhm auch außer Deutschland. Seine missa canonica für vier Stimmen mit Orgel ist ein Meisterstück contrapunktischer Gelehrsamkeit. Nicht zu vergessen ist Caldara, gest. 1736, Vicekapellmeister Kaiser Karls VI. in Wien, vor-

züglich beliebt durch die Anmuth und den leichten Fluß seiner Compositionen. Die von Alessandro Scarlatti gestiftete Schule zu Neapel war nun maßgebend für die weitere Ausbildung und Gestaltung der neuen Form. Die Schüler derselben, trefflich unterrichtet in dem innern Wesen der Tonkunst, der Harmonie und dem Contrapunkte, trafen zugleich auch wesentliche Verbesserungen an der äußern Form. Jede weitere Errungenschaft in der Tonkunst wurde aber nicht allein der profanen, sondern auch der geistlichen Musik zugewendet, die sich von nun an in ihrer äußern Erscheinung von ersterer fast nur noch dadurch unterschied, daß ihr ein kirchlicher Text unterlegt und sie in der Kirche gesungen wurde. Besondere Rücksicht ward jetzt genommen auf die Ausbildung der concertirenden Theile der Composition, auf die Soli. Die musikalische Phrase, als Glied der Periode, war zu kurz, so daß Cadenz auf Cadenz folgte, darum wurde dieselbe schon in ihrem Ursprunge verlängert; die Hauptmelodie wurde jetzt vorangestellt und durch eine verwandte Tonart auf ein passendes Nebenmotiv über- und in verschiedenen Wendungen ausgeführt; dann wurde sie noch einmal in dem Haupttone wiederholt und hierauf, nach der sog. Cadenz, durch ein Nachspiel des Orchesters aus der Grundmelodie der erste Theil geschlossen; der zweite Theil bestand aus einem kurzen Satze, der eine Nachahmung des ersten Satzes war, in einer zwar verwandten, dennoch merklich verschiedenen Tonart; auf die Cadenz, mit welcher auch der zweite Theil beschlossen wurde, folgte das da capo oder die Wiederholung des ersten Theils. So bildete sich von nun an die Form des Solo aus als Arie wie als Duo, Trio, nur modificirt, je nach der naturnothwendigen Vertheilung der Stimmen. Regelmäßigkeit und Anmuth waren so in Einklang gebracht, und dem Effecte, auf den jetzt schon gerechnet wurde, war seine Stelle angewiesen. Jeder neue Vorschub kommt aber wie der weltlichen, so der kirchlichen Tonkunst zu Statten; nicht nur in Kirchenconcerten, Cantaten und Oratorien, sondern selbst in Messen, Offertorien und Motetten wechselte jetzt der Bravourgesang mit dem Instrumentalsolo, und in der Kirchenmusik entfaltete noch der Contrapunkt besonders in mächtigen Schlußfugen seine ganze Kraft. Als Meister dieser Schule glänzen vorzüglich: Francesco Durante, gest. 1755 als Director am Conservatorio S. Maria di Loreto in Neapel, ein Schüler Scarlatti's, der sich besonders nach den Meistern der römischen Schule bildete. Für das Theater und weltliche Zwecke componirte er fast nie; dagegen haben seine Messen, Psalmen und Motetten, in denen er die neapolitanische Anmuth der Melodie mit dem römischen contrapunktischen Stile zu vereinigen sucht, einen bleibenden Werth. Sein jüngerer Mitschüler Leonardo Leo, der schon 1746 gestorben war, steht ihm in keiner Beziehung nach. Sein Miserere (alla cappella) für acht Stimmen in zwei Chören drückt nur eine einzige große Empfindung aus, und es ringt darin das Herz im Gefühle schwerer Schuld durch Reue nach Gnade und Versöhnung. Einfache Modulation mit wechselndem Vollklange sind wesentliche Vorzüge dieses erhabenen Werkes, womit Leo noch besondere Gründlichkeit und Correctheit des Stiles verbindet. Ebenso schön ist sein Ave Maria. Seine Opern und vorzüglich sein Oratorium Santa Elena al Calvario verrathen den regelrechten Stil Scarlatti's. Ein ebenso leuchtender Stern dieser Schule ist Francesco Feo, Schüler des Domenico Gizzi in Neapel, dessen berühmte Gesangschule er seit 1740 leitete. Seine große Messe für zehn Stimmen und großes Orchester ist eines jener seltenen ächten Kunstwerke, denen man kein Zeitalter und kein Vaterland ansieht. Unter den Schülern Leo's behauptet der jugendliche, leider zu früh verstorbene Giovanni Battista Pergolese (1710 bis 1736) den ersten Rang. Seine 1731 geschriebene komische Oper Serva Padrona fand großen Beifall. Dagegen hatte er in der Opera seria kein Glück, denn 1735 fiel in Rom seine Olimpiade durch. Er componirte auch Vieles für die Kirche: mehrere Messen, Psalmen, ein Salve regina, ein Dies irae und ein jetzt noch hochgeschätztes Stabat mater, welches er wenige Tage vor seinem Tode vollendete. Aus derselben Schule gingen noch hervor außer manchen anderen italienischen Künstlern Nicolo Antonio Porpora, gest. 1766 in Neapel, der verdienstvolle Lehrer von Johann Adolf Hasse und Joseph Haydn. Hasse, geb. 1699 zu Bergedorf bei Hamburg, von 1724—1731 in Neapel und Venedig, wurde im J. 1731 Hofkapellmeister in Dresden, wo er nicht nur für das Theater, sondern auch für die Kirche Manches componirte. Seine Kirchencompositionen lassen sich von der Opernmusik nur durch den Text und die sich an denselben bindenden Bedingungen der äußern Form unterscheiden. Seine Messen enthalten meistens Solopartien, welche im Interesse seiner Gattin Faustina Bordoni, der größten Sängerin des Jahrhunderts, componirt waren. Sein in London gedrucktes Salve Regina (The famous Salve Regina) läßt jedoch das religiöse Moment erkennen. Er starb 1783 in Venedig.

Für die Geschichte der religiösen Tonkunst in Deutschland war Ein Umstand besonders wichtig. Mit dem Ausschlusse des lateinischen gregorianischen Gesanges aus der protestantischen Kirche und der Einführung des kirchlichen Volksgesanges war eine neue, in der That originelle Gattung der Kirchenmusik, der protestantische Choralgesang, entstanden. Das Bedürfniß einer kunstgerechten Begleitung dieses Gesanges auf der Orgel trug nicht wenig dazu bei, die Harmonie und den künstlichen Contrapunkt über dem Choral auszubilden und ihm Aufnahme zu verschaffen (s. d. Art. Kirchenlied VII, 617 ff.). So wurde namentlich auch in Deutschland die Orgel der Mittelpunkt contrapunktischer Studien, und für sie bildeten sich verschiedene Schulen, aus denen nicht wenige ausgezeichnete Tonsetzer hervorgingen. Die größten Heroen dieser

Schulen, deren Ruhm nie erlöschen wird, sind: Georg Friedrich Händel (geb. in Halle 1685, gest. in London 1759) und Johann Sebastian Bach (geb. zu Eisenach 1685, gest. in Leipzig 1750). Ersterer, gebildet bei dem tüchtigen Organisten Zachau in Halle, von 1702—1703 Organist an der Hof- und Schloßkirche seiner Geburtsstadt, dann bis 1707 in Hamburg, bereiste Italien und ging 1710 nach England; hier entstanden, abgesehen von einer großen Reihe von Opern, seine geistlichen Musikschöpfungen, deren Werth nie vergehen wird. Sein Te Deum auf den Utrechter Friedensschluß 1713 und ein anderes auf den Sieg bei Dettingen (1743) ragen insbesondere aus seinen Compositionen hervor. Seine Oratorien sind ein wahrer Complex von kriegerischem Muthe und religiöser Begeisterung. Er hat in denselben für alle Zeiten eine feste Norm dieser Gattung geschaffen. Johann Sebastian Bach, einer Familie entstammend, der viele anerkannte Tonkünstler angehören, Sohn eines Stadtmusikers in Eisenach, erhielt seine Ausbildung auf der Michaelisschule zu Lüneburg, bekleidete dann verschiedene Stellen und starb als Cantor an der Thomasschule und Musikdirector zu Leipzig den 28. Juli 1750. In seinen tiefsinnigen Choralausführungen für die Orgel war er der größte Meister im Contrapunkte. Sein ganzes Leben war der heiligen Tonkunst gewidmet. Neben größeren Werken in bedeutender Zahl, Messen, Passion, Magnificat, Cantaten und einer großen Anzahl Claviercompositionen, arbeitete er jahrelang allwöchentlich eine Sonntagsmusik aus. Unübertrefflich ist seine Behandlung des Chorals, der sich immer aus allen Verwebungen heraus auf eine rührende Weise vernehmen läßt. Seine Passionscompositionen sind das Höchste, was die Musik in dieser Gattung geleistet hat. Auch die H-moll-Messe und das große fünfstimmige Magnificat sind als Kunstwerke berühmt. Uebrigens steht J. S. Bach, wenn auch nicht vollkommen erreicht, doch nicht vereinzelt da. In ähnlicher Weise wirkten: Georg Philipp Telemann (gest. 1767 in Hamburg), Gottfried Heinrich Stölzl (gest. 1749 in Gotha), der zweite Sohn Bachs Philipp Emmanuel Bach (gest. 1788 in Hamburg), sein Schüler Johann Friedrich Doles (gest. 1797 in Leipzig), Johann Adam Hiller (gest. 1804 in Leipzig), und Karl Heinrich Graun (gest. 1759 in Berlin). Der Einfluß Scarlatti's läßt sich in ihren Tonwerken nicht verkennen. Vorzüglich concentrirt sich in Grauns „Tod Jesu" dieser Einfluß nach allen seinen Beziehungen: das Recitativ trägt unverkennbar den Typus der neapolitanischen Schule in seinen dem deutschen Gemüthe fremden, allzu reichlichen Formen, denen immerhin der Kern und die Tiefen reiner und aufrichtiger Frömmigkeit mangeln und welche deßhalb ihre Wirkung verfehlen.

Es ist bereits gezeigt worden, wie protestantische Musiker, in Ermangelung geeigneter Unterlagen aus dem Bereiche des protestantischen Cultus, zu den liturgischen Gesängen der katholischen Kirche ihre Zuflucht nahmen, ohne nur im Entferntesten daran zu denken, daß ihnen das Bewußtsein von deren Intention abhanden gekommen. Sie betrachteten die liturgischen Texte mit denselben Augen, wie der Operncomponist sein Libretto, markirten die ihnen sich darbietenden poetischen Effectstellen und suchten durch gefällige Melodie und glänzende Instrumentation das zu ersetzen, was ihnen an wahrer Conception abging. Das specifisch kirchliche Moment ward verwischt und die christliche Tonkunst in den Indifferentismus der Zeitrichtung hineingezogen. Jeder neue Gewinn an Effect ward alsbald auch für die Kirchenmusik ausgebeutet, und ganz vorzüglich war es die Pflege der Instrumentation, die sich an der Kirchenmusik in hohem Grade bemerkbar machte. Um das Ueberhandnehmen der Instrumentalmusik in der Kirche zu hindern, hatte Papst Benedict XIV. in einer Encyklica an die Bischöfe des Kirchenstaates vom 19. Februar 1749 Folgendes verordnet: falls in den Kirchen die Instrumentalmusik eingeführt ist, sollen außer der Orgel keine anderen Instrumente gestattet sein als der Contrabaß, das Violoncell, das Fagott, die Viola und die Violine. Diese Instrumente, sagt er, können dienlich sein, die Stimmen der Sänger zu halten und zu verstärken. Verboten werden die Pauken, Waldhörner, Trompeten, Oboen, größere und kleinere Flöten, Klaviere, Mandolinen und andere derartige Instrumente, welche der Musik einen theatralischen Charakter verleihen ... Wenn aber die Instrumente immerfort erklingen ... und demnach die Stimmen der Sänger und das Verständniß der Worte niederdrücken und verdunkeln, so ist das ein verkehrter und unzweckmäßiger Gebrauch der Instrumente und ist verwerflich und verboten (Kornmüller, Lexikon d. kirchl. Tonkunst, 2. Aufl. Regensb. 1891, I, 320). In Deutschland ist das Decret des Papstes wohl nicht bekannt geworden, denn die instrumentirte Kirchenmusik trat hier in ihre Glanzperiode ein. Die Reihe in dieser Richtung eröffnet Joseph Haydn (1732—1809), der beseelt von dem besten Willen, allein zugleich geblendet war von dem unwiderstehlichen Zauber der Instrumentation; so wurden seine Messen zu Concerten im wahren Sinne des Wortes. Er trat dem ihm später oft gemachten Vorwurf, daß Vieles in seinen Messen des Ernstes entbehre, mit den Worten entgegen: „Ich weiß es nicht anders zu machen; wie ich's habe, so gebe ich es. Wenn ich an Gott denke, so ist mein Herz so voll Freude, daß mir die Noten wie von der Spule laufen, und da mir Gott ein fröhliches Herz gegeben hat, so wird er mir's schon verzeihen, wenn ich ihm fröhlich diene." Wolfgang Amadeus Mozart (1756—1791), während seiner ganzen Thätigkeit an die Oper und das Concert zwangsmäßig gewiesen, vermochte nicht der ihn niederdrückenden Bande sich zu entledigen. Sein Geist, kräftig und rein, würde unter anderen Verhältnissen auch eine andere Kirchenmusik geschaffen haben. In

einem Briefe an P. Martini vom 14. December 1776 schreibt er von Salzburg aus: „Unsere Kirchenmusik ist von der in Italien sehr verschieden und wird es immer mehr. Eine Messe mit Kyrie, Gloria, Credo, der Epistelsonate, dem Offertorium oder Motette, Sanctus und Agnus Dei, auch an den höchsten Festen, wenn der Fürst selbst die Messe liest, darf nicht länger als ¾ Stunden dauern. Da braucht man für diese Art Composition ein besonderes Studium, und dabei muß es eine Messe mit allen Instrumenten sein, auch mit Trompeten und Pauken... Ach, wären wir nicht so weit entfernt von einander, wie Vieles hätte ich Ihnen noch zu sagen!" Am vollendetsten erscheint die neue Form in Gesang und Instrumentation, prachtvoll und einschmeichelnd, aber nicht beruhigend, erhebend und versöhnend, in Cherubini's (1760—1842) Compositionen. Der letzte Meister des von hohem Ernste und heiliger Weihe getragenen Kirchenstiles einer bereits vergessenen Zeit ist Francesco Antonio Valotti, Franciscanermönch, geb. in Padua 1697 und seit 1728 Kapellmeister an der Antoniuskirche daselbst, gest. 16. Januar 1780. Seine Responsorien vorzugsweise sind gleichsam wehmüthige Klagen über den Mangel christlich-ernster Gedankenfülle. Sein berühmter Schüler Georg Joseph Vogler (1749—1814) konnte dem Reize nicht widerstehen, den der Gedanke auf ihn ausübte, die musikalischen Errungenschaften der Zeit mit dem Ernste und Tiefsinne seines Lehrers zu vereinigen. Seine Compositionen erhielten dadurch jene eigenthümliche Färbung, daß sie bei aller Vollendung harmonischer Bewegung keine Seite befriedigen können. Ein freundlicher Stern und eine wohlthuende Erscheinung jener Zeit bleibt Michael Haydn (1737—1806). Seine Melodien sind Ergüsse der natürlichsten und aufrichtigsten Frömmigkeit. Ludwig van Beethoven (1770—1827) brachte die bezeichnete Richtung auf den höchsten Gipfel aller immerhin möglichen Vollendung. Alle Mittel, die das gesammte Reich der Töne darbietet, stehen ihm zu Gebot; seine Gewalt über dasselbe kennt keine andere Grenze als diejenige, in welche die Natur selbst dieses Reich beschlossen; er weiß aber auch zugleich dieses Reich mit einer Weisheit und Oeconomie zu beherrschen, welche ihresgleichen in der Geschichte nicht hat. So steht er da in seiner dem Erzherzoge Rudolf, Cardinal und Erzbischof von Olmütz, seinem Wohlthäter, gewidmeten Missa solennis als ein gewaltiger Titane, der mit mächtiger Hand die Massen thürmt, aber auch vertheilt und ordnet und zu ihrer naturgemäßesten Einheit abschließt. Doch leider wird seine Gewalt eine trotzige, seine Weisheit und Oeconomie eine dämonische; er thürmt Massen, um den Himmel zu stürmen, statt in heiliger Andacht zu demselben emporzuflehen; das ist vor Allem der Charakter seines Kyrie eleison. Vollends verlassen hat ihn die christliche Idee in dem Gloria, in dem sich weniger ein von reinen himmlischen Wesen gesungener Preis- und Friedensgesang, als ein Sieges- und Triumphlied menschlicher Leidenschaft über den niedergeschmetterten Feind erkennen läßt. So ist die ganze Composition, so großartig und vollendet in ihrer Bearbeitung, daß ihr nichts an die Seite gesetzt werden kann, dennoch nur insofern Kirchenmusik, als sie, wenn auch wohl höchst selten, in einer Kirche gesungen wird. Die christliche Idee aber ist Versöhnung und Friede; wo diese fehlen, ist ein christliches Kunstwerk rein unmöglich. Der große Kirchencomponist der Wagner'schen Schule, Abbé Franz Liszt (1821—1886), schuf in seiner ungarischen Krönungsmesse und in seiner Graner Festmesse gewaltige Kunstwerke. Die letztere, nach Wagner'scher Art auf einer ganzen Reihe von Motiven aufgebaut, die bis zuletzt im Dona nobis pacem an unser musikalisches Gedächtniß appelliren, ist doch zu leidenschaftlich, um als Kirchenmusik im strengen Sinne des Wortes gelten zu können. Ambros sagt über dieselbe: „Diese Musik regt leidenschaftlich auf. Es ist das heftige Rütteln des in den Erdenkerker gebannten Geistes an den Gitterstäben, die seinen Flug in's Vaterland des Lichtes und der Freiheit hemmen" (Culturhistorische Bilder, 2. Aufl. Leipzig 1865, 113). Dagegen eignen sich die „8 Seligpreisungen", das Ave maris stella, Pater noster, Ave Maria u. a. schon eher für die kirchliche Aufführung. Der neueste moderne Kirchencomponist ist Edgar Tinel, seit 1882 Director des Instituts für Kirchenmusik in Mecheln. Sein Oratorium „Franciscus", welches in Frankfurt und anderen größeren Städten aufgeführt wurde, ist überall mit großer Begeisterung aufgenommen worden. Eine größere Composition für die Kirche (Missa in honorem B. M. V. de Lourdes) wird einerseits überschwänglich gepriesen, andererseits in Bezug auf den kirchlichen Charakter stark angefochten. (Vgl. Böckeler im „Gregoriusblatt", Aachen 1892, 93, u. 1893, 1 u. 10.) Die Kirchenmusik unseres Jahrhunderts ist also vielfach eine solche, die wohl den Anschauungen der modernen Zeit, aber nicht denen der Kirche entspricht. Der Gottesdienst in der Kirche soll der Musik wegen da sein, nicht die Musik des Gottesdienstes wegen. Der rituelle kirchliche Text ist der Willkür der Componisten anheimgefallen. Wiederholungen und Verstümmelungen treten ein, je nachdem der Componist es für nothwendig erachtet, um seine musikalischen Gedanken auszuführen.

Wiederholt nahm das Oberhaupt der Kirche Veranlassung, gegen die Ausartung der Kirchenmusik seine Stimme zu erheben. Im J. 1842 erließ Cardinal Patrizi, Vicar Sr. Heiligkeit Papst Gregors XVI., eine zunächst für Rom bestimmte Verordnung, worin die Ausartungen der Kirchenmusik streng gerügt und die Instrumentalbegleitung für die Zukunft unter Wahrung gewisser Schranken nur als Ausnahme gestattet wird. Unter dem Pontificate Pius' IX. ist die nämliche Verordnung, datirt vom 20. November 1856, in verschärfter

Form erneuert worden (vgl. Kornmüller, Lexikon d. kirchl. Tonkunst, 2. Aufl. Regensb. 1891, 320 ff., wo auch der Inhalt dieser Verordnung mitgetheilt wird). Verschiedene Bischöfe und Provinzialsynoden inner- und außerhalb Deutschlands sprachen sich in gleichem Sinne aus. Die Reform vollzog sich zunächst in Deutschland. Nachdem die Musik Palestrina's und seiner Zeitgenossen auch hier längst in den katholischen Tempeln verschollen war, unternahmen es zunächst Singvereine in den größeren Städten, wie Berlin, Breslau, Leipzig, Dresden, Cassel, Frankfurt, Salzungen, Bonn u. s. w., aus rein künstlerischem Interesse, die Werke Palestrina's unter der Bank hervorzuholen. Ein solcher Verein bestand auch in Heidelberg unter Leitung des bekannten Rechtslehrers A. F. J. Thibaut, der durch sein Büchlein „Ueber Reinheit der Tonkunst" (1825) die Grundsätze, auf welche eine ächte Kirchenmusik aufbauen muß, der Welt vorhielt und auf die guten, alten, in Verfall gekommenen Traditionen hinwies. Auch der berühmteste Meister der Neuzeit, Richard Wagner, schrieb im J. 1849, als er Hofkapellmeister in Dresden geworden war, es sei die höchste Zeit, dem reinen Kirchenstil sich wieder zuzuwenden: „Die menschliche Stimme, die unmittelbare Trägerin des heiligen Wortes, nicht aber der instrumentale Schmuck, oder gar die triviale Geigerei in den meisten unserer jetzigen Kirchenstücke, muß den unmittelbaren Vorrang in der Kirche haben, und wenn die Kirchenmusik zu ihrer ursprünglichen Reinheit wieder ganz gelangen soll, muß die Vocalmusik sie wieder ganz allein vertreten." Im Weitern schlägt er vor, Prämien auszusetzen auf geeignete Compositionen im reinen Vocalstil, und so lange solche nicht vorhanden seien, die Werke Palestrina's und der römischen Schule aufzuführen (Ges. Schriften und Dichtungen II, 2. Aufl. Leipzig 1887, 256 f.).

Angeregt durch Thibaut, wirkten auf katholischer Seite Kaspar Ett, Organist an der St. Michaels-Hofkirche in München (gest. 1847), und Kaspar Aiblinger, zweiter Hofkapellmeister daselbst (gest. 1867). Hauptsächlich ging aber die Reform von Regensburg aus. Canonicus Dr. Karl Proske (gest. 1861) sorgte in seiner Musica divina und im Selectus novus Missarum für eine correcte Ausgabe alter polyphoner Compositionen, während Johann Georg Mettenleiter, Chorregent und Organist an der Kirche U. L. Frau (gest. 1858), und Joseph Schrems, Domkapellmeister daselbst (gest. 1872), durch Aufführung alter classischer Musikwerke in Kirchen und Concertsälen den Geschmack des Publicums zu bessern und zu gewinnen suchten. Auch Stephan Lück in Trier veranstaltete im J. 1859 eine Sammlung alter Vocalcompositionen für die Kirche (2. Aufl. 1883). Professor F. Commer (gest. 1887) in Berlin gab großartige Sammlungen heraus: Selectio operum musicorum Batavorum und Musica sacra (jetzt im Verlage v. G. J. Manz in Regensburg). Dr. F. X. Haberl vollendet jetzt eben die Gesammtausgabe der Werke Palestrina's, die im J. 1862 bei Breitkopf und Härtel in Leipzig zu erscheinen begann. Nachdem schon längere Zeit hindurch in Zeitungen und Zeitschriften die Frage wegen der Reform der Kirchenmusik erörtert worden war, erschien im J. 1865 von Dr. Franz Witt die Broschüre „Ueber den Zustand der katholischen Kirchenmusik zunächst in Altbayern" und fast gleichzeitig das Büchlein von Pfarrer Stein in Köln: „Die katholische Kirchenmusik in ihrer Bestimmung und dermaligen Beschaffenheit" (1864). Die Bewegung, welche dadurch in Deutschland hervorgerufen wurde, hatte 1868 die Gründung des „Cäcilienvereins zur Förderung der Kirchenmusik in allen Ländern deutscher Zunge" zur Folge. Im Jahre 1870 wurde dieser Verein bereits von Papst Pius IX. approbirt und empfohlen. Dr. Witt, der Präses des Vereins, hatte einen gewaltigen Kampf zu kämpfen. In seinen Schriften „Fliegende Blätter" und „Musica sacra", sowie als Componist war er unermüdlich thätig, eine wahrhaft liturgische Kirchenmusik zu fördern und selbst zu schaffen. Er starb am 2. December 1888. In seinem Geiste wirkt sein Nachfolger Friedrich Schmidt, Domkapellmeister in Münster. Der Cäcilienverein ist jetzt in Deutschland, Oesterreich, in der Schweiz und in Amerika verbreitet. Aehnliche Vereine existiren in anderen Ländern. Eine große Anzahl kirchenmusikalischer Zeitschriften trägt mit dazu bei, die Grundsätze der Kirche bezüglich ihrer Musik zur Geltung zu bringen. Kirchliche Musikschulen in Regensburg (Director Dr. F. X. Haberl), in Aachen (Director Böckeler), in Mecheln (Director E. Tinel) und ähnliche Institute in anderen Städten sorgen für die theoretische und praktische Ausbildung tüchtiger Sänger, Organisten, Dirigenten und Componisten. Die Anzahl der letzteren ist eine ungemein große. Nähere Auskunft über die Compositionen gibt der „Vereins-Katalog" des Allgemeinen deutschen Cäcilienvereins, über die Componisten die soeben erschienene „Kurze Geschichte der Kirchenmusik" von Weihbischof Johannes Katschthaler, Regensburg 1893. In Italien strebt das Regolamento per la Musica sacra in Italia, von der Congregation der Riten im J. 1884 erlassen, ebenfalls bessere kirchenmusikalische Zustände an, so daß wir uns den besten Hoffnungen für die Zukunft hingeben können. Neuerdings hat der heilige Vater die Congregation der Riten mit dem Studium der Frage der Reform der Kirchenmusik beauftragt. Die Congregation hat einer Anzahl kirchlicher Componisten folgende Fragen zur Beantwortung vorgelegt: „1. Welche traditionellen Regeln und abstracten Principien müssen von den Componisten der Kirchenmusik und von denen beachtet werden, die kraft ihres Amtes zur Prüfung der Aufnahmefähigkeit ihrer Schöpfungen in das officielle Repertorium der Kirche verpflichtet sind? 2. Welches sind die geeignetsten Mittel, um die Beobachtung dieser Regeln und Traditionen zu sichern? 3. Ist es nothwendig oder nützlich, daß die Congregation der Riten neue Vorschriften über die Kirchenmusik

ausarbeite, oder genügen die bisherigen Vorschriften?" Die Antworten sind bereits in großer Zahl eingetroffen und dem Papste vorgelegt worden, der dieser Frage eine hohe Wichtigkeit beimißt und sich die letzte Entscheidung vorbehalten hat. Indessen wurde schon von der Congregation die Ausschließung der durch künstliche Eingriffe ungebrochen erhaltenen Stimmen im Princip beschlossen, da ein derartiges Verfahren mit der Reinheit und Majestät des Gottesdienstes im Widerspruche steht. Die zu dieser Kategorie gehörigen gegenwärtigen Sänger der päpstlichen Kapelle sollen durch junge Schüler der gregorianischen Schule (einer Gründung des Allgemeinen deutschen Cäcilienvereins in Rom) ersetzt werden. [(Jacqueré) Bäumker.]

Mussus, Cornelius, O. Min., ein von seinen Zeitgenossen hochgeschätzter Prediger, war geboren zu Piacenza im April des Jahres 1511, trat, um ein Gelübde seiner Mutter zu erfüllen, mit neun Jahren in den Minoritenorden und studirte besonders Philosophie und alte Sprachen. Später war er Lehrer zu Pavia und Bologna, wurde zu Padua mit der theologischen Doctorwürde ausgezeichnet, ward von Papst Paul III. zum Bischof von Bertinoro, dann von Bitonto erhoben und starb zu Rom am 9. Januar 1574. Wegen der Erfolglosigkeit seiner Bemühungen, in seiner Diöcese die Mißbräuche abzustellen und ein Seminar zu errichten, war er im Begriffe gewesen, sein bischöfliches Amt niederzulegen. — Seine Rednergabe war nach übereinstimmenden Zeugnissen eine ausgezeichnete; schon in jungen Jahren war er im Stande, eine gehörte Rede genau, mit demselben Ausdruck und denselben Gesten nachzusagen. Deshalb nahmen sich die besten Lehrer des Ordens seiner besonders an, und bald wurde er verwendet sowohl zu den Fastenpredigten als bei sonstigen, auch unerwarteten Gelegenheiten, Leichenbegängnissen u. dgl., da er nur einer kurzen Zeit zur Vorbereitung bedurfte. Infolge dessen zählte er Freunde und Gönner unter den Bischöfen und Cardinälen bis zum Papste; seine Predigtweise ist jedoch vom Vorwurf der Schönrednerei nicht freizusprechen. Auch auf dem Concil von Trient spielte er als Redner besonders bei der Eröffnung eine Rolle (Pallavicini, Hist. conc. Trid. V, c. 18; vgl. ib. VIII, c. 4, n. 14). Wegen seiner Gewandtheit benutzte Pius IV. ihn im J. 1560 als Gesandten an Kaiser Ferdinand; seine Erhebung zur Cardinalswürde soll nur durch die Umtriebe seiner Gegner vereitelt worden sein. Von seinen Predigten wurden viele nach seinem Tode im Drucke herausgegeben (Venedig 1582 bis 1590). Außerdem verfaßte er als Bischof von Bitonto die Schrift Synodus Bituntina, totam fere ecclesiasticam disciplinam sermonibus, constitutionibus, legibus synodalibus complectens (Venetiis 1579). Ferner seien noch erwähnt das Werk De historia divina libri V (Venet. 1585—1587); verschiedene Commentare zum Römerbriefe des hl. Paulus (Vened. 1588) und die Schrift De operibus sex dierum (Venet. 1589). (Vgl. Natalis Alex. Hist. eccl. XVII, 359; Bayle, Dict. hist. et crit. III, 447 ss.; Nouv. Bibliogr. génér. XXXVII, 46 s.; Hurter, Nomencl. lit. I, 66 s.) [A. Esser.]

Mutianus, Konrad, Humanist, wurde am 15. October 1470 oder 1471 zu Homberg bei Fritzlar in Hessen geboren. Er hieß eigentlich K. Muth, latinisirte aber seinen Namen nach der Sitte der Zeit, indem er dem Familiennamen mit Rücksicht auf seine rothen Haare noch den Beinamen Rufus beifügte. In frühester Jugend kam er in die Schule des Alexander Hegius nach Deventer, bezog 1486 die Universität Erfurt, erwarb sich daselbst in der Artistenfacultät die Grade: 1488 eines Baccalareus und 1492 eines Magisters und docirte hernach mit Auszeichnung, während er sich zugleich dem Studium der Jurisprudenz widmete. Im Herbst 1494 oder im folgenden Jahre trieb ihn sein Wissensdurst, weitere Bildungsstätten aufzusuchen, und nachdem er nachweisbar zunächst Mainz und das Kloster Sponheim besucht hatte, dem damals der gelehrte Johann Trithemius vorstand, wandte er sich nach Italien, dem eigentlichen Lande der classischen Studien. Er verweilte längere Zeit namentlich in Bologna, wo er den juristischen Doctorgrad erlangte, und in Rom. Im Sommer oder Herbst 1502 kehrte er wieder über die Alpen zurück, und nachdem er kurze Zeit die Stelle eines Rathes beim Landgrafen von Hessen bekleidet hatte, dessen Kanzler sein jüngerer Bruder war, wurde er 1503 Canonicus am Marienstift zu Gotha. Diese Stadt wurde damit seine zweite Heimat. Er erwarb sich daselbst ein eigenes Haus, und die Worte, welche er über die Eingangsthüre schrieb: Beata tranquillitas, bezeichnen seine Richtung. Sein Leben war das Stillleben eines Gelehrten. Doch beschränkte er sich keineswegs ganz auf sich und seine Bücher. Er suchte den Verkehr mit gleichgesinnten Männern und unterhielt sich mit ihnen theils mündlich, theils schriftlich. Der erste, zu dem er Beziehungen anknüpfte oder vielmehr erneuerte, da er ihm schon von Erfurt her bekannt war, war der Cistercienser Heinrich Fastnacht in dem benachbarten Kloster Georgenthal, nach seiner Heimat Urb bei Gelnhausen als Humanist Urbanus genannt, seit 1510 Georgenthaler Hofmeister in Erfurt, verdient als Sammler der Briefe des Freundes. Der zweite Freund war Georg Burkard oder Spalatin, wie er nach seiner Heimat Spalt bei Nürnberg benannt wurde. Er bewarb sich nach Vollendung seiner Studien um die Gunst Mutians und wurde auf dessen Empfehlung 1505 Klosterlehrer in Georgenthal, 1508 Erzieher am kursächsischen Hofe. So bildete sich zunächst ein Triumvirat. Bald aber erweiterte sich der Freundeskreis. Von Erfurt, wo sein Name nicht in Vergessenheit gerathen war, pilgerten seit 1506 die „Poeten" oder Freunde der Classiker zu dem gelehrten Canonicus, und es trat ein wissenschaftlicher Bund in's Leben, als dessen Haupt Mutian gelten konnte. Er wies die neuen Freunde unablässig auf die

Lectüre der Alten hin, zeigte ihnen, wie ein fruchtbringendes Studium einzurichten sei, empfahl ihnen Ausbildung und Verbesserung des Stiles durch häufiges Schreiben, bezeichnete ihnen Aufgaben, welche sie bearbeiten sollten u. s. w. Der Bund umfaßte bald eine stattliche Anzahl von Personen. Vier derselben bildeten einen engern Kreis; es waren die beiden Erfurter Herebord von der Marthen, Jurist, und Peter Eberbach oder Petrejus, der Dichter Eoban Hessus, Mutians Landsmann, und Johann Jäger aus Dornheim oder Crotus Rubianus, wie sein Humanistenname lautet, seit 1510 Klosterlehrer in Fulda. Durch den Verkehr mit diesen Schülern regte er manche Arbeit an. So gab er wahrscheinlich Winke und einige kleinere Beiträge zu den Epistolae virorum obscurorum, der einschneidenden Satire auf Mönchthum und Scholastik, welche aus dem Kreise seiner Schüler hervorging. Dagegen konnte er bei aller seiner Gelehrsamkeit und seinem großen Wissen zum eigenen literarischen Auftreten sich nicht entschließen. Er pflegte zu sagen, er wolle lieber an den Thorheiten Anderer sich ergötzen; seine Arbeiten erschienen ihm nie vollendet genug. Als Humanist war er ein Gegner der Scholastik und mittelalterlichen Unterrichtsweise. Er sprach sich auch wiederholt mit Bitterkeit über die kirchlichen Mißstände seiner Zeit aus. Seine Kritik ging noch weiter; sie betraf nicht bloß Personen, sondern auch Institutionen, wie das Fasten, die Beicht, den priesterlichen Charakter. Er bekennt sich sogar gegenüber dem christlichen Glauben im Ganzen als „Philosophen". Er hatte in Italien die neuplatonischen Lehren der Akademie in Florenz kennen gelernt, und dieselben waren, wie verschiedene Aeußerungen zeigen, nicht ohne nachhaltigen Eindruck auf ihn geblieben. In seinen Briefen tritt wiederholt eine Art pantheistischer Weltanschauung zu Tage. „Es ist Ein Gott und Eine Göttin (Natur)", schreibt er 1505 an Urban; „es sind aber viele Gottheiten und Namen, z. B. Jupiter, Sol, Apollo, Moses, Christus, Luna, Ceres, Proserpina, Tellus, Maria. Aber hüte dich, das auszusprechen; denn es muß wie die Geheimnisse der eleusinischen Gottheit mit Stillschweigen bedeckt werden. Man muß sich in der Religion der Fabeln und Hüllen von Gleichnissen bedienen. Du verachte mit Hilfe Jupiters, d. i. des höchsten Gottes, schweigend die kleinen Götter. Wenn ich Jupiter sage, so verstehe ich Christum und den wahren Gott. Doch genug hiervon, da es allzu hoch hinaufsteigt." Entsprechend dieser Auffassung ist ihm das Christenthum die allgemeine Weisheit und erstreckt sich über alle Zeiten und Völker. „Die Religion Christi", schreibt er an Urban und Spalatin um 1506, „begann nicht mit seiner Menschwerdung, sondern war vor allen Zeiten, wie die erste Geburt Christi. Denn was Anderes ist der wahre Christus, der wahre Sohn Gottes, als, wie Paulus sagt, Gottes Weisheit, welche nicht allein den Juden in dem engen Lande Syrien zu Theil wurde, sondern auch den Griechen, Italern und Germanen." Die menschliche Natur Christi ist ihm etwas Unwesentliches, ja bloßer Schein; das Wahre sei der Geist. Als die höchsten Forderungen des Christenthums werden betont ein reines Herz und Liebe zu Gott und den Menschen; ihnen gegenüber werden die äußeren Kirchengebräuche gering geschätzt. Selbst die Eucharistie wird in diesem Zusammenhang zur Sprache gebracht und Friede und Eintracht für den wahren Leib Christi erklärt. Diese Aeußerungen mögen nicht alle streng zu nehmen sein; einige wurden sichtlich in gereiztem Zustande geschrieben. Wie sie aber auch zu beurtheilen sein mögen, so verrathen sie jedenfalls einen dem Christenthum ziemlich entfremdeten Geist, und wenn Mutian nach Erlangung seines Canonicates über ein Jahrzehnt zögerte, bis er im Frühjahr 1514 sein erstes Meßopfer darbrachte, so wird hierbei seine eigenthümliche Geistesrichtung von Einfluß gewesen sein. Doch verlor er den christlichen Glauben nicht ganz. Ebenso wie die Classiker zogen ihn auch die Kirchenväter an, und der tiefe sittliche Ernst, der, wenn er sich auch in seinen Briefen einige Male anders äußert, im Allgemeinen ihm eigen ist, darf wohl als eine Folge seines Glaubens und als Wirkung der Beschäftigung mit der christlichen Literatur betrachtet werden. Es liegen in ihm somit zwei Weltanschauungen mit einander im Kampfe, und wenn auch eine Zeitlang die philosophische vorwiegt oder vorzuwiegen scheint, so gewinnt zuletzt die religiöse die Oberhand. Als Gegner der Scholastik und strenger Richter für die Gebrechen der Zeit freute sich Mutian zuerst mit den anderen Humanisten über das Auftreten Luthers. Aber bald änderte sich sein Urtheil. Die Stürme, welche das Wort des Augustiners erregte, waren dem Manne zuwider, dessen Devise lautete: Beata tranquillitas. Gleich dem von ihm verehrten Erasmus wandte er sich seit dem Jahre 1521 von der religiösen Bewegung ab, und da diese gleichwohl sich behauptete, sah er sich in kurzer Zeit zurückgedrängt und vereinsamt. Da die Bauern keine Abgaben mehr zahlen wollten, gerieth er sogar in Noth, und die Unruhen des Jahres 1525 steigerten dieselbe bis zum Aeußersten. In dieser Lage gewann der Glaube über ihn wieder eine größere Macht. Am Tage vor seinem Tode schrieb er, wie von einem plötzlichen Drange getrieben, die Worte: „Vieles weiß der Bauer, was der Philosoph nicht weiß. Christus aber ist für uns gestorben; er ist unser Leben; das glaube ich gewiß." Er starb am Charfreitag den 30. März 1526. Seine Briefe wurden herausgegeben durch Bruno Seidel im Libellus novus epistolarum 1568, W. E. Tentzel im Supplementum historiae Gothanae primum, Jenae 1701, vollständiger neuestens durch Karl Krause, Der Briefwechsel des Mutianus Rufus, Kassel 1885; dazu: Krause, Bibliographisches aus Mutians Briefen, im Centralblatt für Bibliothekswesen X, 1893, 1—19; K. Gillert, Der Briefwechsel des Conradus Mutianus, in Bd. XVIII der Gesch.-Quellen der Prov. Sachsen,

Halle 1890. Ueber sein Leben vgl. die Einleitung zu den beiden letzten Werken. [v. Funk.]

Mutter Gottes, s. Maria; Congregation der Regularcleriker der Gottesmutter, s. Johannes Leonardi.

Muttergottesbilder, s. Marienwallfahrtsorte.

Muttergottesfeste, s. Marienfeste.

Muttergotteslitanei, s. Litanei 3, b.

Mutterkirche (ecclesia matrix) kommt im kirchlichen Sprachgebrauche in verschiedenem Sinne vor. 1. In der Geschichte der Ausbreitung des Christenthums wird diejenige Kirche eines Landes oder einer Provinz, bei welcher sich zuerst eine christliche Gemeinde bildete und von welcher aus das Evangelium in die benachbarten Städte und Dörfer getragen wurde, die Mutterkirche genannt, während die letzteren die Tochterkirchen (ecclesiae filiae) heißen. Obwohl sich diese Verhältnisse bei der Christianisirung jedes Landes mehr oder weniger wiederholen, so traten sie doch in der ältesten Kirche ganz besonders hervor und übten den entschiedensten Einfluß auf die Gestaltung der ursprünglichen Kirchenverfassung. Es ist bekannt, daß die Apostel, und unter ihnen besonders Paulus, bei Verkündigung des Evangeliums hauptsächlich die großen Provinzialstädte des römischen Reiches aufsuchten und dort zuerst christliche Gemeinden stifteten. Von Jerusalem, der ersten Gemeinde, kam das Evangelium in die große Hauptstadt des Orients, nach Antiochien, von da trug es Paulus in die Hauptstädte der kleinasiatischen Provinzen, dann in die Macedoniens und Griechenlands und zuletzt in die Hauptstadt der Welt. Hatte sich das Christenthum einmal in diesen Städten, die wegen ihres politischen und commerciellen Verkehrs einen bedeutenden Einfluß übten, festgesetzt, so verbreitete es sich gleichsam von selbst in die kleineren Städte und Dörfer der Umgegend, und diese fanden wieder in der Gemeinde der Hauptstadt und deren Bischofe ihren natürlichen Mittelpunkt, von dem auch fernerhin die Leitung ihrer kirchlichen Angelegenheiten ausging. Dieses Verhältniß der Mutterkirchen und deren Superiorität über die Kirchen ihrer Umgebung findet sich schon in den apostolischen Zeiten; so nennt Ignatius in der Ueberschrift seines Briefes an die Römer die Kirche zu Rom die Vorsteherin (ἥτις προκάθηται) der italischen Kirchen, die von Antiochien, welcher er selbst vorstand, die Kirche Syriens (Epist. ad Magnes. c. 14); Hermas erhält (Vis. II, c. 4) von dem Engel den Auftrag, das Buch, welches er schrieb, an Clemens von Rom zu schicken, der es den seiner Jurisdiction untergeordneten auswärtigen Städten senden soll; an die Mutterkirchen aller Länder verweist Irenäus (3, 3; 4, 63) die Häretiker, um die durch die Reihenfolge ihrer Bischöfe bezeugte und überlieferte Lehre Christi kennen zu lernen; dasselbe Ansehen der Mutterkirchen macht gegen die Häretiker Tertullian geltend (De praescript. 20. 32. 36; Adv. Marcion. 4, 5). In allen wichtigen Fällen, wo es sich um Berathung und Ordnung allgemeiner Angelegenheiten handelt, finden wir die Bischöfe der Mutterkirchen an der Spitze der Geschäfte. Auf den Concilien, die in Sachen des Osterstreites gehalten wurden, führten nach dem ausdrücklichen Zeugnisse des Eusebius die Bischöfe der Hauptstädte den Vorsitz und leiteten die Verhandlungen; dasselbe war der Fall auf den Synoden, die wegen des Marcionismus und Montanismus gehalten wurden (Tertull. De jejun. 13); ebenso handelte Cyprian von Carthago im Namen der afrikanischen Bischöfe in der Sache des Novatus und des Novatianus gegen Cornelius (Epist. 42. 45), Dionysius von Alexandrien im Namen der ägyptischen und libyschen Bischöfe gegen Sabellius (Athan. de sentent. Dionys.), Petrus und Alexander von Alexandrien im Schisma des Meletius (Epiph. Haeres. 58). Diese Superiorität der Mutterkirchen und die Befugnisse ihrer Bischöfe waren in den ersten Zeiten zwar keineswegs durch ausdrückliche Gesetze näher bestimmt, sie waren vielmehr wie von selbst aus der Natur der Verhältnisse hervorgewachsen und ohne Widerspruch anerkannt; aber darin liegt ihre große Bedeutung, daß sie die ersten Anfänge einer hierarchischen Gliederung der Kirche wurden und den Uebergang und die Einleitung zum nachherigen so segensreichen Metropolitanverband bildeten.

2. In einer andern Bedeutung kommt das Wort Mutterkirche in späteren Zeiten vor. Als das Christenthum gegen Anfang des 4. Jahrhunderts von den Städten aus auf dem Lande immer weiter sich verbreitete und die Kirchen in der Stadt zur Aufnahme der Gläubigen nicht mehr hinreichten, wurden auch auf dem Lande an bedeutenderen Orten Kirchen errichtet und eigenen Priestern unterstellt, welche unter der Aufsicht des Bischofs standen. Bald aber erhoben sich neben diesen Kirchen auf den großen Besitzungen des Adels und der Klöster die sog. Oratorien, gleichfalls mit eigenen Priestern; diese blieben jedoch den Hauptkirchen, in deren Gebiet sie lagen, immer untergeordnet; sie durften nur zur Darbringung des Meßopfers gebraucht werden (c. 35, Dist. 1 De consecr.; c. 5, Dist. 3 De consecr.), und in allen anderen priesterlichen Functionen, insbesondere in der Spendung der Taufe, blieben die Rechte der Hauptkirchen ungeschmälert. Diese letzteren, die ecclesiae baptismales, wurden im Sprachgebrauch der damaligen Zeit mit Rücksicht auf die ihnen untergeordneten Oratorien bisweilen auch Mutterkirchen, ecclesiae matrices, genannt. (Vgl. Hert, Dissert. de eccles. filiabus, in Comment. atque Opusc., Francof. ad M. 1737, vol. II, tom. II, 88, § 5.)

3. In der Sprache des Decretalenrechts bezeichnet das Wort ecclesia matrix bisweilen die hierarchische Superiorität einer Kirche über andere Kirchen; so sagt das vierte Lateranconcil (c. 23, X 5, 33): (Romana ecclesia), quae disponente Domino super omnes alias ordinariae potestatis

obtinet principatum utpote mater universorum Christi fidelium et magistra, und Innocenz III. nennt (c. 22, X 5, 40) die Cathedralkirche jeder Diöcese mit Rücksicht auf die ihr untergeordneten Kirchen ecclesia matrix.

4. Auch im neuern Rechte kommt der Ausdruck Mutterkirche häufig vor. Wenn ein Theil der Parochianen wegen zu großer Entfernung von der Pfarrkirche oder wegen anderer Hindernisse von dem regelmäßigen, durch die Kirche gebotenen Besuche des Gottesdienstes abgehalten wird, so hat der Bischof das Recht und die Pflicht, für diesen Theil der Parochianen, der aber wenigstens aus zehn Familien bestehen soll, eine eigene Pfarrkirche zu errichten und dem an derselben anzustellenden Priester einen Theil von den Einkünften der alten Pfarrkirche zuzuweisen (c. 3, X 3, 48; Trid. Sess. XXI, c. 4 De ref.). Ist dieses geschehen, so wird die ursprüngliche Kirche die Mutter- und die neu errichtete die Tochterkirche genannt. Die letztere wird durch diesen Act der bischöflichen Jurisdiction zu einer völlig selbständigen Pfarrkirche erhoben; jedoch kann sich der Pfarrer der Mutterkirche bei der Dismembration gewisse Ehrenrechte vorbehalten, z. B. daß die Tochterkirche jährlich eine gewisse Abgabe an die Mutterkirche als Zeichen ihrer Abhängigkeit abgebe, oder daß die Parochianen der neuen Kirche an den hohen Festtagen den Gottesdienst der Mutterkirche besuchen müssen u. dgl. Alle diese Ehrenrechte müssen aber ausdrücklich reservirt worden sein; war dieß nicht der Fall, so ist die Tochterkirche in jeder Hinsicht unabhängig. Wurde die letztere aus den Einkünften der ursprünglichen Pfarrkirche dotirt, so hat der Pfarrer der Mutterkirche das Patronatsrecht an derselben. (Vgl. über diese Verhältnisse Ferraris, Prompta biblioth. s. v. Dismembratio, und Fagnani ad c. 3, X 3, 48.)

5. Eine andere Art von Mutter- und Tochterkirchen entsteht endlich durch die Union (unio per subjectionem). Wenn eine Pfarrkirche so geringe Einkünfte hat, daß sie zum Unterhalt des Geistlichen und zur Bestreitung der übrigen Bedürfnisse nicht hinreichen, so kann sie der Bischof mit einer andern Pfarrkirche in der Art vereinigen, daß sie zwar mit der letztern nicht ganz verschmolzen, aber doch ihr untergeordnet wird (Trid. Sess. XXI, c. 5 De ref.). Diese heißt sodann ecclesia matrix, jene ecclesia filia. Der Pfarrer der Mutterkirche besorgt den Gottesdienst an der ihm untergeordneten Tochterkirche oder läßt ihn durch seine Vicarien besorgen. Im Uebrigen bleibt die annexe Kirche in allen ihren Rechtsverhältnissen selbständig, soweit dieß neben der Unterwerfung möglich ist. Auch hinsichtlich der Jurisdiction, unter welcher sie bisher stand, wird nichts verändert; z. B. wenn der Papst sie mit einer benachbarten Kirche, die einer fremden Diöcese angehört, unirt, so bleibt sie nichtsdestoweniger ihrem bisherigen Bischofe unterworfen (c. 2, X 3, 36). [v. Kober.]

Muzzarelli, Alfonso, italienischer Theolog, geb. 1749, stammte aus einer vornehmen Familie

von Ferrara, erhielt seine Erziehung im adeli
Collegium zu Prato, wurde nach empfangr
Priesterweihe Jesuit, mußte aber bei Aufheb
der Gesellschaft nach fünf Jahren ein Canon
zu Ferrara übernehmen, wo er mit Liebe und
folg die geistliche Leitung der Jugend führte, w
dann als Director des adeligen Collegiums n
Parma und endlich von Papst Pius VII. n
Rom als Theolog der Pönitentiarie berufen. S
ner Tüchtigkeit wegen verweigerte ihm der Pa
1804 die Erlaubniß, in die zu Neapel wiederl
gestellte Gesellschaft Jesu zurückzutreten. Im Ja
1809 ward er aus Rom vertrieben und nach
ris geführt; hier starb er 1815, heilig, wie er
lebt hatte. Von jeher war er neben seinen Ber
geschäften mit Studien, besonders theologisch
beschäftigt und von Achtung und Liebe gegen
Kirche und ihre Lehren und Institute erfüllt;
der Hauptstadt der katholischen Christenheit gab
demzufolge verschiedene gegen die antireligiöse R
tung der Zeit gerichtete Schriften heraus, die
ganz Italien mit Beifall aufgenommen und
Theil auch in andere Sprachen übertragen wur
Sein Hauptwerk ist Il buon uso della Logic
materia di Religione, zuerst Foligno 1787
3 Bdn., dann noch in mehreren Auflagen
schienen und in's Französische und Lateinische üb
setzt. Von seinen anderen Schriften mögen erwä
werden: L'Emilio disingannato, Siena 17
(gegen Rousseau); Dominio temporale del Pa
s. l. 1789 et Foligno 1791; Dissertt. select
Romae 1807; De auctoritate Romani Pont
cis in conciliis generalibus, opus posthumu
Gandavi 1815, 2 voll.; außerdem eine Reihe
cetischer Schriften, besonders zur Empfehlung
Andacht zu den heiligen Herzen Jesu und Ma
(Vgl. die reichen bibliogr. Angaben in de Back
Biblioth. s. v.) [Schrödl (Kaulen).]

Myconius, zwei protestantische Theolog
1. Der Lutheraner Friedrich Myconius (a
Mecum genannt) wurde zu Lichtenfels in Fran
im J. 1491 geboren. In seinem 13. Lebensja
wurde er in die Schule nach Annaberg geschi
dort brachte er sechs Jahre zu und trat dann
das dortige Franciscanerkloster ein. Gleich in
ersten Nacht wollte er daselbst einen merkwürdi
Traum gehabt haben, in welchem er, wie er
zählte, zu Christo geführt worden sei. Ueberha
scheint er öfter an Visionen geglaubt zu hab
wie denn Arnold in seiner Kirchen- und Ke
historie mehrere von ihm erzählt. Im Klo
studirte er fleißig den hl. Augustin, den Lomb
den, Gabriel Biel und Alexander von Hales. A
las er sieben Jahre lang über Tische die latein
Bibel mit den Glossen des Nicolaus von Ly
Da ihm aber das Studium in die Länge n
behagte, beschäftigte er sich mit Drechsler- und
deren Handarbeiten. Um diese Zeit hielt sich
bekannte Tetzel in Annaberg auf, und auch M
conius wohnte seinen Vorträgen bei. Da
päpstlichen Ablaßbulle die Bestimmung angehä

war, daß den Armen die Abläſſe umſonſt ertheilt werden ſollten, entſpann ſich zwiſchen Tetzel und Myconius ein Streit, indem letzterer einen Ablaß ohne Almoſen verlangte, Tetzel aber denſelben verweigerte (Schröckh, Chriſtl. Kirchengeſch. ſeit der Reform. I, Leipz. 1804, 116 ff.). Im J. 1516 empfing Myconius die höheren Weihen und hielt am Pfingſtfeſte die erſte Meſſe, welcher die beiden Herzoge von Sachſen beiwohnten. Im J. 1518 wurde er nach Weimar zum Predigtamt berufen. Myconius war einer der erſten, die der Lehre Luthers anhingen. Er trat in Thüringen öffentlich für dieſelbe auf, dann, im J. 1524, kam er nach Gotha und arbeitete daſelbſt 22 Jahre lang eifrig an der Abſchaffung der katholiſchen Ordnung. Als Verdienſt wird ihm angerechnet, daß er im Jahre 1525 den Ausbruch des Bauernkrieges in Gotha und in der Umgegend durch ſein eifriges Auftreten und ſein kräftiges Wort verhindert habe. In demſelben Jahre verheiratete er ſich auch. Sein Kurfürſt ſchenkte ihm großes Vertrauen; ſo nahm er ihn dreimal als Begleiter mit auf ſeine Reiſen nach Belgien. Von ſeinem Eifer für die angeblich reine Lehre zeugt die Predigt, welche er mit Lebensgefahr in Düſſeldorf hielt und darauf im Drucke herausgab, ſowie ſeine Disputationen mit den Mönchen in Köln. Auch predigte er in Braunſchweig, Celle, Soeſt und an anderen Orten, wohin er mit ſeinem Herrn reiſte. Außerdem war er auf dem Convente der Proteſtanten zu Schmalkalden und auf den Reichstagen zu Frankfurt und Nürnberg thätig. Im J. 1538 wurde er mit Franz Burkhard von ſeinem Kurfürſten nach England geſchickt, um mit Heinrich VIII. zu verhandeln; dieſer hatte die Beiden zu ſich eingeladen, um zwiſchen der Genoſſenſchaft der Augsburger Confeſſion und der engliſchen Kirche eine Gemeinſchaft zu ſtiften (ſ. d. Art. Heinrich VIII.). Doch führte dieſe Geſandtſchaft ebenſo wenig wie die zu gleicher Zeit an den König von Frankreich von den Proteſtanten abgeſchickte zu einem Erfolge, und ſtatt die lutheriſche Lehre anzunehmen, wollte Heinrich VIII. ſie vielmehr widerlegen (Planck, Geſch. der Entſtehung ... unſeres proteſt. Lehrbegriffs, N. Aufl. Leipz. 1796, III, 1, 326 ff.). Nach ſeiner Rückkehr aus England wurde Myconius von dem Herzog Heinrich von Sachſen, welcher auf ſeinen katholiſch gebliebenen Bruder Georg gefolgt war, mit mehreren anderen lutheriſchen Theologen in ſein Land gerufen, um die Meißener Kirchen zu reformiren. Nachher viſitirte er die thüringiſchen Kirchen und richtete überall Schulen ein. Zwei Jahre vor ſeinem 1546 erfolgten Tode gab er eine Schrift heraus über die wohlriechende und koſtbare Salbe, mit welcher Maria, die Schweſter des Lazarus, den Herrn zu Bethanien ſalbte, und über welche der Verräther Judas als über eine Verſchwendung ſein Mißfallen zu erkennen gab. Er hatte dabei die Beſchämung einiger Hofleute im Auge, welche den Kurfürſten davon abhalten wollten, die Beſoldungen der Kirchen- und Schuldiener aufzubeſſern. Wirklich ſoll dieſe Schrift nicht ohne Erfolg geweſen ſein. (Vgl. Melchior Adamus, Vitae germ. theol., Francof. ad M. 1705, 83.)

2. Der Calviner (?) Oswald Myconius (auch Geißhäuter genannt) wurde zu Luzern im Jahre 1488 geboren. Er ſtudirte zu Baſel, beſonders unter Erasmus, die ſchönen Wiſſenſchaften und erhielt dann einen Schuldienſt daſelbſt bei St. Theodor und nachher bei St. Peter. Einige Jahre ſpäter wurde er nach Zürich berufen, um daſelbſt ebenfalls eine Schule zu leiten. Doch hatte er ſich hier kaum drei Monate aufgehalten, als er auf Verwenden ſeiner Freunde in ſeine Vaterſtadt zurückgerufen wurde, um der dortigen erſten Schule vorzuſtehen. Da er aber die damals ſoeben aufkommende neue Lehre unter der ihm anvertrauten Jugend zu verbreiten ſuchte, wurde er im J. 1523 von den Luzernern ſeines Amtes wieder enthoben. Er kehrte nun nach Zürich zurück und erhielt daſelbſt wieder eine Lehrſtelle. Als Zwingli in der Schlacht bei Kappel ſein Leben verloren hatte, und die Züricher Bürgerſchaft, wie der Biograph des Myconius ſagt, die Pflege der Wiſſenſchaften hintanſetzte, begab er ſich wieder nach Baſel und ward dort zum Diacon bei St. Alban und nach Oecolampadius' Tode zum Hauptpaſtor von Baſel und zum Profeſſor des Neuen Teſtaments ernannt. Die letztere Stelle legte er im J. 1541 nieder, weil er die Bedingung, die Doctorwürde in der Theologie zu erwerben, nicht erfüllen wollte; ſeine Pfarrſtelle aber behielt er bis zu ſeinem Tode (1552). Myconius ſoll beſtändig dem helvetiſchen Bekenntniſſe und beſonders der Zwingli'ſchen Abendmahlslehre treu geblieben ſein, obgleich Einige, z. B. Adamus und Pantaleon, behaupten, er habe zu der lutheriſchen Auffaſſung hingeneigt. Er hinterließ mehrere Schriften theologiſchen und profanen Inhalts. Zu den erſteren ſind zu rechnen ſeine Commentarien über verſchiedene Bücher des Alten und Neuen Teſtaments, zu den letzteren ſeine Narratio de vita et obitu Zwingli, ſein Tractatus de liberis rite educandis, De crapula et ebrietate etc. (Vgl. über denſelben Melchior Adamus, Vitae theolog. german., Francof. ad M. 1705, 108 sq.) [Briſchar.]

Myra, ſ. Kleinaſien VII, 784.

Myſien, ſ. Kleinaſien VII, 782.

Myſtagog (Μυσταγωγός) iſt bei den claſſiſchen Schriftſtellern der heidniſchen Zeit ſowohl der Prieſter, welcher in die Myſterien einführt und einweiht (ἱερεὺς μυστηρίων διδάσκαλος, als derjenige, welcher den Fremden die Merkwürdigkeiten eines Ortes zeigt (ii, qui hospites ad ea, quae visenda sunt, solent ducere et unumquidque ostendere, quos illi mystagogos vocant etc.; Cicero, Act. II. in Verrem l. 4, c. 59); das Wort wird aber meiſtens in erſterem Sinn gebraucht. Bei den Kirchenſchriftſtellern werden mit μυσταγωγία und μυσταγωγεῖν öfters die heiligen Sacramente, der Unterricht über ſie und die Ertheilung derſelben bezeichnet; namen

dieß in Betreff der Taufe, Firmung und Euchariſtie. So ſagt z. B. Severianus in Bezug auf erſtere (Hom. 5 de creatione; Migne, PP. gr. LVI, 473): Πῶς βαπτιζόμεθα; ἐν ὀνόματι πατρὸς, καὶ υἱοῦ, καὶ ἁγίου πνεύματος. Ποία μείζων ἡ γέννησις, ἢ τῆς δημιουργίας, ἢ τῆς μυσταγωγίας; Ἐκεῖ ἀρχὴ ζωῆς εἰς θάνατον, ὧδε ἀρχὴ θανάτου εἰς ζωήν, und Chryſoſtomus (Cat. 2 ad illuminandos; Migne, PP. gr. XLIX, 239): Ἂν ἀναμνησθῇς τῆς φωνῆς ἐκείνης, ἣν ἀφῆκας μυσταγωγουμένη· ἀποτάσσομαί σοι σατανᾶ κτλ. Auch die heilige Euchariſtie nennt letzterer ἱερὰ μυσταγωγία (Migne, PP. gr. XLIX, 360), und den Kelch bei derſelben κρατὴρ τῆς μυσταγωγίας (Migne LVI, 590). In demſelben Sinne heißen auch die Katecheſen des hl. Cyrillus von Jeruſalem über die Taufe, die Salbung mit dem Chrisma und die Euchariſtie myſtagogiſche Katecheſen (ſ. d. Art. Cyrillus von Jeruſalem). (Vgl. Du Cange, Glossarium ad Scriptores mediae et infimae Graecitatis s. v., und Suicer, Thesaurus ecclesiasticus s. v.) [Welte.]

Myſterien, altchriſtliche, ſ. Arcandisciplin; religiöſe Schauſpiele im Mittelalter, ſ. Spiele, geiſtliche.

Myſticismus nennt man diejenige philoſophiſche Doctrin, welche der menſchlichen Vernunft von Natur aus die Fähigkeit zuſchreibt, zur unmittelbaren Anſchauung Gottes, des Abſoluten, ſich zu erheben und in dieſem dann auch alle Wahrheit unmittelbar anzuſchauen. Die Lehre von der unmittelbaren Intuition des Abſoluten und aller Wahrheit in ihm macht alſo das Weſentliche dieſer Doctrin aus. I. Der Myſticismus berührt ſich demgemäß einigermaßen mit dem Ontologismus, iſt aber von dieſem doch weſentlich verſchieden. Der Ontologismus ſchreibt zwar der menſchlichen Vernunft gleichfalls eine unmittelbare Idee von Gott zu, die als ſolche auf unmittelbarer Intuition beruhe und ihr von Natur aus immanent ſei; aber er hält dafür, daß dieſe Idee nur eine indirecte Erkenntniß des Abſoluten involvire. Der Myſticismus dagegen ſteigert jene unmittelbare Schauung des Abſoluten zu einer reflexen Erkenntniß, indem er lehrt, daß der menſchliche Geiſt zu einer reflex-contemplativen Schauung des Abſoluten und aller Wahrheit in dieſem ſich hinaufzuringen von Natur aus die Kraft habe. Allerdings, lehrt der Myſticismus weiter, erreiche der menſchliche Geiſt dieſes Ziel nicht, ſo lange er auf dem Boden des gewöhnlichen discurſiven Denkens ſich bewege. Die discurſive Denkthätigkeit ſei überhaupt bloß auf das Empiriſche, auf das Sinnenfällige beſchränkt; zur Erkenntniß der höhern idealen Wahrheit dagegen vermöge ſie uns nicht emporzuführen. Solle der Menſch zur contemplativen Schauung des Abſoluten ſich erheben, ſo müſſe er vom Sinnlichen, vom Empiriſchen ſich zurückziehen, der discurſiven Denkthätigkeit entſagen, ſich in ſich ſelbſt ſammeln, kurz ſich völlig ablöſen von allem, was ihn in Beziehung bringe zum Irdiſchen. Dann, wenn er auf ſolche Weiſe ſich zu ſich ſelbſt befreit habe, gehe das Licht der Schauung in ihm auf. In dieſer Schauung kommen dann alle niedrigen Erkenntnißkräfte des Menſchen zum Schweigen; ſogar das Selbſtbewußtſein gehe in ihr auf; der Geiſt befinde ſich im Zuſtande der Ekſtaſe. — So fordert denn der Myſticismus im Intereſſe der contemplativen Schauung einen ekſtatiſchen Zuſtand des Geiſtes, der durch eine Art von Aſceſe eingeleitet und vermittelt werden ſoll. An die Ekſtaſe iſt ſomit die unmittelbare Erkenntniß Gottes und aller Wahrheit in ihm gebunden. Nur wer zu dieſer Ekſtaſe ſich erhebt, iſt im Stande, die reine Wahrheit zu ſchauen und ſie dann auch in der Weiſe für Andere darzuſtellen, wie er ſie geſchaut hat. Die ekſtatiſche Schauung gilt dann dem Myſticismus zugleich als eine derartige Vereinigung des Geiſtes mit Gott, daß beide völlig Eins werden und in einander übergehen; ja er verſteigt ſich zuletzt ſogar zu der Behauptung, das Schauen des Geiſtes in der Ekſtaſe ſei eigentlich Eins mit jener Schauung, in welcher Gott ſelbſt ſich ſchaue; „das Auge, mit welchem der Ekſtatiſche Gott erblickt, ſei daſſelbe Auge, mit welchem Gott ſich erblickt“. Darin tritt das pantheiſtiſche Element zu Tage, welches mit dem Myſticismus gewöhnlich ſich vermiſcht.

II. Die Geburtsſtätte des Myſticismus iſt der Orient. Der indiſche Brahmanismus iſt ein ausgeprägter Myſticismus. Brahma — Gott — iſt nach dieſer Lehre das allein Seiende. „Was iſt, iſt Brahma; was nicht er iſt, das iſt überhaupt nicht.“ Die Dinge, die uns in der Welt entgegentreten, ſind dem Weſen nach weder von Brahma noch unter ſich verſchieden; ſie ſind nur verſchiedene Verwandlungen Brahma's. So lange daher die Seele ſie als unter ſich und von Brahma verſchieden betrachtet, befindet ſie ſich im Zuſtande der Täuſchung. Von dieſer Täuſchung muß ſie ſich befreien; ſie muß zur Schauung der Einheit aller Dinge in Brahma durchdringen. Zu dieſem Zwecke muß der Menſch zuerſt Werke der Buße und des Opfers vollbringen, dann muß er ſich in ſich zurückziehen, vom Sinnlichen ſich loslöſen und in dieſer Concentration in ſich ſelbſt ſich gänzlich „Gott laſſen“, d. h. aller Thätigkeit ſich entſchlagen und Gott allein in ſich wirken laſſen — Gottgelaſſenheit. Dann geht das Licht der Schauung in ihm auf; er ſieht in Allem nur das ewig Eine — Brahma.

Im Abendlande haben die Neuplatoniker den Myſticismus angepflanzt, und zwar auf der Grundlage eines emanatiſtiſchen Pantheismus. Gott iſt das Ureine, das Urgute; aus ihm emanirt zuerſt der νοῦς, in welchem die Ideen aller Dinge enthalten ſind, aus dieſem dann die Weltſeele. Die Menſchenſeele iſt wiederum eine Emanation der Weltſeele und bleibt dem Sein nach in dieſer beſchloſſen. Somit ſteht die Menſchenſeele von Natur aus durch die Weltſeele, in welcher ſie lebt, in

wesenhaftem Zusammenhange mit dem Nous, ebenso wie dieser in wesenhaftem Zusammenhange mit dem Ureinen sich befindet. Dadurch ist sie in den Stand gesetzt, zur unmittelbaren Anschauung des Ureinen sich zu erheben. Zu diesem Zwecke ist aber der Mensch auf den ascetischen Weg verwiesen. Die sinnliche Erkenntniß ist nur ein Träumen der Seele; von dieser muß sie sich zurückziehen und in ihrem Mittelpunkte, dem Nous, sich sammeln, und da dieser Nous seinem Wesen nach nichts Anderes ist als der allgemeine Nous, wie er in die Menschenseele sich herabläßt und in ihr sich offenbart, und dieser in die Schauung des Ureinen versenkt ist, so vermag auch die Menschenseele durch den ihr einwohnenden Nous zu dieser Schauung des Ureinen sich zu erheben. Und wenn es hierzu kommt, dann verschwinden Vorstellung, Selbstbewußtsein, Gedanke; der Mensch befindet sich im Zustande der Ekstase. — Auch später hat dieser Mysticismus noch seine Rolle gespielt. Abgesehen von den persischen Sufis, welche im Mittelalter im Bereiche des Islam den Mysticismus cultivirten (s. d. Art. Islam VI, 1006), treten auch unter den christlich-abendländischen Völkern hin und wieder Lehrmeinungen zu Tage, welche stark an den indischen und neuplatonischen Mysticismus erinnern, z. B. bei Meister Eckhart (s. d. Art.) und der von ihm ausgehenden Schule der „deutschen Mystiker". Man vertheidigt heutzutage den Meister Eckhart gegen den Vorwurf pantheistischer Verirrungen, aber das ist doch nicht zu läugnen, daß sein Mysticismus hart an die Grenze streift, welche die christliche von der pantheistischen Weltanschauung scheidet. Eckhart unterscheidet in der Menschenseele ein Doppeltes: den „Grund" („Fünklein") und die „Kräfte" der Seele, in analoger Weise, wie er in Gott zwischen dem „Grunde" Gottes und zwischen den drei göttlichen Personen unterscheidet. Diesen „Grund", dieses Fünklein der Seele bringt er dann in wesenhafte Verbindung mit dem „Grunde" in Gott. „Es ist", so sagt er, „etwas in der Seele, das Gott also sipp ist, daß es Eins (mit ihm) ist und nicht vereint. Es ist aller Geschaffenheit fern und fremd. Wäre der Mensch ganz also, er wäre allzumal ungeschaffen und ungeschöpflich." Dieses Etwas ist der „Geist", das „Fünklein", der „Grund" der Seele. „Hier ist Gottes Grund mein Grund, und mein Grund Gottes Grund." Dieses Göttliche in der Seele nun, so fährt Eckhart fort, ist das Organ der mystischen Contemplation. Die „Kräfte" der Seele reichen nicht unmittelbar an Gott hinan. Soll der Mensch Gott schauen, dann muß solches geschehen in einem Lichte, welches Gott selbst ist. Und dieses Licht strahlt im „Grunde" der Seele, weil hier Gott unmittelbar in der Seele ist. Daher schaut die Seele im „Geiste" Gottes reines Wesen, wie es in sich selbst ist. Der „Geist" oder „Grund" der Seele dringt hinein in jenen „Grund" Gottes, in welchem dieser ein lauteres, einfältiges Eins, weder Vater, noch Sohn, noch heiliger Geist ist. Da, in diesem seinem Grunde, sucht der „Geist" Gott auf, um ihn da zu erkennen und zu lieben ohne Mittel und Decke. Da ist „mein Auge und Gottes Ein Auge, Ein Gesicht und Ein Bekennen und Eine Liebe". „Mit dem Auge, darin ich Gott sehe, das ist dasselbe Auge, darin mich Gott sieht." Um aber zu dieser Schauung Gottes in seinem „Grunde" zu gelangen, muß der Mensch vor Allem der Sünde entsagen in rechter und wahrer Buße. Dann muß er sich abscheiden von allen äußeren Dingen, ja auch von sich selbst und von seinen Kräften, und ganz in dem „Grunde" seiner Seele sich sammeln; und hat er es dahin gebracht, so muß er sich Gott „lassen", d. h. er muß sich ganz passiv verhalten und Gott allein in sich wirken lassen (Gottgelassenheit). Dann geht im „Grunde" seiner Seele ein himmlisches Licht auf. In diesem Licht offenbart Gott dem Menschen den ganzen Grund seiner Gottheit; das ganze Wesen Gottes wird dem Menschen offenbar. Die Seele zerfließt gleichsam in Gott; ihr Wesen und Leben geht in das Wesen und Leben Gottes über; der Mensch wird „vergottet", er wird zum Sohne Gottes geboren; er wird ganz derselbe Sohn Gottes wie das ewige Wort. Wie das Brod in der Eucharistie in den Leib des Herrn verwandelt wird, so wird auch der Mensch in jener mystischen Wiedergeburt in den Sohn Gottes umgewandelt.

Nachmals haben dann protestantischerseits die mystischen Theosophen Valentin Weigel und Jacob Böhme auf Grundlage der lutherischen Dogmatik, deren Urheber bekanntlich mit der „deutschen Mystik" in enger Fühlung standen, dem Mysticismus eine Gestalt gegeben, welche über die Extravaganzen des altheidnischen Mysticismus in mancher Beziehung noch hinausgeht. Einige Aussprüche Böhme's (s. d. Art.) mögen hier zur Charakterisirung dieses Mysticismus eine Stelle finden. Die Seele, so lehrt er, hat ihren Quell und Ursprung aus dem Wesen der Gottheit; in ihrem „Grunde" ist das Licht Gottes entzündet. „In diesem göttlichen Lichte nun und durch dasselbe vermag die Seele durchzubrechen bis in das Innerste der Gottheit und schaut in diesem Durchbrechen dann ohne Mittel die ursprüngliche Geburt Gottes in die drei Principien des Seienden und den Prozeß des Werdens aller Dinge." „Als ich mich (daher)", sagt Böhme, „ernstlich zu Gott erhob, brach der Geist Gottes in mir durch, und mein Geist brach in ihm durch die Höllenpforte bis in die innerste Geburt der Gottheit durch, und in diesem Lichte hat mein Geist Alles gesehen." Wunderliche Dinge sind es allerdings, welche Böhme da gesehen hat; seine Lehre ist das fremdartigste Durcheinander von exorbitanten Phantasiegebilden. Merkwürdigerweise hat aber sein Mysticismus bis in die neueste Zeit herein Anklang gefunden, und noch Schelling und Baader (s. d. Artt.) haben in der Böhme'schen Doctrin den Kern der Weisheit finden wollen.

III. Der Mysticismus beruht auf einer gänzlichen Verkennung der Tragweite unserer natür-

lichen Erkenntnißkraft. Denn diese unsere natürliche Erkenntnißkraft ist wesentlich darauf angewiesen, auf der Grundlage der principia per se nota, auf dem Wege des discursiven Denkens zur Erkenntniß des Transcendenten und namentlich zur Erkenntniß Gottes fortzuschreiten. Weiter reicht die Tragweite der natürlichen Erkenntnißkraft nicht; durch sich allein kann sie nie zur unmittelbaren Schauung Gottes sich erheben. Die Erkenntniß Gottes, wie sie durch die natürliche Vernunft uns vermittelt wird, ist immer nur eine abstractive und kann nie eine intuitive sein. Noch weniger ist auf diesem Standpunkt eine ekstatische Erkenntniß möglich. Darum ist denn auch nur die discursive Erkenntnißweise allen Menschen ohne Ausnahme geläufig. Von einer unmittelbaren Schauung, von einer ekstatischen Erkenntniß haben die allermeisten Menschen nicht einmal eine Ahnung. Der Mysticismus beruht also eigentlich auf einer stolzen Selbstüberhebung des menschlichen Geistes, indem dieser mit der Erkenntnißweise, die ihm von Natur aus beschieden ist, sich nicht begnügt, sondern höher hinaufsteigen will zu einer Erkenntnißweise, die seine natürliche Erkenntnißkraft übersteigt und an die er in der natürlichen Ordnung nie hinanreichen kann. In Uebereinstimmung hiermit betrachtet der Mysticismus die Sinnenwelt, die uns umgibt, nicht als ein Mittel für uns, um von ihr aus auf der Grundlage des Causalitätsprincips zur Erkenntniß Gottes uns zu erheben; sie gilt ihm im Gegentheil als ein Hinderniß, welches sich uns entgegenwirft, wenn wir zu jener schauenden Erkenntniß, auf die wir von Natur aus veranlagt sind, durchdringen wollen. Sie erweise sich uns in dieser Richtung als etwas Feindliches, als ein Gefängniß, aus dem wir uns befreien müssen, um den lichten Aufblick zu Gott zu gewinnen. Das kann aber vernünftigerweise niemand zugestehen. Wozu wäre denn der Mensch in diese Sinnenwelt hereingestellt, wenn sie ihm gar nichts nützen würde für die seiner Natur homogene Erkenntniß Gottes, ja wenn sie ihm gar hinderlich wäre in der Verfolgung dieses Zweckes? Wirklich sah sich der altheidnische, neuplatonische Mysticismus, um diese Schwierigkeit zu beseitigen, dazu fortgetrieben, die Incorporation der vorher außerkörperlich existirenden Seele als eine Strafe zu betrachten, welche sie durch eine Verschuldung in jenem außerkörperlichen Leben incurrirt habe. Aber was soll eine solche Hypothese helfen, die durch gar keinen positiven Grund gestützt ist? Hält man endlich an der Doctrin des Mysticismus fest, so verschwindet jedes Kriterium, an welchem die wahre von der falschen Erkenntniß unterschieden werden könnte. Denn da die Ekstase immer eine Exaltation des Geistes, eine über den natürlichen Zustand übergreifende Spannung des Geisteslebens involvirt, so ist der Mensch in diesem Zustande schlechterdings unfähig, die vermeintliche intuitive Erkenntniß von den Gebilden einer erhitzten und überspannten Phantasie zu unterscheiden. Ihm werden

dann phantastisch
heit gelten, und
mereien als Wah
von den Träum
ständig verschiede
einen wissenschaft
lich deßhalb, w
Schauung offenb
Jacob Böhme,
Schauung im G
schrieben habe,
spotte, dem Geis
Gottes Gericht n
Antheil sein wer
Ekstatische spreche
det sich daher hier

IV. Soviel üb
als philosophische
gibt es aber auc
bei den christlich
wieder mystische
Zustände finden
ten gleichfalls un
und ihr ganzes
Schauung absorb
namentlich im M
welche diese chri
Gegenstande ihre
das Wesen, die
dieser mystischen
Man denke nur
tura, an Johanne
das ist das Entsch
Erhebung ist auf
sie eintritt, nicht
natürlicher Vorg
trachten, sondern
liches. Nicht du
vermag der Mens
sich zu erheben,
ordentliche überna
Erleuchtung von
stische Erhebung
unter Mitwirkung
bereiten, disponi
sie nicht. Nur
Wege den mensch
statische Schauung
thut, so ist das vo
data; er verleiht
dem Einen, dem
Verleihung einzig
seinem beneplaci
punkt, welchen die
dadurch unterschei
philosophischen M
Auge gehabt hab
alle jene mystische
christliche Mystik
stande ihrer Forsc
zeichnen sie sämmt

Von diesem Standpunkte aus haben sie die Vorbedingungen und Vorbereitungen, welche zum möglichen Eintritt der mystischen Erleuchtung nothwendig oder förderlich sind, dargelegt, sowie auch verschiedene Stufen der mystischen Erleuchtung ausgeschieden. Das Nähere darüber s. im Art. Mystik.

Es ist jedoch zu bemerken, daß auch bei solchen mystischen Erhebungen und ekstatischen Visionen, welche bei christlichen Heiligen vorkommen können, große Vorsicht nothwendig ist. Ist eine christliche Seele noch so sittlich vollkommen und noch so sehr in Gott gefestigt: wenn es sich um ekstatische Visionen handelt, ist Vorsicht und sogar ein gewisses Mißtrauen gerechtfertigt, natürlich nicht in frivoler Tendenz, aber im Interesse der Wahrheit. Es ist so leicht, daß selbst in einer heiligen Seele die Bilder der Phantasie ihr Spiel treiben, und daß diese dann fälschlicherweise als göttliche Erleuchtungen betrachtet und in gutem Glauben dafür ausgegeben werden. Daher ist, um jede Täuschung abzuwenden, eine strenge Prüfung solcher Erscheinungen angezeigt. Die Kirche nimmt diese Prüfung für sich selbst in Anspruch, und die Vorsicht und Sorgfalt, womit sie dabei zu Werke geht, ist bekannt. So lange daher die Kirche nicht gesprochen hat, sind wir immer berechtigt, mit unserem Urtheil zurückzuhalten. Ein Zweifel darüber, daß die angebliche mystische Schauung auf phantastischer Täuschung beruhe, würde schon von vornherein in dem Falle nicht bestehen können, wenn der Visionär Dinge als aus göttlicher Erleuchtung erkannt vorbringen würde, die mit den Grundsätzen der gesunden Vernunft oder mit den Lehren der Kirche im Widerspruch stehen. In diesem Falle müßten wir die angebliche Vision entschieden entweder als unschuldbare Verirrung des Visionärs oder aber geradezu als Betrug zurückweisen. — Ueber den philosophischen Mysticismus, der hier zunächst in Frage steht, schrieben u. A.: Broger, De mysticismo, deutsch von Stange, Hamb. 1826; Heinroth, Geschichte und Kritik des Mysticismus, Leipz. 1830. Das Einzelne ist zu finden in den Werken, welche die Geschichte der Philosophie oder die Religionsgeschichte behandeln. [Stöckl.]

Mystik, mystische Theologie ist ein Zweig der theologischen Wissenschaft. I. Begriffsbestimmung. Mystisch ist alles, was für das natürliche Erkennen und die der Natur entsprechende Erkenntnißweise ein Geheimniß ist. Der Mensch besteht aus Leib und Seele, welche substantiell und wesentlich zur Menschennatur geeinigt sind (compositum humanum) in der Art, daß die Seele durch sich und wesentlich den Leib informirt und zu dem macht, was er ist. Die geistige Thätigkeit vollzieht sich nach der natürlichen und gewöhnlichen Ordnung nicht ohne Mitwirkung und Vermittlung der sinnlichen Vermögen. Nach der leiblichen Sphäre unserer Thätigkeit ergeben sich weite Kreise von Beziehungen zur Körperwelt, nach der geistigen Sphäre zu den Regionen des geistigen Reiches. Die Erforschung der erstern ist Sache des Geistes auf Grund der Sinnenerkenntniß; in die zweiten einzudringen ist nach der natürlichen und gewöhnlichen Ordnung nicht weiter möglich, als das begriffliche, an sinnliche Vorstellungen gebundene und von ihnen abstrahirte Erkennen es zuläßt. Der einzelne Mensch sodann ist in die Gesellschaft eingefügt und in einen besondern Kreis des Wirkens für andere Menschen und des Zusammenwirkens mit solchen eingewiesen. Die in der Natur begründeten verschiedenen Mittheilungsweisen sind es, durch welche die Glieder der Gesellschaft gegenseitig Kenntniß davon erwerben, was sie sind, vermögen, wirken und leiden. Der ganze Mensch endlich mit allem, was er ist und vermag, an sich und in seinen Beziehungen zu den geschaffenen Ordnungen über, unter und neben ihm, gehört Gott, dem Urheber und Endzwecke aller Creatur, und das Bewußtsein dieser Zugehörigkeit zu Gott ist tief in seinen vernünftigen Geist hineingelegt. Dieser trägt wesentlich in sich die Anlage, die Idee Gottes zu erfassen und von aller Erkenntniß der Creatur zur Erkenntniß Gottes sich zu erheben.

Tritt nun an Stelle der erwähnten natürlichen und gewöhnlichen Erkenntnißweise ein unvermitteltes Innewerden eines außerdem dem Subjecte unzugänglichen Objectes, so entsteht das geheimnißvolle mystische Erkennen. Man redet von einer natürlichen Mystik, wenn Objecte, die ihrer Natur nach in den Bereich der menschlichen Erkenntniß fallen, unter den gegebenen Verhältnissen aber derselben ferne liegen, sofort ohne alle gewöhnlich nothwendige Vermittlung gesehen, gefühlt, geschaut werden. Dahin gehören auch alle Zustände, in welchen die Seele so sehr der sonst nothwendigen Vermittlung des Leiblichen sich entzieht, daß sie dieses wie gebunden und empfindungslos niederhält und, gleich als wäre sie seiner entkleidet, Entferntes und Verborgenes sieht und nach Art körperloser Wesen thätig wird (s. d. Art. Somnambulismus). Rein natürliche Mystik kann ein Substrat für die übernatürliche werden. Aber nachdem durch den Sündenfall die Natur dem Menschen vielfach feindlich entgegengesetzt wurde, kann sich auch der Dämon des Leiblichen an und um den Menschen her bedienen, um ihn schauen, fühlen und thun zu lassen, wozu die natürliche und gewöhnliche Causalität in keiner Weise mitwirkt, und es entsteht die dämonische Mystik (s. d. Artt. Besessene, Zauberei).

Ueber alle, auch die denkbar vollkommenste Natur unendlich erhaben ist das Uebernatürliche, und dieß ist Gott an sich und die durch die Gnade im geschaffenen Wesen gewirkte Antheilnahme an seinem göttlichen Leben. Gott ist der Quellpunkt, von welchem alles Sein ausgeht; durch ihn lebt alles, was Leben hat, und ist alles gut, was es Gutes gibt. Er ist auch der Zielpunkt, dem alles Sein und Leben und Gute zugekehrt sein und zustreben soll. Er ist der Unendliche, für alle Creatur Unbegreifliche, das ewige Mysterium. Je mehr ein Geschöpf

an dem geheimnißvollen göttlichen Leben Antheil erhält, und je vollkommener es der göttlichen, es zu sich erhebenden Liebe sich hingibt, desto mehr wird auch sein Zustand übernatürlich und im Gegensatze zur Natur mysteriös; es erhebt auch das, was mit ihm sich einigt, zu Gott, beherrscht es mit der in Gott gewonnenen Freiheit, durchdringt es mit dem Lichte und der Kraftfülle, welche es aus Gott in sich aufgenommen hat. Aber auch die übernatürliche Ordnung schließt in sich bestimmte, von Gott dargebotene und theils gebotene, theils gerathene Mittel, immer tiefere Erkenntniß und Liebe Gottes und der göttlichen Geheimnisse zu erlangen. Diese bilden das Object der christlichen Ascese, und die Wissenschaft hiervon heißt Ascetik oder ascetische Theologie (s. d. Art. Ascese). Gefällt es nun Gott, ohne Rücksicht auf diese gewöhnlichen Mittel eine Seele zu sich zu erheben, auf daß sie ihn unvermittelt schaue, und sie mit sich in Liebe zu einigen, so entsteht im Gegensatze zu dem gewöhnlichen übernatürlichen Erkennen Gottes im Glauben und der übernatürlichen Liebe die mystische Contemplation und Union, die übernatürliche Mystik. Insoferne sie im Schauen Gottes, also in einem Wissen von Gott und in einer diesem entsprechenden Liebe besteht, wird sie auch mystische Theologie genannt. Von dieser Mystik gilt im höchsten Sinne die Definition Görres' (Mystik I, 1): „Mystik ist ein Schauen und Erkennen unter Vermittlung eines höhern Lichtes und ein Wirken und Thun unter Vermittlung einer höhern Freiheit, wie das gewöhnliche Wissen und Thun durch das dem Geiste eingegebene geistige Licht und die ihm eingepflanzte persönliche Freiheit sich vermittelt findet." Der Ausdruck „mystische Theologie" hat aber auch den Sinn einer theologischen Wissenschaft von der übernatürlichen Mystik. Unter beiden Gesichtspunkten betrachten wir die Mystik — als mystisches Leben und als Wissenschaft vom mystischen Leben. Auch im Sinne einer besondern moraltheologischen Methode wird der Ausdruck Mystik gebraucht (s. d. Art. Moraltheologie n. IV).

II. Mystisches Leben. 1. Acte desselben. Der Grundact mystischen Lebens ist die Beschauung, Contemplation (vgl. d. Art. Beschauung), welche sich von der Betrachtung dadurch unterscheidet, daß nicht durch Anstrengung des Verstandes und durch Vernunftschlüsse unter Anregung und Unterstützung durch die Gnade die Wahrheit erfaßt, sondern infolge eines besondern Gnadenlichtes durch einfachen Blick des Geistes geschaut wird. S. Thom. 2, 2, q. 180, a. 3 ad 1: Contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis. Die Disposition der Seele, diesem Lichte sich hinzugeben, liegt in den Gaben des heiligen Geistes, welche dem eingegossenen Habitus der theologischen Tugenden beigegeben sind, besonders im donum intellectus und donum sapientiae (Col. 2, 2. 3). Siehe hierüber S. Bonavent. De sept. donis P. II, s. 6, c. 4 (De dono intellectus): Spiritus S. per donum intellectus facit nos penetrare velamina sacrarum scripturarum, introducens nos ad claram contemplationem purae veritatis etc. Ejusd., Itiner. aet. III, dub. 2: Sapientia a sapore dicitur, ... et objectum sapientiae principale et primarium est ipse Deus ea ratione, qua verum est excitativum voluntatis ad ejus saporosam delectationem. Der hl. Thomas (2, 2, q. 45, art. 5) schreibt die einzelnen besonders Begnadigten eigene contemplatio divinorum, in quantum scilicet altiora quaedam mysteria et cognoscunt, et aliis manifestare possunt, einer höhern Entfaltung des donum sapientiae zu. Für die höchsten Acte der Beschauung nehmen viele Theologen noch besondere, außer den Gaben des heiligen Geistes verliehene Gnadenwirkungen an. — Die Klarheit, in welcher das göttliche Mysterium dem Beschauenden sich darstellt, ruft Bewunderung der Seele hervor (S. August. Lib. de spir. et anima cap. 32: Contemplatio est perspicuae veritatis jucunda admiratio) und erfüllt sie mit Wonne und Freude (S. Bernard. Scala claustr. c. 1: Contemplatio est mentis in Deum suspensae elevatio, aeternae dulcedinis gaudia degustans, vgl. S. Thom. 2, 2, q. 180, a. 7). Die Seelenkräfte verhalten sich hierbei nicht rein passiv, sondern die Beschauung ist vitaler Act derselben. Aber göttliches Wirken ist die Ursache ihrer Erhebung zu den göttlichen Mysterien und ihrer Application auf dieselben. In diesem Sinne sagt der hl. Paulus von den gottbegnadigten Seelen: Spiritu Dei aguntur, und ebenso bezeichnet der hl. Dionysius und mit ihm die alten Mystiker das mystische Leben als ein pati divina. Sie wollen damit auch ausdrücken, Gott theile sich der Seele in den mystischen Acten mit einer Liebe und Beseligung mit, welcher gegenüber sie überaus mehr receptiv als activ erscheint. Benedict XIV. (De beatific. et canoniz. III, cap. 26) faßt alles über die Contemplation Gesagte in die Worte zusammen: Contemplatio est simplex intellectualis intuitus cum sapida dilectione divinorum aliorumque revelatorum, procedens a Deo speciali modo applicante intellectum ad intuendum et voluntatem ad diligendum ea revelata et concurrente ad eos actus per dona Spiritus S. intellectum et sapientiam cum magna illustratione intellectus et inflammatione voluntatis. Häretisch ist die quietistische Lehre, in der Einigung der Seele mit Gott verhalte sich dieselbe total passiv und aller Freiheit beraubt; Gott allein sei in ihr thätig (Molin. Propp. 1. 2. 4—6. 13). Es gibt, wie hier vorläufig zu bemerken ist, viele verschiedene Arten der Beschauung, welche ebenso viele Abstufungen ihrer Vollkommenheit bilden. In den höheren Graden wird die Seele allerdings so sehr von der göttlichen Schönheit und Liebe ergriffen, daß sie der Thätigkeit ihrer Kräfte sich nicht mehr bewußt bleibt. Indeß hört dieselbe nie auf; sie sind ja immer thätig in williger und freudiger Aufnahme Gottes und des Göttlichen, welches ihnen dargeboten wird.

In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn Mystiker sagen, in der Contemplation lasse man ab vom eigenen Denken. So S. Bonavent. Itiner. mentis cap. 7: In hoc transitu, si sit perfectus, oportet, quod relinquantur omnes intellectuales operationes, et apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum: hoc autem est mysticum et secretissimum, quod nemo novit, nisi qui accepit. Vgl. cap. 4, art. 4.

In welchen Potenzen der Seele vollzieht sich die mystische Contemplation? Welches ist ihr Subject? Dieses ist ohne Zweifel vor Allem der Intellect; die Contemplation wird in ihm angeregt und vollendet. Aber der Wille ist mitthätig, insofern die vom heiligen Geiste in ihm gewirkte Liebe den Verstand anregt, der göttlichen Wahrheit sich hinzugeben, und die geschauten göttlichen Geheimnisse den Willen zu noch höherer Liebe entflammen. Die dadurch bewirkte wonnevolle Einigung mit Gott und Ruhe in ihm kommt zu Stande im Willen, und für dieses Moment mystischer Thätigkeit ist er das Subject. Je vollkommener die mystische Einigung wird, desto mächtiger wird dann neuerdings der Intellect angeregt, in die Wahrheit, die sich ihm zu schauen gibt, sich zu versenken, und es wird sich neue Klarheit in ihn ergießen zu noch höherer Vollkommenheit der Beschauung. So Dionysius Carthusianus (Comment. d. Dionys. de myst. theol. q. 3): ... Sicut donum sapientiae realiter ac subjective est in intellectu, quamvis quantum ad suum extrinsecum complementum, quod est ferventissimus amor, in voluntate ponatur: ita et mystica theologia. Quod etiam constat ex hoc, quod vocatur visio, contemplatio, intuitio interiorque locutio, quae omnia spectant ad intellectum, et in ipso realiter esse censentur. Vom Willen heißt es dann weiter, er gebe die Anregung zur Beschauung des geliebten Gutes, worin er Beseligung sucht und findet. Et propter hoc Gregorius hom. 14 in Ezech. ante med. constituit vitam contemplativam in charitate Dei, in quantum scilicet aliquis ex dilectione Dei inardescit ad ejus pulchritudinem contemplandam. Et quia unusquisque delectatur, cum adeptus fuerit id quod amat, ideo vita contemplativa terminatur ad dilectionem, quae est in affectu, ex quo etiam amor intenditur. Die Scholastik drückt dasselbe kürzer aus (S. Th. 2, 2, q. 180, a. 1): Vita contemplativa quantum ad ipsam essentiam actionis pertinet ad intellectum: quantum autem ad id quod movet ad exercendam talem operationem, pertinet ad voluntatem, quae movet omnes alias potentias, et etiam intellectum ad suum actum. Die mystische Liebe und Einigung der Seele mit Gott ist aber nicht auch ihrer Intensität nach ganz vom Verstande normirt, gleich als wäre ihr Maß lediglich der Grad klarer Erkenntniß im Intellect. S. Thom. 1, 2, q. 27, a. 2 ad 2 ... contingit, quod aliquid plus ametur, quam cognoscatur, quia potest perfecte amari, etiamsi non perfecte cognoscatur (vgl. S. Bonavent. Itiner. aetern. V, dist. V). Hören wir hierüber Philippus a SS. Trin. Summa theol. myst. I, discurs. prooem. art. V.: Intellectus in divina constitutus caligine coelestique perfusus lumine Deum summe bonum ... cognoscit, divinamque quodammodo suavitatem odoratur: sed haec cognitio valde debilis est, et in caligine facta et penitus speculativa. Verum, cum Deus ipse illabitur intimius in voluntatem, et sic animam amplexatur, ac suavissime deosculatur, tunc voluntas Deo adhaerens ... majorem notitiam experimentalem per unitivi amoris amplexum acquirit, quam speculative noverat intellectus. Imo perfectior et clarior inde refulget intellectui Dei cognitio, ac multo certior et nobilior, quam per alias scientias et media posset acquiri. — Mit dem Verstandesacte verbinden sich meist auch Phantasiebilder, unter welchen die geschaute göttliche Wahrheit versinnbildet ist; dieß entspricht der menschlichen Erkenntnißweise. Aristot. lib. 3 de anima cap. 6: Nunquam sine phantasmate intelligit anima; cap. 8, tex. 39: Qui contemplatur, necesse est una cum phantasmate contempletur. S. Th. 2, 2, q. 174, a. 2 ad 4: ... Connaturale est homini secundum statum praesentis vitae, ut non intelligat sine phantasmate. In jedem Falle bewahrheitet sich dieß an der erworbenen Contemplation, d. i. an derjenigen, zu welcher die Seele durch die menschliche, von der Gnade angeregte und unterstützte Betrachtungsthätigkeit einigermaßen disponirt wird, ohne aber dadurch eigentlich verdient werden zu können. Auch in der eingegossenen Beschauung, welche von Gott als Gnade aus freigebiger Liebe, ohne alles Zuthun des Menschen geschenkt wird, bedient sich Gott meistentheils der Bilder, um unter ihrer Hülle die göttliche Wahrheit dem beschauenden Geiste zugänglich zu machen. Es geht eine bildliche Vorstellung entweder der rein intellectuellen Beschauung vorher, oder sie folgt dieser zum Zwecke, das Geschaute nach menschlicher Weise zu erfassen und auszudrücken, besonders wenn der Begnadigte berufen ist, das, was ihm geoffenbart worden, Anderen mitzutheilen, wie dieß bei den Propheten der Fall war (vgl. S. Thom. q. et art. cit.). Aber Gott kann auch die Seele zu rein geistigem Schauen erheben nach Art der Engelserkenntniß, ohne daß ihr irgend ein Bild gezeigt wird. Dionys. Carthus. Comment. in Theol. myst. art. 5: ... Hoc quippe sublimi lumine mens supra modum suum ordinarium, intelligendi per conversionem ad phantasmata, sublimatur (vgl. Suarez, De Relig. tr. 4, lib. 2, cap. 14, n. 5). Diese Art der Beschauung ist offenbar die vollkommenste (S. Thom. q. cit. a. 3), aber auch „hic modus est valde extraordinarius, quia non est accommodatus animae unitae corpori passibili, et ideo raro

et tantum ex singulari privilegio conceditur" (Delrio, Disquis. mag. lib. 4, cap. 1, q. 1).

Welches ist das Object der mystischen Acte? Als Formalobject ist zu bezeichnen die Gottheit. Die Hingabe der von Gott zu sich erhobenen und an sich gezogenen Seele mit allen ihren Kräften an Gott aus dem einzigen Beweggrunde, weil er Gott ist, macht das Wesen der Contemplation und Union aus. Das primäre materielle Object ist Gott an sich (S. August. De Trinit. 1, 8) und jede einzelne seiner Vollkommenheiten, welche alle gleich unendlich anbetungswürdig, schön und liebenswürdig sind. Der Quietismus schließt von der Beschauung jeden Gedanken an einzelne Eigenschaften Gottes aus, weil er sie nur auffaßt als Ruhen der in die Unendlichkeit Gottes versunkenen Seele ohne jedes eigene Thun derselben (Prop. Molin. 21). Secundär werden aber auch die Werke Gottes in der natürlichen und übernatürlichen Ordnung Objecte der Beschauung, insoweit sich in ihnen die göttliche Vollkommenheit kundgibt und sie geeignet sind, die Seele zur Erkenntniß der Vollkommenheit und Liebenswürdigkeit Gottes zu führen. Auch in ihnen ist der eigentliche Gegenstand der Beschauung Gott (S. Thom. 2, 2. q. 180, a. 4 sub fin.: Sed quia per divinos effectus in Dei contemplationem manuducimur, secundum illud ad Rom. 1, 20: invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur; inde est, quod etiam contemplatio divinorum effectuum secundario ad vitam contemplativam pertinet, prout scilicet ex hoc manuducitur homo in Dei cognitionem; s. hierüber die schönen Ausführungen Cassians [Collat. 1, cap. 15]). Unter allen Werken Gottes aber ist das erhabenste die heiligste Menschheit des Sohnes Gottes und die Incarnation. Kein Gegenstand der Beschauung kann deßhalb wirksamer die Seele zur Erkenntniß und Liebe Gottes führen als sie. Nur der böse Geist des Stolzes, welcher jederzeit das Princip und die Seele der falschen Mystik ist, konnte in dem Gedanken an das demüthige Leben und Sterben des Lammes Gottes und an sein Sacrament der Liebe ein Hinderniß sublimer und wahrhaft vollkommener Beschauung finden. Behauptungen solcher Art haben verurtheilt: Clemens V. auf dem Concil von Vienne (Error 8) gegen die Begharden und Beguinen; Innocenz XI., Bulle Coelestis Pastor (d. d. 20. Novembr. 1687) gegen Molinos (Prop. 35—36). Schön und klar spricht sich hierüber der hl. Thomas aus (2, 2, q. 82, a. 3 ad 2); ebenso die hl. Teresia in ihrem Leben (Vida cap. 22), worin sie es bitter beklagt, daß sie einmal kurze Zeit hindurch, von jemand falsch belehrt, in diesem Irrthum befangen gewesen. Nicht Einen Heiligen, der dem contemplativen Leben ergeben war, können wir finden, dem nicht das Geheimniß des Leidens Christi ein Hauptgegenstand beständiger Beschauung gewesen wäre. Der hl. Thomas sagt (Quodl. VIII, art. 20) selbst von den Seligen des Himmels, die Beschauung der heiligsten Menschheit des Herrn sei ein Grund der Wonne für sie.

2. **Zustände des mystischen Lebens.** Die mystische Contemplation als solche in der oben erklärten Weise wird nie zu einem dauernden Zustande. Sie ist ein unverdientes und unverdienbares Gnadengeschenk Gottes. Es soll nicht angestrebt werden; jeder soll sich desselben unwürdig halten. Niemals darf das gewöhnliche betrachtende Gebet gering geschätzt und im Wahne, man sei zur höhern Contemplation berufen, vernachlässigt werden. Hätte jemand wirklich dieselbe von Gott erhalten, so müßte er stets in Demuth die Betrachtung üben und jederzeit mit ihr beginnen, bis es Gott gefällt, ihn zur Beschauung zu erheben. Im Widerspruche damit stehen die verderblichen und von der Kirche verworfenen Grundsätze des Quietismus (Molini Propp. 20. 23). Gleichwohl wird von einem contemplativen Leben, von einem Stande der Contemplation gesprochen, aber nur im Gegensatze zum thätigen Leben, insofern dieses dem Berufe des äußern Wirkens zum Wohle des Nächsten und der Gesellschaft gewidmet ist (Matth. 5, 7; 25, 34. 40), ersteres aber den Uebungen der Frömmigkeit und der Betrachtung Gottes und der göttlich geoffenbarten Wahrheiten, womit die Seele sich disponirt zur Beschauung, wenn es Gott gefällt, sie dazu zu erheben (Matth. 5, 6. Joh. 17, 3). Die heiligen Väter und die Lehrer des geistlichen Lebens finden sehr häufig beide Stände vorgebildet in den beiden Frauen Jacobs, der fruchtbaren Lia und der anmuthigen Rachel (Gen. 29), sowie in den beiden Schwestern Martha und Maria; z. B. der hl. Augustin (De civ. Dei l. 19, c. 19) und der hl. Gregor der Große (Mor. l. 6, c. 18, et Hom. 14 in Ezech.). Dem Objecte nach ist das beschauliche Leben vollkommener; für die menschliche Gesellschaft aber hat das thätige eine größere unmittelbare Wirksamkeit. Es kann übrigens das eine des andern nie ganz entbehren, wenn jedwedes übernatürlich verdienstlich und Gott wahrhaft wohlgefällig sein soll. Je besser man beide je nach dem von Gott erhaltenen Berufe in gegenseitiger Durchdringung und Ergänzung in sich vereinigt, desto vollkommener wird die persönliche Heiligkeit (S. Thom. 2, 2, qq. 179. 180). Der Geist des Gebetes und der Beschauung gewinnt an Kraft und Vollkommenheit durch die Arbeitsamkeit, welche vom Gehorsam geleitet und von reiner, auf Liebe Gottes und des Nächsten gerichteter Absicht beseelt ist. Denn diese ertödtet fortwährend die Leidenschaften, übt in der Selbstverläugnung, härtet den sinnlichen Menschen ab und stählt den Willen. Ebenso aber bringt eine gute, in Gott begründete Ordnung des innern Lebens und ein inniger Verkehr mit Gott Ordnung in die äußere Thätigkeit und vermittelt ihr Segen (vgl. S. Thom. 2, 2, q. 187, a. 3; Cassian. Inst. 10, 4. 22—24). Darin liegt das Geheimniß der uns unbegreiflichen vielseitigen Thätigkeit und wunderbaren Fruchtbarkeit der Heiligen. Mag man zu dem beschaulichen oder dem thätigen Leben

berufen sein — Eine Verpflichtung haben Alle gemeinsam: nämlich nach Vollkommenheit im weitesten Sinne des Wortes zu streben, d. i. ein wahrhaft übernatürlich verdienstliches Leben zu führen, deßhalb in der heiligmachenden Gnade zu verharren, in Allem sich dem Willen Gottes zu unterwerfen und alles, was mit ihm unvereinbar ist, sei es auch nur läßliche Sünde, von sich fern zu halten, und was dazu führen kann, sei es in der eigenen Natur oder in den Beziehungen zu den Geschöpfen, zu bekämpfen, zu überwinden und zu beherrschen. Daß man mit Ernst und Entschiedenheit Herzensreinheit, getreue Erfüllung der göttlichen Gebote und Nachfolge Christi anstrebt, ist in der göttlichen Offenbarung nicht als Rath, sondern als allgemeine Verpflichtung ausgesprochen (Matth. 16, 24. 1 Petr. 1, 5 f. Eph. 1, 4; 4, 13 ff. 1 Joh. 2, 15 u. s. w.). Alle heiligen Väter und Lehrer stimmen überein in dem Satze, man habe immer nur die Wahl, entweder in der Tugend fortzuschreiten oder im sittlichen Leben zurückzukommen, am kürzesten vom hl. Leo dem Großen ausgesprochen (Serm. 8 de pass.): Qui non proficit, deficit. Aber es sind mehrere Stufen des christlichen übernatürlichen Lebens: charitas incipientium, proficientium, perfectorum.

3. Stufen der Vollkommenheit. Dieselben bezeichnen die Lehrer des geistlichen Lebens mit dem Ausdrucke: Weg der Reinigung, der Erleuchtung, der Einigung. Die dritte Stufe ist Vollkommenheit im engsten Sinne. Jede hat die unmittelbar vorhergehende zur nothwendigen Voraussetzung, und was auf einer niedern Stufe geübt wird, hört auf der nächsthöhern nicht auf, sondern wird nur in größerer Vollkommenheit fortgesetzt. Zu den Acten der mystischen Beschauung führt der heilige Geist zumeist auf dem Wege der Einigung, aber nicht ausschließlich. Entspricht die Seele mit vollkommener Treue der göttlichen Gnade und den an sie gestellten Pflichten, so wird sie oft schon auf der ersten Stufe der Contemplation theilhaftig. Unvereinbar mit diesen Sätzen ist selbstverständlich der Quietismus (Molini Prop. 26). Auf den drei Stufen ist die übernatürliche habituelle und actuelle Liebe der Seele eigen; aber sie wird nicht mit gleicher Vollkommenheit geübt. Der hl. Thomas (2, 2, q. 24, a. 9) sagt hierüber: Diversi gradus charitatis distinguuntur secundum diversa studia, ad quae homo perducitur per charitatis augmentum. Nam primo quidem incumbit homini studium principale ad recedendum a peccato et resistendum concupiscentiae ejus, quae in contrarium charitatis movent, et hoc pertinet ad incipientes, in quibus charitas est nutrienda vel fovenda, ne corrumpatur. Secundum autem studium succedit, ut homo principaliter intendat ad hoc, quod in bono proficiat, et hoc studium pertinet ad proficientes, qui ad hoc principaliter intendunt, ut in eis charitas per augmentum roboretur. Tertium autem studium est, ut homo ad hoc principaliter intendat, ut Deo inhaereat et eo fruatur, et hoc pertinet ad perfectos, qui cupiunt dissolvi et esse cum Christo. Ueber jede der einzelnen Stufen ist besonders zu handeln.

A. Weg der Reinigung. Solange wir auf Erden leben, sind wir der Gefahr zur Sünde ausgesetzt, ja tragen die Neigung zur Sünde in uns selbst. Es gibt niemanden außer der unbefleckten Gottesmutter Maria, welcher sein ganzes Leben von jeder Sünde frei bleiben könnte (Trid. Sess. VI, can. 23). Deßhalb ist auch die Nothwendigkeit, zu wachen und zu beten, zum Kampfe gerüstet zu sein und zu kämpfen, eine immerwährende selbst für die Heiligen. So müssen wir nach der Lehre der Kirche glauben und bekennen. Je erhabener die Heiligkeit ist, zu welcher jemand mit Gottes Gnade gelangt ist, desto aufrichtiger und demüthiger bekennt er sich als Sünder. Das ernste Bemühen, von allem, was Sünde ist, sich zu reinigen und rein zu erhalten; alle Gleichgültigkeit gegen die läßliche Sünde und die Gewohnheit derselben, wie sie dem Zustande der Lauigkeit eigen ist, abzulegen; alles, was zur Sünde führt, zu fliehen und, insoweit wir es in unserer Natur selbst tragen, durch Wachsamkeit und innere und äußere Abtödtung möglichst unschädlich zu machen; den Versuchungen in wirksamer Weise entgegenzutreten; für die bereits begangenen Sünden Buße zu thun; die Gnade immer vollkommenerer Reinheit und der Beharrlichkeit durch unabläßige Uebung des Gebetes zu erwerben und zu bewahren; in Gottes Gegenwart zu wandeln; in der allgemeinen und besondern Erforschung des Gewissens treu zu bleiben — dieß alles ist die Aufgabe der Anfänger im Leben der Vollkommenheit. Man bezeichnet sie als via purgativa, aber nicht, als wäre die Reinigung der Seele nur am Anfang des Tugendlebens nöthig, sondern insofern die oben bezeichneten Uebungen unumgänglich nothwendige Grundlage und Voraussetzung für alles Uebrige sind, was zur Vollkommenheit gehört. Die Wurzel und die Seele aller Acte, in welchen sich diese Reinigung vollzieht, ist der Glaube (S. Thom. 2, 2, q. 8, a. 2: ... Impura redditur [ration. creatura] ex hoc, quod temporalibus se subjicit per amorem. A qua quidem impuritate purificatur per contrarium motum, dum scilicet tendit in id, quod est supra se, scil. in Deum, in quo quidem motu primum principium est fides ... Et ideo primum principium purificationis cordis est fides. S. d. Artt. Abtödtung, Ascese, Betrachtung, Buße, Gebet, Gewissenserforschung, Versuchungen). Gibt Gott jemandem den Beruf zur Beschauung, so leitet er ihn durch sein Gnadenwirken an, sich nicht nur von aller Sünde, sondern auch möglichst von allen Unvollkommenheiten, von allen, auch den erlaubten natürlichen Anhänglichkeiten mehr und mehr frei zu machen. Seelen, welche treu mit den göttlichen Gnaden mitwirken, schenkt Gott bisweilen schon am Anfange des Strebens nach Vollkommenheit

die Contemplation. Die Regel aber ist, daß außer der bisher erwähnten Bethätigung der Reinigung (activen Reinigung) den Auserwählten noch die sogen. passive Reinigung aufgelegt wird; in den seltenen Fällen, in welchen die mystischen Acte eintreten, ohne daß die Seele derselben unterworfen wurde, folgt sie wenigstens später nach. Sie ist ein hauptsächliches Kriterium für den übernatürlichen Charakter außerordentlicher Gebetszustände. Die reinigenden Leiden sind nach dem Ausdrucke des hl. Johannes vom Kreuz (Nott. oscur. II, 6) einem Fegfeuer gleich, durch welches die Seele zubereitet wird, den Himmel der Beschauung zu betreten; nach Eccli. 2, 5 sind sie das Feuer, wodurch die homines receptibiles geläutert werden in camino humiliationis, gleichwie Silber und Gold im Feuerofen. Sie sind auch meist so qualvoll, daß sie nach Bemerkung des hl. Johannes vom Kreuz für viele Begnadigte zugleich als Ersatz für das im Jenseits zu erwartende Purgatorium dienen. Ehe sie Gott schickt, läßt er gewöhnlich Tröstungen im geistlichen Leben vorhergehen, durch welche die Seele ermuthigt und alle Tugendübung ihr leicht und anziehend gemacht wird. Gereinigt müssen vor allem werden die inneren und äußeren Sinne. Dazu dienen: a. Entziehung alles dem Begehrungsvermögen fühlbaren Trostes, Verlassenheit, Dürre, Ekel an allen religiösen Uebungen, Unfähigkeit zum betrachtenden Gebete, wobei aber die Gnade im höhern geistigen Leben Reinheit der Absicht, Treue im Kleinen, Gleichförmigkeit mit Gottes Willen, sehnsüchtiges Verlangen nach Gott, Scheu vor allen geschöpflichen Befriedigungen wirkt. b. Leiden durch diabolische Einflüsse, nicht durch Besessenheit, wohl aber durch Umsessenheit, d. h. durch eine habituelle Nähe von Dämonen, welche nach göttlicher Zulassung auf die menschliche Person in mannigfacher und außerordentlicher Weise peinigend einwirken, wie es dem hl. Paulus widerfahren zu sein scheint nach 2 Cor. 12, 7, und wie die meisten Heiligen es an sich erfahren mußten. Besonders steigern sich solche Infestationen bei den Uebungen der Frömmigkeit und dem Empfange der heiligen Sacramente (vgl. Cassian. Collat. 7, 23). Zu gleicher Zeit greift der Böse die Seele an mit den fürchterlichsten Versuchungen zum Zweifel am Glauben, zur Verzweiflung an ihrem Heile, zum Selbstmord, zur Gotteslästerung, zum Widerwillen, selbst zum Hasse und zu einer wahren Wuth gegen die heiligste Eucharistie und alles Heilige, zu sinnlichem Begehren, sowie mit der lebhaften Vorspiegelung, alles ihr in derartiger Weise vorgestellte und ihrem Gefühle aufgenöthigte Böse sei ihr eigener Wille und ganz und gar ihre Verschuldung. c. Aeußere Leiden durch natürliche Ursachen, Vermögensverlust, Verkennung, Verachtung und Verfolgung durch Menschen, Verlust innig und unschuldig geliebter Personen, z. B. der Eltern, Wohlthäter u. dgl., sind häufig Mittel, deren sich Gott bedient, eine Seele ganz von Geschöpfen loszulösen und dadurch zu vollkommenem Eingehen in seine Absichten und zur Einigung mit ihm tauglich zu machen. Vielfach folgt nach Gottes Willen auf eine jahrelange Reinigung der Sinne zum Zwecke der vollen Ablösung der Seele von der Außenwelt eine noch peinlichere Reinigung des Geistes, deren Frucht sein soll, daß die Seele ganz und gar sich selbst absterbe. Die Läuterung vollzieht sich durch wunderbare Erleuchtung, in welcher sich dem Geiste die Liebenswürdigkeit Gottes als des einzigen Gutes zeigt, aber auch in ganz außerordentlicher Weise die Schuldbarkeit und Strafbarkeit jeder, auch der kleinsten begangenen Sünde und die Ohnmacht und Unfähigkeit der menschlichen Natur zu jedem für das ewige Leben verdienstlichen Acte klar wird. Erzeugt die erste Erleuchtung Freude, so die zweite Traurigkeit (S. Thom. 2, 2, q. 83, a. 4); gefällt es Gott die Seele dem Einflusse dieser zweiten Wirkung ganz preiszugeben, so entsteht in ihr die qualvolle Anschauung, sie sei zu schlecht, um zu Gott zu gelangen, eine unausfüllbare Kluft trenne sie von ihm, Gott sei für sie verloren. Es ist dem Gefühle nach eine Art Verzweiflung, und so nennen auch die Mystiker diesen Zustand, z. B. Philippus von der heiligsten Dreifaltigkeit (Theol. myst. P. III, disc. 3, art. 2). Aber was die Seele zu meist peinigt, ist der Gedanke nicht der eigenen Verwerfung, sondern vielmehr der Gott zugefügten Beleidigung, die nicht mehr gut gemacht werden zu können scheint. Die Größe dieses Leidens ist nach dem Ausdruck der Mystiker nur der Höllenpein vergleichbar; so sagt Cardinal Bona (De discret. spirit. c. 13): Haec mentis obtenebrati et voluntatis aegritudo est adeo terribilite excrucians animam, ut poenis inferni simili esse videatur ... Hoc horribile tormentur poenis inferni assimilant, qui experti sunt

B. Weg der Erleuchtung. Ist die Seele auf der Anfangsstufe der Vollkommenheit durch die vorhin erklärte Reinigung sich selbst und der Welt abgestorben, so erhebt die göttliche Gnade sie auf die Stufe des Fortschrittes in der Vollkommenheit durch die Erleuchtung über das göttliche, in Christus den Menschen erschienene Vorbild der Heiligkeit und die Anregung zu dessen Nachahmung; daher wird diese zweite Stufe von den Mystikern via illuminativa genannt. Auch dieser Weg ist ein Dornenweg. Gegenüber den Häresien des 16. Jahrhunderts (s. Trid. Sess. VI, cap. 7. 16) müssen wir als göttlich geoffenbarte Wahrheit festhalten, daß unsere Gerechtigkeit und Heiligkeit nicht die im Fiducialglauben erfaßte Gerechtigkeit Christi ist, gleich als decke dieselbe nur die uns unt tilgbar bleibende Sündhaftigkeit zu, auf daß sie uns nicht mehr schaden könne, sondern daß wir wirklich innerlich durch den heiligen Geist um der Verdienste Christi willen geheiligt werden und mit der uns gegebenen Gnade des heiligen Geistes durch freies Eingehen unseres Willens in die von ihm dargebotene und gewirkte Heiligung und eifrige

Streben nach Fortschritt in der Tugend und Heiligkeit mitwirken müssen. Dieß aber erfordert immerwährendes Opferbringen und Bemühen. Eph. 4, 15: Veritatem facientes in charitate, crescamus in illo per omnia, qui est caput, Christus. Phil. 3, 13 ff.: Quae quidem retro sunt obliviscens, ad ea vero, quae sunt priora, extendens meipsum, ad destinatum persequor, ad bravium supernae vocationis Dei in Christo Jesu. Quicunque ergo perfecti sumus, hoc sentiamus (vgl. Ps. 83, 6. Spr. 4, 18. Eccli. 18, 22. Offb. 22, 11). Die Aussprüche der heiligen Schrift für die Wahrheit, daß nur Christus Regel und Vorbild für alles Streben nach Vollkommenheit, und diese selbst nur die Aehnlichkeit und Gleichförmigkeit mit ihm ist, sind ohne Zahl (so z. B. Ex. 25, 40; vgl. Hebr. 8, 5. Luc. 9, 35. Matth. 11, 29. Joh. 13, 13; 14, 6. Röm. 8, 29; 13, 14. 1 Joh. 2, 6). Die Väter und die Lehrer der evangelischen Vollkommenheit wiederholen diesen Grundsatz auf jeder Seite ihrer Schriften. Damit ist uns aber ein so erhabenes Ziel gesetzt, daß wir es nie ganz vollkommen zu erreichen vermögen, und es kann nie eine andere Vollkommenheit für den Menschen geben, als den ernsten Willen und das beharrliche Streben, Christus immer ähnlicher zu werden. Die Hauptübungen des Erleuchtungsweges sind daher: a. Betrachtung der heiligsten Person Christi, seines Lebens und Leidens, seiner Liebe. Joh. 17, 3: Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum et, quem misisti, Jesum Christum. Maria, die in einer alle Heiligkeit selbst der Engel unermeßlich überragenden Weise Christi Abbild geworden ist, übte vor Allem diese Betrachtung. Luc. 2, 19. 51: Maria conservabat omnia verba haec, conferens in corde suo. Aus ihr entwickelt sich immer vollkommener die von Gott gegebene übernatürliche Wissenschaft der Heiligen. S. Bern. Serm. 43 in Cant.: Haec mea sublimior interim philosophia, scire Jesum et hunc crucifixum. In der Betrachtung müssen wir Erleuchtung suchen und zuversichtlich erwarten, aber nur zu dem Zwecke, diesem Lichte nachzugehen. 1 Petr. 4, 1; 2, 21: Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum, ut sequamini vestigia ejus (Col. 1, 24. Hebr. 12, 2 f.). S. Bonavent. Stim. am. P. 1, c. 4: Haec est summa et perfecta religio et religiosa perfectio ... scil. sequi Christum in passione et morte (vgl. Trid. Sess. VI, cap. 11). b. Betrachtung und Verehrung der Geheimnisse und Tugenden Mariä und der Heiligen. c. Uebung aller Tugenden, je nach dem von Gott erhaltenen Berufe, unter rastloser Wachsamkeit über alle ihnen entgegentretenden inneren und äußeren Anfeindungen und Gefahren und mit beharrlichem Kampf gegen dieselben. d. Unabläßige Uebung der Vereinigung mit Gott in den Uebungen des geistlichen Lebens und im Empfange der heiligen Sacramente, durch welche allein die Kraft zu allen Opfern, Entsagungen und Ueberwindungen gewonnen wird. e. Demüthig gehorsame Unterwerfung in allen bisher genannten Bethätigungen des Strebens nach Vollkommenheit unter der Leitung eines erleuchteten und erfahrenen, für sich selbst ganz der Auctorität der Kirche treu ergebenen Führers. Ohne diese würde man einem gefahrvollen Subjectivismus, den traurigsten Selbsttäuschungen und der Arglist des Versuchers verfallen, welcher in der Gestalt eines Lichtengels die auf sich selbst vertrauende Seele auf die schlimmsten Irrwege zu führen versteht. Die Seelen, welche den oben erwähnten Acten des Erleuchtungsweges treu obliegen (illuminatio activa), werden oft von Gott der Beschauung und bisweilen selbst der Visionen (illuminatio passiva) gewürdigt. Diese sind verschiedener Art (vgl. Dionys. Carthus. Opusc. de vita Inclusarum cap. 19): a. Visiones corporales, Erscheinungen Jesu, Mariä, der Engel, der Heiligen in menschlicher Gestalt, bisweilen schon während der passiven Reinigung; sie werden percipirt durch die körperlichen Sinne. b. Visiones imaginariae, Mittheilungen himmlischer Personen und Geheimnisse in einer nur den inneren Sinnen wahrnehmbaren Weise und in einer Schönheit und Herrlichkeit, wie sie körperliche Sinne nie zu schauen vermögen; diese wunderbare Veranschaulichung geschieht ohne alles menschliche Zuthun von Gott und ist himmelweit verschieden von einem Gebilde, das sich die Phantasie selbst gestaltet hat. c. Visiones intellectuales, Hingabe Gottes an die Seele und Eingießung göttlichen Lichtes, in welchem sie sich sowohl der ihr zu Theil gewordenen Gegenwart Gottes oder des göttlichen Heilandes als der von ihm ihr mitgetheilten Wahrheiten und Geheimnisse in wunderbarer Klarheit und mit unaussprechlicher Beseligung bewußt wird. Die unter diese Klasse gehörenden Visionen sind aber zumeist der höchsten Stufe der Vollkommenheit, der Einigung mit Gott, vorbehalten, wovon unten zu handeln ist. (Ueber die Visionen s. S. Teresa, Vida cap. 21. 27. 28; Moradas 6, cap. 8—10.) — Von den Visionen unterscheiden sich: a. die Offenbarungen, welche entweder in Kundgebung einer bisher noch unbekannt gewesenen Wahrheit oder in Enthüllung eines über alles Verstandeserkennen erhabenen Geheimnisses bestehen; b. die göttlichen Ansprachen (locutiones), zu welchen gehören: verba successiva, Anleitung der Seele durch Gott, in göttliche Wahrheiten und Geheimnisse sich zu vertiefen (discursus ab ipsa anima formatus, sed a Deo dirigente procedens); verba formalia, Einsprechungen Gottes, welche die Seele hört in formulirten Worten ohne ihre eigene Bemühung; verba substantialia, göttliche an die Seele gerichtete Worte, welche in ihr auch sofort eine besondere, durch sie bezeichnete Wirkung hervorbringen; c. die göttlichen Berührungen der Seele (tactus divini in anima), durch welche Gott unmittelbar den Willen erhebt und an sich zieht mit der Wirkung außerordentlicher Wonne der Seele (tactus passivus), zu-

gleich aber auch, während derselbe, dem Zuge Gottes folgend, sich ihm hingibt, sich dem Geiste zu höherem Grade der Erkenntniß und neuer, dieser entsprechenden Beseligung darbietet. (Ueber die Kriterien zur Unterscheidung wahrer übernatürlicher Visionen und göttlicher Offenbarungen von falschen Einbildungen und dämonischem Blendwerke s. d. Artt. Offenbarung, Vision, Weissagung und unten n. IV.)

C. Weg der Einigung. Die Seele, welche beharrlich auf dem Wege der Nachfolge Jesu fortschreitet, wird von der göttlichen Gnade dahin geführt, daß sie, losgeschält von sich selbst und allen Geschöpfen, sich mit ihrem ganzen Wesen, allen ihren Kräften und allem, was ihr eigen ist, Gott zu eigen gibt. Darin ist sie dann vollkommen. Ad apicem perfectionis christianae in hac vita assequibilis in via unitiva ascendit ... Unit namque via unitiva hominis memoriam cum Deo, ut illius semper memor sit: unit ejus intellectum cum Deo, ut de ipso semper cogitet: unit ejus voluntatem cum Deo, ut illum semper amet: unit reliquas hominis potentias cum Deo, quatenus homo earum actus exercet ex amore Dei, et quia, et quomodo Deus vult (Schram, Institt. Theol. myst. P. I, § 162). Das Wesen der Einigung mit Gott ist die vollkommene Hingebung seiner selbst in reinster Liebe an Gott. Um die Seele vollkommen von jeder andern Liebe zu reinigen, beginnt ihre Einführung in die Einigung mit Gott oft mit Verlassenheit, Trockenheit, Trostlosigkeit, inneren Leiden aller Art; unio obscura, derelictio, desolatio, ariditas sind die von den Mystikern dafür gebrauchten Bezeichnungen. Der Zustand passiver Reinigung in besonders hohem Grade noch auf dem Einigungswege wird aber dann auch der Durchgang zur höchsten Contemplation, — unio suavis. Das Wesen der Beschauung als des Grundactes des mystischen Lebens wurde schon oben erörtert. Hier seien noch näher die verschiedenen Arten jener Contemplation angedeutet, in welchen vorzüglich sich die mystische Einigung bethätigt. Die Mystiker unterscheiden: contemplatio cherubica sive intellectiva, eine Beschauung, deren hauptsächlicher Gnadenvorzug die Erhabenheit der Erkenntniß ist, und contemplatio seraphica sive affectiva, bei welcher die Glut der Liebe sich als hervorragende Gnadenwirkung erweist. Die contemplatio cherubica wird zum Gebete der Ruhe oder des Schweigens, wenn der Geist im Schauen eines der Geheimnisse des göttlichen Glaubens so festgehalten wird, daß er von allem andern Denken abgezogen und ganz von ihm absorbirt ist und zugleich im Schauen der in ihm liegenden Schönheit, Erhabenheit, Liebe und Liebenswürdigkeit mit vollkommener Befriedigung ruht. Die Mystiker bezeichnen diese Contemplation auch als oratio in caligine, ingressio in divinam caliginem, ascensio ad superessentialem divinarum tenebrarum radium u. dgl., insofern für die Seele, so lange sie dem göttlichen Lichte so ganz und gar hingegeben ist, alles Andere in Dunkel gehüllt bleibt, gleichwie für einen Menschen, so lange er in das Licht der Sonne hineinschaut, sich alles Andere verdunkelt; oder somnus, mors, sepulcrum animae, weil die Seele während dieser Ruhe in Gott jeder Thätigkeit wie entrückt und Allem außer Gott wie abgestorben ist. Dabei aber ist Geist und Wille in höchster Weise thätig in freiem Eingehen in den Zug der Gnade und Hingabe an Gott, der sich zuerst der Seele hingegeben. Der hl. Bonaventura definirt das Gebet der Ruhe (Opusc. de 7 grad. contempl.): Quies est totius animae mira quaedam et suavis tranquillitas, per infusam nobis ex frequentia orationis dulcedinem concreata. In diesem Sinne findet sich häufig in der mystischen Theologie der Ausdruck: in contemplatione silentium et otium servare.

Die contemplatio seraphica vollzieht sich auf Grund einer besondern Steigerung des Habitus der theologischen Liebe und aller mit ihr connexen Gnadenwirkungen des heiligen Geistes, nämlich der moralischen Tugenden und der besonders zu ihrer vollkommensten Bethätigung ihnen beigegebenen Gaben des heiligen Geistes. Die Mystiker unterscheiden sie in contemplatio ignea, eine Beschauung göttlicher Geheimnisse, verbunden mit einem außerordentlichen Feuer der Liebe, in welchem die Seele sich ganz und vollkommen Gott weiht und von glühender Sehnsucht und Verlangen ergriffen ist, alle Creatur zu einer vollkommenen Liebesgabe für ihn machen zu können; und contemplatio flammea, in welcher die Liebe zur Flamme wird, die im Liebenden alles, was noch nicht vollkommen rein ist, aufzehrt, was aber gut und heilig ist, erprobt und noch mehr vervollkommnet. Je höher dadurch die Seele zu Gott erhoben wird, desto mehr verdemüthigt sie sich selbst, gewinnt Opferwilligkeit und wird von allen Ueberbleibseln der Eigenliebe frei. Weitere Grade seraphischer Beschauung sind: contemplatio conformativa et resignativa, Hingebung an Gott mit vollendeter und unbedingter Gleichförmigkeit mit Gottes Willen; nuditas contemplativa, höchster Grad der Selbstlosigkeit und Loslösung des Begehrens und Willens von allem Geschöpflichen; solitudo affectiva, sehnsüchtiges Suchen Gottes, welcher die Seele prüft durch Entziehung seiner trostreichen Gegenwart und Heimsuchung; soliloquia affectiva, Liebesverkehr mit Gott, der das Sehnen stillt und sich wieder finden läßt; libertas spiritus, eine Vereinigung der Seele mit Gott, welcher ihr höheres geistiges Leben derart mit seiner Liebe entflammt und mit seinem Lichte durchdringt, daß sie aller Thätigkeit der äußeren und inneren Sinne in keiner Weise bedarf und über sie in voller Freiheit erhoben ist; amor vulnerans oder plaga vel languor amoris, eine Liebe, deren Feuer die Seele zu einem Brandopfer für den Geliebten macht, so daß sie sich auflösen

und gleichsam zerschmelzen möchte, um mit ihm Eines zu sein, um seinetwillen sich aber auch opfern und verzehren möchte für alle, welche Gegenstand seiner Liebe sind.

Noch höhere Arten der Einigung mit Gott als die cherubische und seraphische Contemplation sind: die unio illapsus passivi, eine Einigung Gottes mit der Seele, deren Wirkung vollkommenes und fühlbares Erfülltsein ihres ganzen Wesens von Gott ist, so daß sie durch seine allerheiligsten göttlichen Acte in ihr sich angeregt und zur Theilnahme an ihnen befähigt und hingezogen fühlt. Die Mystiker gebrauchen hierfür je nach vollkommenerer oder minder vollkommener Erfahrung dieser Aufnahme der Seele in das göttliche Leben und Wirken die Ausdrücke: unio mystica, mors mystica, annihilatio, sponsalitium, osculum, castus amplexus. Endlich die transformatio mystica passiva. Damit wird der höchste Grad mystischer Beschauung bezeichnet, auf welchem die Antheilnahme an der göttlichen Natur, welche das Wesen der heiligmachenden Gnade ausmacht, zur höchsten in einem reinen, noch auf Erden wandernden Geschöpfe realisirbaren Vollkommenheit entfaltet und all sein Denken, Reden und Handeln vom Geiste Gottes durchdrungen und verklärt ist. Die Seele ist darin der Vereinigung mit Gott im Himmel am nächsten gekommen. Gal. 2, 20: Vivo autem, jam non ego, vivit vero in me Christus. 2 Cor. 3, 18: Nos omnes revelata facie gloriam Domini speculantes in eamdem imaginem transformamur a claritate in claritatem tamquam a Domini Spiritu. Diese Transformation in das göttliche Leben ist es, welche die mystische Ehe genannt wird und sich besonders als Umwandlung in den gekreuzigten Gottmenschen in außerordentlicher Kreuzesliebe und Leidenssehnsucht erweist (s. hierüber S. Teres. Mor. 7, cap. 2). Aeußere Erscheinungen der innern Einigung der Seele mit Gott in besonders erhabener Weise sind die Verzückungen und Ekstasen und die Stigmatisation (s. d. betr. Artt.).

III. Kennzeichen der wahren Mystik. Die mystischen Acte und Zustände sind erhaben über das gewöhnliche christliche Tugendleben, und sie schließen daher auch so viel des Geheimnißvollen in sich, daß es ohne besondere Befähigung, das Wirken des Geistes Gottes klar zu erkennen, nicht möglich ist, bei außergewöhnlichen Erscheinungen im menschlichen Leben und Handeln richtig zu beurtheilen, was davon auf übernatürlichem Grunde beruht, und was der Natur oder etwa dem Lügengeiste zugeschrieben werden muß. Als erstes Kriterium für den Geist, der aus den Lehren und den Bestrebungen einer Person erkennbar ist, muß selbstverständlich die vollendete Reinheit des Glaubens gelten, so daß die vorgeblichen höheren Mittheilungen nicht im geringsten Widerspruche mit der göttlich geoffenbarten Wahrheit stehen. Sodann sind in Betracht zu ziehen die Früchte, welche sie hervorbringen (Matth. 7, 16). Die dem göttlichen Geiste entstammenden Früchte aber zählt der hl. Paulus auf (Gal. 5, 22). Diese alle haben zu ihrem innern Wesen Entsagung und Selbstverläugnung, Liebe und Opferwilligkeit, Demuth. Nur dort also, wo mit anscheinend außerordentlichen Erleuchtungen und Offenbarungen und mit besonderen Gaben des Gebets und des Verkehrs mit Gott sich Demuth und opferwillige Gottes- und Nächstenliebe als Frucht verbindet, und zwar nicht etwa nur in vereinzelten Acten, sondern in einer so beharrlichen Uebung, daß diese Tugenden das ganze Gepräge des Lebens und Handelns einer Person bilden, kann man mit Grund annehmen, der Geist Gottes sei der Urheber dessen, was in ihr vorgeht und was sich Auffallendes an ihr kundgibt (Is. 57, 15; 66, 2. Ps. 137, 6. Luc. 1, 48). Je mehr eine Seele zur Einigung mit Gott erhoben wird, desto mehr regt die göttliche Gnade sie an, sich tief zu verdemüthigen, sich selbst zu vergessen und Verdemüthigung durch Andere nicht nur ergeben zu dulden, sondern sogar zu lieben; amat pati et contemni (vgl. Matth. 5, 10. Apg. 5, 41. Gal. 6, 14. 1 Petr. 4, 14). Die Signatur des Geistes Gottes ist an ihr unverkennbar, die Verähnlichung nämlich mit der Mensch gewordenen ewigen Heiligkeit, Jesus Christus.

Die Aeußerungen solcher gottgefälligen Gesinnung sind: a. Mißtrauen auf sich selbst und Furcht, einer Täuschung zu unterliegen, die um so größer wird, je mehr sich die Gnadengaben steigern; b. gänzliche Unterwerfung des eigenen Willens unter Gottes Willen und unter die Leitung des Seelenführers; c. Sorgfalt, alles Außerordentliche zu meiden, und insoweit es sich von selbst darbietet, es zu verbergen; d. größte Zartheit des Gewissens, Bußeifer und Liebe zur Abtödtung; e. tief innerer Seelenfriede auch im Leiden und bei Verkennung und Verfolgung. Wo solche Kriterien göttlichen Gnadenwirkens sich finden, sehen wir auch oft die einfachsten und aller wissenschaftlichen Bildung entbehrenden Seelen zu den Höhen der Beschauung erhoben; denselben theilt sich Gott in himmlischer Klarheit und Lichtfülle mit, die verbunden ist mit größtem innerem Frieden und einer Evidenz der erhaltenen Mittheilung, mit der keine nur menschliche Gewißheit auch nur von ferne sich vergleichen läßt.

Dagegen sind Kennzeichen eines rein natürlichen Wirkens oder gefährlichen Blendwerkes: a. Eingenommenheit von sich selbst und Hartnäckigkeit des eigenen Urtheils; b. Sucht, sich bemerklich zu machen, Andere wissen zu lassen, welcher Gnadenerweisungen man sich erfreut, und ihr Interesse für sich rege zu machen; c. Befriedigung, von sich selbst reden zu können; d. Trauer und Widerwille bei Verdemüthigungen; e. Verlangen nach Tröstungen im Gebete und Umgang mit Gott, mit deren Aufhören auch der Gebetseifer ein Ende hat, — besonders sentimentale Befriedigungen, die in den religiösen Uebungen gesucht werden; f. Unruhe, Ueberdruß und mürrisches Wesen nach vor-

gegangenen scheinbaren besonderen Gnadenerweisungen; g. Vorliebe für Außerordentliches und Ungewöhnliches; h. Subjectivismus und Weigerung der Unterwerfung unter die Auctorität. Besonders das letztere ist für jede aftermystische Richtung charakteristisch; besonders ausgesprochen ist dieß im Quietismus (Propp. Molin. 59—68). Alle solche Wahrnehmungen geben Gewißheit, daß die Seele mehr oder weniger von dem Gott feindlichen Geiste des Stolzes beeinflußt ist, auch wenn sie sich einer Entrückung bis in den dritten Himmel rühmen könnte. Meistens gesellt sich dann auch bald zum Dämon des Stolzes der unreine Geist, welcher aber sich in Gestalt eines Engels des Lichtes zu hüllen weiß und unter dem gleißnerischen Scheine der erhabensten Frömmigkeit die betrogene Seele zur Sklavin niederer Sinnlichkeit macht, gegen welche er das Gewissen mit unheilvollster Sophistik zu betäuben versteht. Die falsche Mystik hat sich bis zu den äußersten Consequenzen in dieser Richtung im Quietismus des Molinos entwickelt (Propp. Molin. 41 ad 53. 57).

IV. Geschichte der christlichen Mystik. Das mystische Leben und Wirken hat zu seiner Quelle und seinem Ausgange das gottmenschliche Leben des Sohnes Gottes auf Erden. Der göttliche Logos hat alle Seher und Propheten vor seiner Menschwerdung bis herab zu Johannes dem Täufer der Contemplation theilhaft gemacht und in ihr sich ihnen geoffenbart. Er hat aber auch bei der Ausgießung des heiligen Geistes in seine Kirche die wunderbaren Gaben und Wirkungen des beschaulichen Lebens niedergelegt, an welchen zu jeder Zeit besonders hierzu berufene Glieder seines mystischen Leibes Antheil erhalten sollen, um zur vollkommenen Verähnlichung mit ihm geführt zu werden. Dessen sind Zeugniß in der apostolischen Zeit die Wirkungen der Charismen (gratiae gratis datae) unter den vom ersten Feuereifer gottentflammter Liebe beseelten Gläubigen; in den nächsten Jahrhunderten zahllose Martyrer, welche in vollkommener Vereinigung mit Gott ihre Lust darin fanden, Leib und Leben dem zu opfern, mit dem sie in heiligster Liebe sich vermählt hatten, und die heiligen Einsiedler der Wüste, die allem, was in der Welt ist, entsagten, um ungehindert ein beschauliches Leben zu führen. Die Jahrhunderte der Völkerwanderung und der aus ihren Wirren allmälig hervorgegangenen Neubildung der Gesellschaft luden weniger ein zu innerem beschaulichen Leben, als vielmehr zu heldenmüthigem Kampfe mit Barbarei, Arianismus und Islam und zu äußerem Schaffen und Ordnen. Sie waren für die Kirche eine lange Zeit leidensvoller Reinigung. Der herbste Inhalt des Leidenskelches blieb ihren besonders begnadigten und in die ersten Reihen der Kämpfer gestellten, meist den kirchlichen Orden angehörigen Dienern vorbehalten, im Abendlande namentlich den Söhnen des hl. Benedict in ihren verschiedenen Verzweigungen. Indessen, während die dazu Berufenen im Heroismus des Opfers für Gott und die unsterblichen Seele thätig waren, lagen auch zahlreiche Auserwähl in der Abgeschiedenheit stiller Contemplation ob erflehten jenen Segen und Sieg. Irland erfre sich durch seine Lage eines besondern Schutzes geg die Stürme der Zeit, und in seinen zahlreich geistlichen Genossenschaften hatte die Mystik vo züglich ein Asyl gefunden. Es wurde die In der Heiligen und schenkte in drei Jahrhunder der Kirche achthalbhundert Heilige. Im Orie fand das beschauliche Leben Pflege in den Ei siedlerstätten und den Klöstern. Besondere Förd rung erhielt dasselbe durch den hl. Johannes Cl macus, der im J. 600 als Abt des Klosters a Sinai starb, nachdem er in seinen zwei Schrift Κλῖμαξ und Πρὸς τὸν ποιμένα die Entwicklun und stetige Vervollkommnung des contemplative Lebens dargestellt hatte.

Als ein Fundament und Grundlinien für d Bildung einer neuen gesellschaftlichen Ordnun auf den Trümmern der alten gewonnen waren lag die Kirche ihrer Mission ob, dieselbe in alle ihren Verhältnissen mit dem Geiste des Christe thums zu durchdringen und die Völker zu ein großen Familie unter Einem Haupte, Christus, un dem sichtbaren Stellvertreter seines geistigen Köni thums, dem Papste, und unter Einem von diesem g salbten weltlichen Herrscher der Völker und Schirm herrn der Kirche zu einigen und mit den reiche von Christus ihr gegebenen Gnadenschätzen zu e ziehen. Die Zeit vom Anfang des 10. bis z Mitte des 13. Jahrhunderts hatte die Aufgab die Völker zur Erleuchtung und zu Christus hi zuführen. Gottes Geist erweckte zu diesem Zwec eine große Zahl von Heiligen, die das beschau liche mit dem thätigen Leben vereinigten. Vo ihnen riefen viele aus dem göttlichen Geiste, d sie beseelte, jene großen und in kurzer Zeit üb den damals bekannten Erdkreis wunderbar ve breiteten Ordensgenossenschaften in's Leben, welc ebenso sehr durch Contemplation, Gebet und Be spiel als durch Apostolat in allen socialen Kreise Glaubensbegeisterung, Bußfertigkeit, Opfermut für Gottes Ehre und den Heroismus der christliche Liebe wachriefen und pflegten. Es genügt, Name zu nennen: Romuald und die Camaldulenser, Brun und die Familie der Karthäuser, Bernardus un die Cistercienser, Norbertus und die Prämon stratenser. Der hl. Dominicus und sein Predige orden, der hl. Franciscus und seine unzählbar Nachkommenschaft der Armen Jesu Christi erfreute sich vorzüglich der Fruchtbarkeit an Heiligen un an den mit der Gnade der Beschauung begabte Seelen. Ein Cherub war der erste, der die Fack der Wahrheit hintrug durch alle Welt; ein Serap der Liebe der zweite, der mit dem Feuer göttliche und wahrhaft apostolischer Liebe wunderbar daz mitwirkte, daß lebendiger Christusglaube und reli giöser Sinn die Seele des gesammten sociale Lebens im Mittelalter wurde. Die Glut mysti scher Liebe ergoß sich aus der klösterlichen Einsam

keit auch über die Laienwelt, und die dritten Orden der hll. Franciscus und Dominicus zählten unter ihren Mitgliedern Heilige auf dem Throne und in den niederen Klassen des Volkes, unter den Gelehrten und unter den Arbeitern. Aehnlich den ungefähr in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts in Belgien entstandenen und von dort aus auch in Deutschland weit verbreiteten Beguinen (Genossenschaften von Frauenspersonen, welche ohne Ordensgelübde ein frommes Leben führen wollten) und späteren Begharden (derartigen Vereinen von männlichen Personen) setzen sich die dritten Orden als Aufgabe, auch Personen, die nicht zum Klosterleben berufen sind, besondern Schutz gegen die Gefahren der Welt und erfolgreichere Leitung zu einem vollkommenern Leben zu bereiten (s. d. einschläg. Artt.). Aus den vielen von Gott außerordentlich begnadigten und zu hoher Contemplation berufenen Seelen dieses Zeitabschnittes in der klösterlichen Einsamkeit muß wenigstens eine hier namentlich angeführt werden, die hl. Hildegard aus dem Orden der Benedictinerinnen, geb. 1098. Ihr ganz beschauliches, schon seit den Tagen ihrer Kindheit an Wundern reiches Leben war durch ihre ausgebreitete schriftstellerische Thätigkeit, die nur in einem höhern Charisma begründet sein konnte, äußerst fruchtbar nach außen (s. d. Art. Hildegardis). Zugleich mit der hl. Gertrud im 13. und der hl. Brigitta im 14. Jahrhundert bildet sie die herrlichste Trias von heiligen, zum mystischen Leben und zugleich zur schriftlichen Nachlassenschaft ihrer Offenbarungen berufenen Frauen und Jungfrauen des Mittelalters. Dieses war überhaupt eine Zeit lebendigen Glaubens, der die Seele des gesammten socialen Lebens und gleicherweise die Grundlage und den Leitstern aller Wissenschaft bildete, wie er auch der Kunst die Aufgabe stellt, den göttlichen Geheimnissen möglichst würdigen irdischen Ausdruck zu geben. Eine große Idee einigte die Völker trotz ihrer vielen Sonderinteressen zu regem Streben und heldenmüthigem Kampfe, — die Wiedergewinnung der heiligen Stätten unserer Erlösung durch die Kreuzzüge. Die edelste Kraft der Nationen stellte sich im Ritterthum in den Dienst der Religion und ihrer heiligsten Interessen, und die herrlichste Frucht dieses zwischen Religion und männlicher Kraft und Ehrenhaftigkeit geschlossenen Bundes wurden die Ritterorden. Es ist begreiflich, daß unter solchen Verhältnissen das Land mit Klöstern sich bedeckte und allenthalben sich reiches mystisches Leben entwickelte.

Das Zeitalter der Renaissance dagegen machte den Anfang zur Veräußerlichung und Verweltlichung der Societät, die sich in den folgenden Jahrhunderten kirchlicher, socialer und politischer Revolution immer weiter zur Gottentfremdung ausbildete und in der Gegenwart bis zu einer weit verbreiteten Gottesläugnung fortgeschritten ist. Auch in allen diesen Jahrhunderten wirkte der heilige Geist in der Kirche Gottes fort, rief zahlreiche Orden in's Leben und erhielt der Braut Christi ihre Fruchtbarkeit an Heiligen. Es ist aber in ihnen vorherrschend der Beruf des Apostolates und der Liebe, welchem die neueren Orden dienen und mit welchem sich das mystische Leben dieser Periode verbindet. Die Heiligen dieser Zeit, welche mystische Contemplation mit dem thätigen Leben in erhabenster Weise vereinigt haben, hinterließen uns großentheils auch Schriften, welche über das dunkle Gebiet des mystischen Lebens das vom heiligen Geiste ihnen mitgetheilte Licht verbreiten. Diese Schriften gehören zu den herrlichsten Blüten der Wissenschaft mystischer Theologie, von welcher wir jetzt zu handeln haben.

V. Wissenschaft der mystischen Theologie. Wir haben bisher das mystische Leben und Handeln an sich betrachtet, und dieses wird von der Schule gerne bezeichnet als theologia mystica experimentalis oder elicitiva oder objectiva. Wird dasselbe nach wissenschaftlicher Methode und systematisch dargestellt, so entsteht die in früheren Zeiten an akademischen Anstalten als besondere theologische Disciplin gelehrte theologische Mystik, theologia mystica directiva oder doctrinalis, welche sich definiren läßt als „Wissenschaft der vollkommenen Einigung der Seele mit Gott, der absoluten Wahrheit und dem unendlichen Gute, insoweit sie nach Verstand und Willen zufolge göttlicher Offenbarung mittels der übernatürlichen Gnadenwirkungen des heiligen Geistes im gegenwärtigen Leben erreichbar ist". Ihr Materialobject ist mithin primär Gott, wie er sich der Seele zum Schauen und zur Liebeseinigung auf mannigfache Weise darbietet; secundär a. die gnadenvolle Herablassung Gottes zu den zu höherer Vollkommenheit berufenen Seelen und sein Gnadenwirken in ihnen, b. die von Gott gewollte Hingabe der begnadigten Seele an ihn zum Zwecke ihrer Einigung mit ihm. Ihr Formalobject hat diese Wissenschaft gemeinsam mit allen theologischen Disciplinen, nämlich die unfehlbare kirchliche Lehre; ebenso ihre Erkenntnißquellen, die heilige Schrift und Tradition. Ihre Hilfswissenschaften sind: die Moraltheologie als Voraussetzung für sie; die Hagiologie, die Biographie der Heiligen; Patristik, Schriften der heiligen Väter und der Heiligen. Im engsten und eigentlichen Sinne schließt die mystische Theologie die Asceje nicht in sich, sondern es gehört diese vielmehr zur Moraltheologie, da sie zu ihrem Objecte nur diejenige Vollkommenheit der Tugend hat, welche in allen Ständen und Verhältnissen möglich und nach welcher wenigstens zu streben für alle Pflicht ist. Das Object der Mystik ist eine höhere Vereinigung mit Gott, zu welcher ein besonderer Beruf und Gnadenwirkungen außerordentlicher Art erfordert werden, und in welcher die durch die heiligmachende Gnade der Seele geschenkte Antheilnahme an der göttlichen Natur von ihr nicht mehr bloß durch den Glauben erfaßt, sondern in ihrem Innersten an sich selbst erfahren wird. Daraus erklärt sich das Verhältniß der Wissenschaft der Mystik zu den anderen theologischen Wissenschaften.

Wird sie behandelt als Anleitung für das Verhalten der Seele in den außerordentlichen, auf die Einigung mit Gott vorbereitenden Prüfungen und im Leben dieser Einigung selbst, so wird sie zu einem Zweige der praktischen Theologie. Insoweit sie aber dargestellt wird als Lehre von Gott und den göttlichen Dingen, wie sie die Seele in den Zuständen der höhern Beschauung inne wird, schließt sie sich an die scholastische Theologie an, ist aber von ihr darin verschieden, daß jene die übernatürlich gegebene Glaubenslehre dem vernünftigen Erkennen soweit als möglich vermittelt, die Mystik aber, soweit es die Sprache der Wissenschaft zuläßt, das zum Ausdrucke bringt, was vermöge der außerordentlichen Beschauung von der Seele erkannt wird. Die scholastische Theologie macht mit der göttlich geoffenbarten Wahrheit bekannt und vertheidigt sie gegen Unglauben und Irrthum; die mystische enthüllt die geheimnißvollen Tiefen der Glaubenslehre. Irrthümlich aber werden von vielen außerkirchlichen Schriftstellern Scholastik und Mystik als zwei sich ausschließende Gegensätze betrachtet. Mit der Blüte der Scholastik fällt auch die Blüte der Mystik im Mittelalter zusammen, und der hl. Albert der Große, der hl. Bonaventura, Gerson, Hugo und Richard von St. Victor, Dionys der Karthäuser u. A. glänzen ebenso als Scholastiker wie als Mystiker. Der Inhalt der mystischen Theologie ist auch zugleich von der Scholastik behandelt, aber in der Weise, daß die ihr eigene Darlegung mystischer Zustände auf bestimmtere Begriffe zurückgeführt und der Einklang der in denselben den Begnadigten zu Theil gewordenen höheren Erkenntnisse mit der geoffenbarten Wahrheit constatirt wird. So hat der hl. Thomas in 2, 2, qq. 171—189 die mystische Theologie in ihren hauptsächlichen Momenten aufgenommen, und seinem Beispiele folgten die meisten späteren Scholastiker.

Die Mystik bedarf stets zu ihrer Grundlage einer gründlichen Erkenntniß der Glaubenswahrheiten, wenn sie nicht ausarten soll. Ohne diesen sichern Leitstern werden manche Geister durch den Reiz des Außerordentlichen oder die Täuschungen einer erregbaren Phantasie oder den Einfluß ungeordneter Neigungen dazu verleitet, für das Werk göttlicher Gnade zu halten, was nur Irrwahn ist, wie die Erfahrung zeigt (S. Thom. 2, 2, q. 188, a. 5). Meister der ächten wissenschaftlichen Mystik sind gewiß die heiligen Väter, wie Basilius, Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz, der hl. Johannes Chrysostomus, Johannes Cassian, Johannes Climacus, Gregor der Große, Ambrosius, Augustinus, Bernardus. Das erste vollständige systematische Werk der mystischen Theologie aber verdanken wir dem Verfasser der im Alterthume dem hl. Dionysius dem Areopagiten zugeschriebenen Schriften. Nachdem das Martyrerblut der Kirche Christi den Sieg über die materielle Gewalt errungen hatte, trat ihr als unversöhnlicher Feind auf geistigem Gebiete der Neuplatonismus entgegen, welcher vorgab, dem Christenthume eine erhabenere Religion entgegenzustellen, nämlich Einigung Aller mit Gott in der Weise, daß das ganze Universum Erscheinung des göttlichen Lebens werde und jeder Einzelne das in ihm zur Erscheinung und äußern Bethätigung gekommene Wesen Gottes, — also Pantheismus. Diesem falschen Mysticismus gegenüber brachte Dionysius die wahre, nur im Christenthume durch den heiligen Geist realisirbare Einigung des Menschengeistes mit Gott zu einem für alle Zukunft mustergültigen Ausdruck (s. d. Art. Dionysius Areopagita). Das ganze Mittelalter hindurch schrieben die Mystiker zu seiner mystischen Theologie Commentare, ähnlich wie die Scholastiker zu den Büchern der Sentenzen des Petrus Lombardus; so die beiden Victoriner, Wilhelm von Paris, der hl. Bonaventura, Dionysius der Karthäuser, Johannes Gerson. Aber auch die Scholastiker stützen sich in ihren Darlegungen der außerordentlichen Wirkungen der Gnade auf Dionysius; der hl. Thomas beruft sich mit Vorliebe auf ihn. Die genannten Gegensätze bekämpfen sich auch in den späteren Jahrhunderten fortwährend in der Theologie, die wahre christliche Mystik steht der neuplatonischen, pantheistischen Richtung gegenüber. Letztere hat ohne Zweifel Scotus Erigena (s. d. Art.), ungeachtet seiner Uebersetzung und Verbreitung der dionysischen Schriften, gefördert. Blüten der mystischen Theologie im 14. und 15. Jahrhundert, wenn auch nicht in streng wissenschaftlicher Form, sind die Schriften von Johannes Tauler, Heinrich Suso, Johannes Ruysbroek, welche mehr der speculativen Mystik huldigten (Einigung des Verstandes mit Gott, der absoluten Wahrheit, im Schauen), und daher auch manche Anklänge an den Neuplatonismus nicht vermieden haben, ohne sie aber wirklich im pantheistischen Sinne zu verstehen. Der praktischen Mystik, Einigung des Willens mit Gott als dem absoluten Gute, widmete sich in hervorragender Weise Thomas von Kempen. In den folgenden Jahrhunderten wurden Leitsterne auf dem Gebiete der vorherrschend praktischen Mystik die Schriften der hl. Teresia und des hl. Johannes vom Kreuz, dann des hl. Franz von Sales. Sichere Grundlage der Ascese und der Mystik bietet das Exercitienbüchlein des hl. Ignatius von Loyola. Hohen Werth haben ferner die Werke des ehrw. Ludwig von Blois und des ehrw. Johannes von Avila, sowie die Schriften von Cardinal Bona, Ludwig von Granada, Bellarmin, Ludwig de Ponte, Jacob Alvarez, Alfons Rodriguez, Nieremberg, Lancicius, Surin, Godinez, Scaramelli. Systematisch behandelten das gesammte Gebiet der Mystik die Carmeliten Johannes a Jesu Maria, Philippus a Trinitate, Anton a Spiritu Sancto, Joseph a Spiritu Sancto und der Benedictiner Dominicus Schram. Gegen die Aftermystik des Quietismus, die abscheulichste Ausschreitung der neuplatonischen und pantheistischen Richtung, schrieb mit gutem

Erfolge Boſſuet. Hohe Bedeutung für die myſtiſche Theologie hat auch das claſſiſche Werk Benedicts XIV. De Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione. (Vgl. P. Dom. Schram, Instt. Theol. myst., 2 tomi, August. Vindel., 1767; P. Philipp. a SS. Trinit., Summa Theol. myst., 3 tomi, Friburgi 1875; Görres, Die chriſtl. Myſtik I und II, Regensburg 1836 f; Kleutgen, Theol. der Vorzeit IV, Münſter 1860, 55 ff.; Wirthmüller, Encyklop. der Theol. § 106, Landshut 1874; Scaramelli, Anleitung zur myſt. Theol. Aus dem Italieniſchen. 2 Thle., Regensburg 1855 und 1856; Fr. Albert Maria Weiß O. Pr., Apologie des Chriſtenthums, beſ. V, Freiburg 1889.) [Pruner.]

Mythologie iſt die Lehre von den Mythen oder „religiöſen Sagen" der heidniſchen Völker, beſonders der Griechen, bei denen ſich die Mythen am reichſten ausgebildet haben, oder auch der Inbegriff der bei einem Volke vorhandenen Mythen. Der griechiſche Ausdruck μῦθος bedeutete urſprünglich „Wort" oder „Rede", gleichwerthig mit λόγος. Nach Herodots Zeit erhielt er die Bedeutung des lateiniſchen fabula oder in etwa des modernen „Legende". Nach dem jetzigen Sprachgebrauch iſt ein Mythus oder eine Mythe eine in Geſchichte eingekleidete Vorſtellung oder Idee, und zwar mit der Beſchränkung auf die älteſten religiöſen Vorſtellungen der heidniſchen Völker, deren geiſtige Geſchichte regelmäßig mit der Mythenbildung beginnt. Hierdurch iſt die Mythe von der Allegorie zu unterſcheiden; jene iſt Volksanſchauung, dieſe Erfindung eines Einzelnen; jene wird als Realität hingenommen, dieſe von vornherein als bloße Einkleidung betrachtet. Selbſt ſolche Mythen, bei welchen die allegoriſche Darſtellung ganz offenbar iſt, wie die griechiſche von Prometheus und Epimetheus, wurden bei den Griechen als Erzählung von Thatſachen betrachtet, während den äſopiſchen Fabeln niemals hiſtoriſcher Glaube geſchenkt wurde. Man hat wohl theologiſche und phyſikaliſche Mythen unterſchieden und erſtere als Einkleidungen von religiöſen Anſchauungen, letztere als poetiſche Darſtellungen von Naturerkenntniſſen betrachten wollen; allein es iſt bei den heidniſchen Religionen kaum möglich, dieſen Unterſchied feſtzuhalten, weil der Gottesbegriff zu früh mit dem Begriff der Natur verſchmolzen wird. Eine ſolche Unterſcheidung aber gab den Anſtoß zur Ausbildung der Mythologie, und zwar zuerſt bei den Griechen, bei welchen die Mythenbildung, den reichen Anlagen des helleniſchen Geiſtes entſprechend, ſich am reichſten und mannigfaltigſten geſtaltet hat. Seit dem 4. Jahrhundert v. Chr. begannen griechiſche Philoſophen und Dichter Zeus als den Wolkenhimmel, Apollo als die Sonne, Hera als die Luft u. ſ. f. zu erklären, und vor dieſer rationaliſtiſchen Auffaſſung verſchwand im Volksbewußtſein bis zur chriſtlichen Zeit immer mehr der alte naive Götterglaube. Im Gegenſatz dazu trat der Sicilier Euhemerus um 300 mit der Behauptung hervor, daß die Göttergeſtalten nur menſchliche Perſonen der Vorzeit bedeuteten, deren Thaten und Erlebniſſe in ein übernatürliches oder phantaſtiſches Gewand gekleidet ſeien. Dieſe Anſicht war einzelnen Geſchichtſchreibern willkommen, weil ſie erlaubte, der geſchichtlichen Entwickelung einen Anfang von allgemeinem Intereſſe zu geben, und ſo fand ſie, nachdem das Buch des Euhemerus in's Lateiniſche überſetzt war, auch bei den Römern Eingang. In neuerer Zeit haben die griechiſchen Mythen den Ausgangspunkt mannigfacher Speculation über den Charakter und die Bedeutung der Mythen überhaupt gebildet. Die chriſtlichen Gelehrten folgten zuerſt dem ſchon von den Kirchenvätern gegebenen Anſtoß, indem ſie die geſammte griechiſche Mythenbildung als eine Umgeſtaltung der im Alten Teſtament niedergelegten Uroffenbarung erklärten. Andere Gelehrte wollten in den Mythen philoſophiſche Speculationen erblicken, welche von den Prieſtern dem Volk in poetiſcher Geſtaltung dargeboten ſeien, um einen Einfluß auf daſſelbe auszuüben, während ſie eine geläuterte Religionskenntniß für ſich und für einzelne Eingeweihte in den ſogen. Myſterien bewahrten. Daneben aber machte ſich bald auch wieder die Anſicht geltend, die heidniſchen Mythen ſeien nur poetiſche Darſtellungen der Erſcheinungen und Vorgänge in der Natur. Dieſe Anſicht iſt beſonders bei denjenigen Gelehrten herrſchend geworden, welche ſich der ſogen. vergleichenden Mythologie zugewandt hatten, d. h. welche die Mythen der Griechen im Zuſammenhang mit den religiöſen Vorſtellungen aller heidniſchen Indogermanen zu erklären ſuchen.

Die geſammte Mythologie im erſtern Sinne läßt ſich auf die Anerkennung der einen Thatſache zurückführen, daß die religiöſe Sage der Heiden ebenſo wie die geſchichtliche Sage einen Kern hiſtoriſcher Wahrheit enthält, indem ſie die religiöſe Urüberlieferung der Menſchheit zu ihrer urſprünglichen Grundlage hat. Auf eine Urüberlieferung berufen ſich zunächſt alle heidniſchen Mythologien ſelbſt, und viele wollen ſie ſogar auf die erſten Menſchen oder auch — was eigentlich daſſelbe iſt — auf eine göttliche Ueberlieferung, alſo eine Art göttlicher Offenbarung zurückführen. In dieſem Sinne wurden auch, beſonders im Orient, diejenigen alten Schriften, welche die Mythen und religiöſen Sagen der Völker oder auch die bei dem Cultus von Alters her gebräuchlichen Handlungen und Lieder enthielten, als heilig angeſehen und ihre Abfaſſung den Göttern oder erſten Menſchen ſelbſt, wie in Indien dem Brahma oder deſſen Sohn, dem indiſchen Sintflutpatriarchen Manus, in Aegypten dem Geheimſecretär des erſten menſchlichen Gottes Oſiris, dem Thot-Hermes, zugeſchrieben. Am richtigſten und klarſten indeß urtheilt über den Urſprung des Mythus der erleuchtete heidniſche Philoſoph Plato. Er ſagt, im Anfang habe die Gottheit die eingeborenen Menſchen nicht nur erzogen, ſondern ſie auch gehütet und geführt, wie jetzt die Menſchen

die niederen Geschöpfe hüteten. Später aber habe die Gottheit mitsammt den guten Geistern (Dämonen) sich zurückgezogen und die Welt sich selbst überlassen. Die von ihrem Hüter und Steuermann verlassene Welt sei dadurch in Verwirrung gerathen und werde es noch immer mehr, je weiter sie sich von jener Zeit trenne und die Vergeßlichkeit (der alten überlieferten Wahrheiten) zunehme. Plato tadelt deßwegen diejenigen, welche die von den Vorfahren erhaltenen Sagen ohne Weiteres verwerfen wollten, da jene (Vorfahren) doch der Urzeit näher gestanden und so noch mehr aus der Quelle hätten schöpfen können. Ueberhaupt will er, daß man das Urtheil über die alten Sagen bewenden lasse, „bis einer kommt, der uns gründlich unterrichtet" (Plat. Polit. 271—275). So urtheilten aber nicht allein Plato und andere heidnische Philosophen, wie Dikäarch, der Schüler des Aristoteles, und Cicero; auch viele ungebildete, sogenannte wilde heidnische Völker haben eine ähnliche Ansicht und geben solche als traditionelle Ueberlieferung ihrer Väter über den Ursprung ihrer heidnischen Religion aus (vgl. Lüken, Trad. d. Menscheng. [s. u.], a. v. St.). Dieß ist nun auch die christliche Ansicht über den Ursprung des Heidenthums. Der Apostel Paulus sagt darüber, indem er zugleich das innere Verhältniß des Heidenthums zur christlichen Wahrheit näher bezeichnet: „Obgleich sie (die Heiden) Gott kannten, haben sie ihn doch nicht verehrt und ihm Dank dargebracht, sondern sind eitel in ihren Gedanken geworden, und ihr unverständiges Herz ist verfinstert ..., da sie die Wahrheit Gottes in Lüge verwandelt haben und die Creatur verehrten und ihr dienten mehr als dem Schöpfer" (Röm. 1, 21. 25). Also nach der Ansicht der Christen wie der Heiden selber bildet der Mythus oder die religiöse Sage der Heiden nicht eine erste, sondern eine zweite Periode in der Geschichte und der religiösen Entwicklung des Menschengeschlechts; er gehört nicht dem Fortschritt, sondern dem Rückschritt und der Depravation der Menschheit an. Diese Verderbniß aber besteht, wie der Apostel erklärt, wesentlich im Abfall von Gott, den die Heiden nicht mehr kennen oder, wenn sie auch noch aus dunkler und fragmentarischer Ueberlieferung von ihm wissen, doch nicht mehr als Gott verehren, sondern statt dessen sie die Creatur zum Abgott machen und an die Stelle des Schöpfers setzen. In der That ist dieß der wahre Charakter des Heidenthums in der ganzen Welt, und man kann dasselbe nur begreifen und verstehen, wenn man bei der Betrachtung desselben diesen seinen Charakter vor Augen hält. Man darf also den Göttern des Heidenthums nicht den christlichen Begriff von Gott als dem Schöpfer und Regierer des Weltalls unterlegen. Einen Schöpfer der Welt kennt das Heidenthum nicht mehr; im Gegentheil sind es nur Geschöpfe, die uns im Heidenthum als göttliche Wesen vorgeführt werden. Der Ursprung und die Geschichte dieser Götter liegt somit innerhalb der Geschichte der Schöpfung, und ebenso, wie eine Kosmogonie oder Erzeugung des Kosmos, leh die Heiden auch eine Theogonie oder Götterg gung, welche innerhalb dieses Kosmos oder geschaffenen Welt ihren Platz hat. Hier gibt nun drei verschiedene Arten von Geschöpfen o entstandenen Wesen im Kosmos, an die auch Heiden glaubten, die vernunftlosen Geschöpfe, Menschen und die Geisterwelt. Niemals und gends hat aber das Heidenthum die vernunftlo Geschöpfe und die eigentliche Materie in Schöpfung vergöttert. Es wäre auch ein gar großer Widerspruch mit der augenfälligen sinnlic Erscheinung der Dinge gewesen, wenn die Heid die unvernünftigen, ja leblosen Dinge als Perso angesehen und ihnen die Leitung der Welt u der Dinge zugeschrieben hätten. Wenn die Heid die vernunftlosen und materiellen Gegenstände der Natur verehrten, so geschah dieß nur in d Sinne, daß sie vermöge einer abergläubischen Ueb treibung und Erweiterung des Geisterglaub annahmen, jedes Ding in der Natur habe sein Geist, seinen Schutzgeist, der es leite und in d Dinge wohne; dieser Geist könne sich daher a von dem Dinge trennen und für sich erschei und gehe mit dem Untergang des Dinges ni zugleich zu Grunde. So dachten sich die Heid die Geister wohnend in der Sonne, im Feuer, Wasser u. s. w., und diese Geister oder T monen, nicht deren Wohnsitz, die Materie, v ehrten sie (vgl. Lüken, Götterlehre der Griech und Römer vom religionsvergleichenden Stan punkte, Paderborn 1881, 246 ff.). Eine eigentli Naturvergötterung gab es im Heidenthum a nicht; ihre göttlichen Wesen entnahmen sie all der Geister- und Menschenwelt. Hier tritt u nun die überraschende Thatsache entgegen, d von der mythischen Ausschmückung abgesehen, Glaube an die Geisterwelt, ihr Entstehen und il Beschaffenheit, ebenso die Geschichte der mens lichen Götter, kurz die ganze Grundlage der hei nischen Götterwelt auf der allgemeinen Ueberlie rung der Menschheit, wie sie uns allein die U offenbarung des Christenthums darstellt, beru Daher ist es nicht zu verwundern, daß das Heide thum trotz seiner verschiedenfarbigen mythisch Gewandung doch überall dieselben Grundzüge b behält, und daß z. B. die Griechen und Röm ihre Götter bei allen Völkern wiederfanden. De ungeachtet können wir gerade wegen dieser vi farbigen Ausgestaltung der Mythen bei den Völke von verschiedenen Religionen des Heidenthu reden. Eine Verschiedenheit derselben bildet f besonders dadurch heraus, daß die einen mehr d Dämonen- oder Geistercultus, die andern mehr d Cultus der menschlichen Götter hervorheben. T Geisterwelt theilt das Heidenthum in höhere G ster, welche den Himmel und die Gestirne bewo nen, und in niedere Geister, welche auf der Er in den verschiedenen Dingen und Verhältniss thätig sind. Auch dieser Verschiedenheit der Geist entsprechend unterscheiden sich die heidnischen Re

gionen in solche, in welchen besonders die niederen Geister verehrt werden, und in solche, worin ein höherer Geistercultus hervorragt. Die niederen Geister finden besonders bei rohen und uncivilisirten Völkern ihre Verehrung. Zu diesen gehören die Neger mit ihrem Fetischismus (s. d. Art.) und die nordasiatischen Völker mit ihrem Schamanismus (s. d. Art.). Der Cultus der höhern Geisterwelt findet sich dagegen mehr bei den alten gebildeten Völkern im Orient. Hier unterscheidet man den Sabäismus, d. i. die Religion der alten heidnischen Araber vor Mohammed, welche neben einem einzigen höchsten Gott die Gestirne und Planeten als „Sitze der höheren Geister" verehrten; ferner das Magierthum oder die Religion der alten Chaldäer, welche ebenfalls den Gestirndienst hatten und im Glauben des Einflusses der Sterngeister auf das Schicksal der Menschen die Astrologie ausbildeten; endlich den Parsismus oder die Religion der alten Perser, welche eine Geisterhierarchie unter dem guten und dem bösen Geist, Ormuzd und Ahriman (Michael und Lucifer entsprechend), ausgestaltet und an diese die sichtbare materielle Schöpfung angeknüpft hat, so daß sie die Entstehung der Geisterwelt, wie mehr oder minder klar alle Heiden, der sichtbaren Schöpfung vorausgehen läßt (s. d. Art. Mithras). In den occidentalischen Religionen, mit denen der Brahmanismus (s. d. Art.) mancherlei Verwandtschaft zeigt, herrschen dagegen durchaus die menschlichen Götter vor. Diese menschlichen Götter, welche den Dämonen oder Geistern sowohl als den sterblichen Menschen gegenüber vorzugsweise „Götter" genannt werden, gehören ganz dem Kreise der Menschen an. Sie haben menschliche Geburt, menschliche Leidenschaften; sie essen, trinken und schlafen wie die Menschen, wenngleich sie als Speise Ambrosia und Nektar, die paradiesische „Speise der Unsterblichkeit", genießen; sie haben eine menschliche Geschichte und unterscheiden sich überhaupt von den Menschen nur dadurch, daß sie auf dem Weltberge, d. i. im Paradiese, wohnen, dort ein seliges, sorgenfreies Leben führen, eine größere Macht besitzen und unsterblich sind. Sie werden deßwegen auch im Gegensatz zu den späteren sterblichen Menschen geradezu als die „Unsterblichen" charakterisirt und sind nichts Anderes als die „Unsterblichen" der ersten Zeit, d. i. die ersten Menschen des Paradieses oder des goldenen Zeitalters. „Götter und Menschen sind Eines Stammes", sagt daher Hesiod (Dies et op. 95). Freilich wird die Götterzeit von den Heiden über die eigentliche Paradieseszeit hinausgedehnt und überhaupt das Weltalter in den Bereich der Götterzeit hineingezogen. Ja selbst noch die Sintflutpatriarchen (also Noe und seine drei Söhne) werden mit in den Götterkreis hineingenommen, obgleich mit der Sintflut nach heidnischer Vorstellung das eigentliche Menschenalter beginnt, und oft sogar an die Spitze über jene Götter gestellt, so daß Noe oder seine drei Söhne als Stammväter der Menschen- und Götterwelt zugleich oft an den Anfang aller Geschichte gesetzt und somit der zweite Adam mit seinen Söhnen — wie wir sprechen würden — an die Stelle des ersten Adam gestellt erscheint, eine Verwechslung, wodurch mannigfache Verwirrung in der ersten Geschichte der Götter und Menschen entsteht. Auch dadurch entsteht oft eine Verwirrung in der Göttergeschichte, daß eine und dieselbe Persönlichkeit der ersten Zeit vermöge ihres verschiedenen Charakters und verschiedener Lebensstellung in mehrere mythische Persönlichkeiten zertheilt wird, und so z. B. der erste Mensch und seine Gemahlin (Adam und Eva) theils als gerechter unsterblicher Gott und Göttin, theils als von Gott verworfene und dem Tode verfallene Wesen der Unterwelt im Mythus auftreten können. Um überhaupt zu zeigen, wie der Mythus verfährt, indem er die erste Menschengeschichte göttlich umgestaltet und die Weltgeschichte zur Göttergeschichte macht, mag hier ein Schema der griechischen Mythologie stehen, einer Mythologie, welche den Mythus in seiner vollständigen Ausbildung enthält und zugleich am besten bekannt ist. Vgl. übrigens das oben genannte Buch „Die Götterlehre der Griechen und Römer".

Die Griechen setzen zunächst, ähnlich den Persern und anderen Heiden, ein Weltjahr an für den Bestand und die Geschichte der Schöpfung, und dieses Weltjahr theilen sie meist in vier Weltalter, das goldene, das silberne, das eherne und das der jetzt lebenden Menschen nach der Flut, welches sie das eiserne nennen. Auf dieses soll dann noch gemäß der Weissagung der ältesten Frau der Welt, der Themis, die in dem goldenen Zeitalter lebte, eine messianische Wiederherstellung folgen. Dem Weltjahre oder der Zeit des Bestehens der Welt geht nun vorher die Kosmologie oder die Entstehungsgeschichte der Welt. Diese beginnen sie — und das ist bezeichnend — ohne Gott, zuerst mit dem Chaos. „Zu allererst", sagt Hesiod (Theog. 116), „ward das Chaos." Woher das Chaos aber ist, wissen sie nicht, wie denn überhaupt das Heidenthum Gott als den Schöpfer und Regierer aller Dinge vergessen hat. Mit dem Chaos tritt zugleich auch der Tartarus (die griechische Hölle) auf, dessen Dasein bei allen heidnischen Völkern an den Anfang der Dinge gesetzt wird. „Dann" ward nach Hesiod die Gäa, d. i. Urerde, oder nach Aristophanes das Welt-Ei, d. i. der das ganze Weltall unentwickelt in sich fassende Weltkeim. Zugleich mit dem Welt-Ei war, ohne daß ihm ein Anfang gegeben wird, der Welt-Eros oder Weltgeist, der das Welt-Ei ausbrütete (vgl. den Geist Gottes „über den Wassern brütend" in der Bibel). Nun beginnen die verschiedenen Zeugungen, nicht Schöpfungen, da Gott als Schöpfer nicht mehr gekannt und verehrt wird. Die erste Zeugung (unserem ersten Tagewerk entsprechend) ist der Lichtäther (das Licht) und der Tag (durch erste Gliederung und Rotation der Weltkörper hervorgebracht). Diese werden erzeugt von der Nacht mit dem Erebus (Finsterniß). Die

zweite Zeugung (unser zweites Tagewerk) ist der Himmel (Firmament), geboren aus der Urerde. Die dritte Zeugung sind die Gebirge (Festland) und das Meer, ebenfalls aus der Urerde. Die vierte Zeugung sind nach Virgil und Ovid die Sonne und die Gestirne, die fünfte und sechste nach Ovid die Thiere (nämlich Fische, Landthiere und Vögel) und zuletzt der Mensch. Wir sehen also hier den Mythus noch in vollkommen klarer Uebereinstimmung mit der heiligen Schrift, nur daß überall eine Zeugung statt der Schöpfung angenommen wird. Nun aber tritt ein Widerspruch mit der heiligen Schrift ein in Betreff der Schöpfung der ersten Menschen. Auch bei den Griechen entsteht aus der Erde die Menschheit, aber nicht ein erstes Menschenpaar, sondern 3 Paare oder gar doppelt so viel, also 6 Paare, d. i. 12 Personen, treten als erste Menschen und Kinder der Erde auf. Sie werden Titanen genannt und als himmelstürmende Riesen geschildert. Der „Jüngste“ unter ihnen ist Kronos, und er wird der Beherrscher des goldenen Weltalters, indem er gegen den Himmel (Uranus), seinen Vater, frevelt und ihn durch eine den Fluch (die Erinnys) erzeugende Frevelthat verstümmelt. Die Zahl 12 als Anzahl der Titanen ist offenbar eine mythisch erweiterte, die, wie auch die Zwölfzahl der olympischen Götter, auf der in der Mythologie wie im Leben heilig gehaltenen Zahl 12 beruht. Daß ursprünglich nur 3 Paare zu Grunde liegen, 3 Männer mit ihren Weibern, wird auch dadurch bestätigt, daß zuweilen auch nur 3 Personen genannt werden, nämlich Titan, Kronos und Japetos. Das läßt uns schon vermuthen, daß wir es hier im Mythus nicht mit dem ersten Adam, sondern mit den drei Söhnen Noe's zu thun haben, und dieß bestätigt uns nicht allein die That des Kronos, die offenbar auf die fluchbringende schamlose That des „jüngsten“ Noachiden, des Cham, geht, sondern auch, daß der Name Kronos mit dem als Gott im Orient verehrten Cham von den Griechen identificirt wurde, und noch mehr, daß der Name des Noachiden Japhet offenbar in dem Namen Japetos erhalten ist. Begreiflich wird es so, wie durch diese Verschiebung der Noachiden die „Götter“, die als Menschen des ersten Weltalters und Unsterbliche des Paradieses eigentlich an die Spitze gehören, nun an die zweite Stelle gedrängt und Götter des schlechtern jetzigen Weltalters werden, während Kronos zum Herrscher des goldenen Weltalters gemacht ist. Die Titanen sind so die Stammväter des ganzen Geschlechts, der Götter und Menschen, geworden, und zwar wird Kronos nun als Vater des Zeus der Vater der Götter, und Japetos, welcher als Japhet der Stammvater der Japhetiden des Abendlandes ist, der Vater der Menschen. — Nach den Titanen also treten die eigentlich sog. menschlichen „Götter“ auf, und zwar beraubt Zeus die Titanen, die als Riesen den Othrys besetzen und den Himmel (Olympos) stürmen wollen, der Herrschaft und wird so der Herrscher des jetzigen Weltalters mit seinen Genossen, den übrigen Göttern, die mit Zeus a
wieder (ähnlich wie bei den Titanen) die
Zahl 12 ausmachen. Diese Götter wohn
„Unsterbliche“ auf dem Olymp und werden
halb die „Olympier“ genannt. Der Olym
hört, wie der Atlas, wo der erste Mensch Pro
theus lebt und leidet, und der Parnaß, wo
die Arche des Deukalion landet, zu den mythi
Weltbergen der Griechen, wie denn alle heidni
Völker einen solchen besitzen, der mitten auf
Erde liegen, sich bis in den Himmel erstrecken
das Paradies auf seiner Spitze tragen soll. S
dieser Wohnort der Götter zeigt uns also, daß
es hier mit den „Unsterblichen“ des Paradiese
thun haben. Die Geschichte dieser Götter ist d
ihrer Grundlage nach auch aus der Urgeschi
der Menschheit entnommen, die freilich, wie s
oben bemerkt, sich bis auf die Zeit der Sint
hinzieht. So ist Apollo seinem Charakter als
und Musikerfinder, wie seinem messianischen
typus, ja selbst seinem Namen nach der bibli
Abel, und Hephästus, der römisch Vulcan he
stellt als Erfinder der Schmiedekunst, wie auch
römischen Namen nach, den Tubalkain der B
vor. Nur Zeus, der mit seinem Blitze das Un
nehmen der Titanen und Riesen vereitelt, we
Berge auf einander thürmen wollen, um den H
mel zu ersteigen — ein Mythus, der offenbar an
Thurmbau erinnert —, erstreckt demgemäß s
Geschichte bis in den Anfang des jetzigen nachs
flutlichen Zeitalters und konnte um so eher als
herrscher des jetzigen Weltalters an die Spitze tr
und der höchste Gott selber werden, da er ja in die
seinem Titanen- und Riesenkampf Gott den Her
der das Unternehmen des Thurmbaues durch sei
Blitz vereitelte, darstellt. Zeus tritt daher nicht b
als menschlicher Gott und Beherrscher des jetzi
Weltalters nach dem goldenen auf, sondern
ihn ist auch das, was die alte Ueberlieferung v
wahren Gott in der Urzeit berichtet, so weit es
Andenken des griechischen Volkes erhalten w
übertragen, und es kann demnach Zeus zugle
in doppelter Eigenschaft auftreten, wie in der al
messianischen Weissagung der Themis, worin
heißt, daß der vom sterblichen Weibe gebor
Zeussohn, d. i. Gottessohn, den Zeus, d. h.
menschlichen Gott des eisernen Weltalters, v
Throne stürzen und damit das jetzige eiserne Z
alter beendigen solle. Ein anderes Geschlecht,
auch dem menschlichen angehört, aber als bö
Geschlecht ungöttlich ist und den Göttern wid
strebt, ist das Geschlecht der Riesen. Dieses lebte
dem silbernen und besonders in dem ehernen We
alter, welches als das eigentliche Riesen-Weltal
angesehen wurde. Die Riesen bezeichnen bei all
heidnischen Völkern die bösen und entarteten M
schen der Urzeit und bilden auch schon dadu
einen Gegensatz gegen die guten Götter, ungefä
wie Kain und seine Nachkommen in der Bibel
Gegensatz zu den Sethiten auftreten, die dort ja a
„Kinder Gottes“ genannt werden. In der T

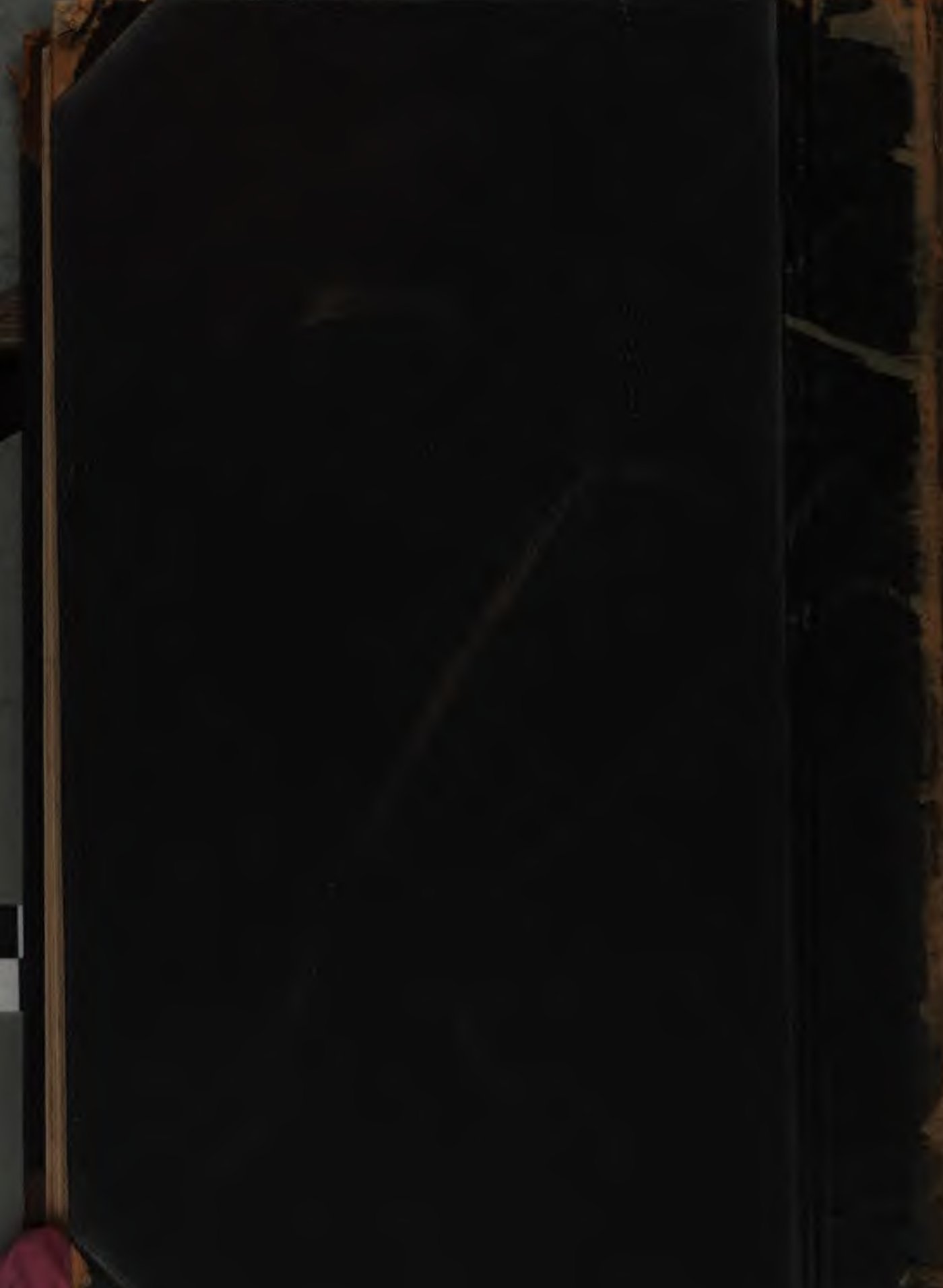
erinnert in der Geschichte der Kainiten die Bibel ausdrücklich an die „Nephilim", als in der Welt vielgerühmte Männer der Urzeit. Diese bilden nun einen Lieblingsgegenstand des Mythus und werden in ihrer frevelhaften Gewaltthätigkeit und körperlichen Ueberschwänglichkeit phantastisch nach beiden Seiten hin ausgemalt. Zwei Geschichten aber sind es hauptsächlich, welche der Riesenmythus behandelt, nämlich die Geschichte der sich einander mordenden feindlichen Brüder, welche an die Geschichte Kains erinnert, und das Aufthürmen der Berge auf einander, um in den Himmel zu steigen, das auf den Thurmbau hindeutet; die Riesen treten deßwegen auch bald als zwei, bald als drei Brüder auf. — Nach dem ehernen Zeitalter, welches überall mit der Sintflut endigt, obwohl nach derselben beim Thurmbau noch einmal die Riesen wieder auftreten, beginnt das jetzige eiserne Weltalter. Dieses wird als das eigentlich menschliche Weltalter aufgefaßt im Gegensatz zu der vorsintflutlichen Geschichte, so daß der Sintflutpatriarch auch durchgehends mit dem Namen „Mensch" (Manus, Mamius, Manes, Menas u. s. w.) als erster Mensch benannt wird. Das eiserne Weltalter ist das schlechteste von allen, nur befaßt es in seinem Anfang das Zeitalter der Heroen, und dieses wird auch von Hesiod als ein wirkliches Weltalter, das als das vierte auf das eherne folgt und bis auf die Heroen des thebanischen und trojanischen Krieges sich erstreckt, aufgeführt, so daß nach ihm die Folgezeit als das fünfte eigentlich eiserne Weltalter gilt. Er ruft aus: „O daß ich nicht zu dem fünften Geschlechte der Menschen gehörte, sondern vorher gestorben oder später geboren wäre" (Hes. Dies et op. 96—160). Hesiod rechnet also die Titanen als das erste, die Götter als das zweite, die Riesen als das dritte, die Heroen als das vierte und die jetzigen Menschen als das fünfte Geschlecht, die alle der einen Generation der Menschenwelt angehören. Jene Heroen nun, die für bessere Menschen als das jetzt lebende Geschlecht galten, bilden die hoch verehrten und viel gefeierten mythischen Stammväter der verschiedenen Völker und stammen, wie diese, aus der Zeit nach der Flut, wie sie denn auch meist von dem Sintflutpatriarchen Deukalion und seinen Söhnen oder Enkeln hergeleitet werden. Die große Verehrung, in welcher diese sagenhaften Stammväter standen, machte, daß man ihre Geschichte mit den Sagen aus der ältesten Ueberlieferung ausschmückte (ungefähr, wie die Deutschen Karl den Großen und Friedrich Rothbart mit dem mythischen Sagenkreis der Urwelt umgaben und glorificirten). Namentlich wandte man auf sie besonders die alte messianische Verheißung an und stempelte sie so zu mythischen Messiassen der Urwelt. Ein Messias sollte nach der Verheißung der Themis als Wiederhersteller die Schlange tödten, die ersten Menschen aus der Unterwelt erlösen und den Goldschatz des Paradieses zurückholen. Das wird also die Hauptaufgabe der Heroen. Dabei sollte der Messias gemäß der Verheißung vom sterblichen Weibe (Jungfrau) abstammen und Gottes Sohn sein. Dieses macht, daß den Heroen die Geburt von einer sterblichen Jungfrau beigelegt, ihnen aber Zeus, d. i. Gott, zum Vater gegeben wird; und da das sterbliche Weib als Mutter des Messias mit der ersten Frau (Heva) überall in Verbindung steht, wird der Charakter und die Geschichte der ersten Menschenkinder (Kain und Abel) zugleich auf die Heroen übertragen. So treten sie entweder im Charakter des brudermörderischen, den Fluch tragenden und umherirrenden Kain, dem aber nach dem Willen Gottes kein Geschöpf etwas anhaben kann, auf, oder sie werden im Charakter Abels als friedliche und idyllisch-glückliche Hirten und Flötenspieler geschildert, oder, was häufig der Fall, beide Charaktere werden vermischt auf denselben Heros übertragen. Herrscht der erstgenannte Charakter, der des kainitischen Riesen, vor, so entstehen die Herakles-Gestalten; im andern Falle, wenn der Charakter Abels vorherrscht, werden die Apollo-Charaktere daraus. Natürlich verbindet sich dann auch mit dem Heros als Stammvater die sagenhafte Landesgeschichte, und so entstehen die mannigfachsten romantisch-wunderbaren Heroengestalten. — Trotzdem daß gemäß ihres messianischen Charakters die Heroen Zeussöhne (Διογενεῖς) sind, weßwegen sie Hesiod auch „Halbgötter" nennt, gehören sie doch, wie früher gesagt, nicht zu den Göttern, noch zu den Titanen und Riesen, sondern zu dem eigentlichen Menschengeschlecht des jetzigen Weltalters und sind nur die besseren Menschen im Anfange unseres jetzigen Weltalters. Ihre Abstammung (von mütterlicher Seite) wird daher an den in der Sintflut geretteten Sintflutpatriarchen oder an den Menschenvater, den Titanen Japetos, der ja eigentlich kein Anderer als der Noachide Japhet ist, ebenso wie die Abstammung des ganzen jetzigen Menschengeschlechts angeknüpft. Aber merkwürdig ist, wie der Mythus, der überhaupt wie ein wildes Gewächs stets neue Sprossen in den Formen des alten Stammes treibt, hier verfährt und den Stammbaum der Menschen auch vor der Flut wiederholt, um die Menschengeschichte an die zu Titanen gewordenen ersten Wesen anzuknüpfen. Nicht Japetos, der zu einem Titanen geworden, ist „erster Mensch", sondern von ihm stammt der „erste Mensch", nämlich sein Sohn Prometheus, und in diesem wiederholt sich nun einerseits die Geschichte des ersten sterblichen Menschen (Adam, nicht vor dem Falle, denn da ist er Gott, sondern nach dem Falle), indem er für seine Missethat gegen Zeus bestraft wird und in der Unterwelt leidet; andererseits tritt in ihm als Sohn des Titanen und in seinem Bruder Epimetheus, der als sein Gegenfüßler geschildert wird, die Geschichte der beiden ersten Menschenkinder (Kain und Abel) hervor, und er wird (als Abel) der erste Opferer, der dazu das Feuer vom Himmel holt. Auch knüpft sich an seine Geschichte die Geschichte der ersten Frau nach dem Falle in der Pandora, die durch

ihren Vorwitz die Ursache aller Uebel wird. Der Sohn oder Nachkomme des Prometheus ist dann Deukalion, der nun wieder den Sintflutpatriarchen darstellt und in der Arche gerettet wird. An diesen Deukalion knüpft sich nun die Geschichte des nachsintflutlichen menschlichen Geschlechts, und von ihm stammen die Heroen als Stammväter der Völker wie das ganze Menschengeschlecht.

Aber außer diesem Cultus menschlicher Wesen hatten die Griechen auch einen Cultus der Geisterwelt; doch verehrten sie nicht die höheren Geister wie der Orient, sondern hauptsächlich nur die niederen Geister, welche in der Natur gnädig gedacht und als gute und böse geschildert wurden, obwohl die sittlichen Begriffe, wie sie das Christenthum hat, wenig dabei hervortraten. Von der höhern Geisterwelt kannten sie eigentlich nur den bösen Geist, den sie Typhon nannten, und seine Empörung gegen Gott. Da aber diese Empörung natürlich bei ihnen eine Empörung gegen Zeus wurde, ward Typhon mit den sich gegen Zeus empörenden Riesen in eine Reihe gestellt. Die niederen Geister hießen im Allgemeinen bei ihnen Dämonen, und ein solcher Dämon wurde als eine Art Schutzgeist allen Gegenständen in der Natur beigegeben. So verehrten sie die Geister der Sonne und des Mondes, welche beiden Planeten sie indeß auch zum Wohnsitz von Göttern, wie besonders von Apollo und Artemis, machten; des Herd- und Opferfeuers, wohin besonders Hestia gehört, die auch bei ihnen mit der ersten Frau als Göttin zusammengestellt wurde; des Wassers (Nymphen wie Meer- und Flußgeister), des Feldes (Pan und Satyrn), der Berge (Oreaden), der Bäume (Dryaden), des Hauses (Penaten und Laren), des Lebens (Eros, Hymen, Parzen). Außerdem hatten sie Himmels- und Paradiesgeister (besonders die singenden Genien des Paradiesberges, dann die Musen des Olymp und Helikon oder Parnaß und die singenden Hesperiden des Atlas) und Geister des Tartarus oder der Hölle (Furien, Gorgonen u. s. w.). Die Dämonen unterscheiden sich dadurch von den menschlichen Göttern, daß sie keinerlei Geburt haben und nur Kinder des Zeus oder des Tartarus heißen in dem Sinne, wie auch die Engel in der Bibel zuweilen Söhne Gottes genannt werden. Dazu wird ihnen zwar menschenähnliche Gestalt gegeben, aber nur symbolisch werden sie als Knaben (Kinder) oder Jungfrauen dargestellt, und es werden ihnen besondere Attribute, wie Flügel, Fischschwänze oder bei den bösen Geistern Schlangen, beigelegt. Als unsterbliche Wesen sterben sie nicht, auch dann nicht, wenn die Gegenstände, denen sie angehören, zu Grunde gehen. Ferner haben sie auch nicht, wie die Menschen, eine Geschichte; daher weiß der Mythus auch von ihnen wenig Anderes zu erzählen, als etwa ihre Begegnung mit göttlichen und menschlichen Wesen.

Es ist bemerkt worden, daß die Griechen nach dem jetzigen eisernen Weltalter noch eine Wiederherstellung erwarteten. Es beruhte dieser Glau auf der messianischen Verheißung, die keines bei den Griechen unbekannt und ohne Einfluß blieben war. Sie wurde der ersten Frau der We der Themis, zugeschrieben. Später wurde sie verschiedenen Volksschriften verbreitet, die den men Sibyllen, d. h. „Zeus' Rathschluß" (über Schicksal der Welt), bekamen und gewöhnlich a die Prophezeiungen über den Untergang der W durch Feuer, daneben Einzelprophezeiungen über Schicksale einzelner Städte und Länder enthielt Allmälig ging aber der Name Sibylle von Büchern auch auf die alte Prophetin Themis se über, und nun konnte, da viele Bücher der S vorhanden waren, von verschiedenen Sibyllen sprochen werden, die zu verschiedenen Zeiten u an verschiedenen Orten gelebt hatten, deren e die delphische Sibylle, d. i. die Themis, w Durch diese Sibyllen wurde die Erwartung großen Wiederherstellers wach erhalten, und tr dem daß der Mythus schon durch die alten Her hatte die Messiasverheißung erfüllt werden las hoffte man doch allgemein noch auf einen künftig Wiederhersteller, und vielfach glaubte man, d Apollo, der mythische Abel und messianische Drach tödter, am Schlusse des eisernen Zeitalters dieser Messias wiedererscheinen werde.

Zum Schlusse noch einige Worte über die v schiedenen Welten als Wohnorte der Lebend und der Todten nach griechischem Mythus. D Erde erhält zunächst folgende mythische Gest In der Mitte derselben liegt das Paradies, w ches bei allen heidnischen Völkern als ein hol Berg (Weltberg) mitten auf der Erde betrac ward, dessen Höhe bis in den Himmel reicht u auf seiner Spitze oben den Paradiesgarten Wohnort der Götter oder ersten Menschen trä Als solchen Paradies- oder Weltberg feierten Griechen drei Berge, den Atlas mit seinem Hespe dengarten und seinem Paradiesesbaum, der gold Aepfel trug, den Olymp als Wohnsitz der helle schen Gottheiten und den Parnaß, der zugleich Landungsplatz der Arche gedacht war. Wir dür diese drei Berge als den drei Stämmen des Voll den Pelasgern, Hellenen und Doriern, ursprün lich angehörend ansehen. Rund um diesen We berg dachte man sich die Erde, deren eine ob Hälfte nur den Alten bekannt war, als eine ru convexe Scheibe ausgedehnt, die rund umher v Ocean eingeschlossen war. So konnte Hom die Erde mit dem runden Schild (ἀσπίς) v gleichen, in dessen Mitte der spitze Nabel herv ragte, und dessen silberner Rand den Ocean r stellte. Wie der Weltberg scheint auch die Ansi daß der Ocean rund um die Erde fließe, einer alten Tradition über das Paradies herv gegangen zu sein, von dem wegen Mißverstä nisses von Gen. 2, 10 ff. vier Hauptströme n verschiedenen Weltgegenden hinfließen und d rund um die Erde laufen, weßwegen auch Ocean als Fluß gedacht wurde (vgl. Jos. Antt.

1, 3). Der obern Erdhälfte gegenüber dachten sich die Griechen (wie die Heiden überhaupt) an der untern Seite eine andere Hälfte, welche der Oberwelt in ihrer Form ganz entsprechend und, wie die Oberwelt vom Ocean, so vom Styx umgeben, die verschiedenen Aufenthaltsorte der Todten in sich faßte. Diese Unterwelt enthielt in der Mitte, also gerade unter dem oberweltlichen Paradiesberge, den Tartarus, welcher als ewiger Strafort der Bösen unsere Hölle bezeichnet und nach dem Mythus so tief nach unten, als der Weltberg nach oben reicht. Dann liegt, wie es scheint, im Westen des Tartarus der Hades, welcher Name einmal die ganze Unterwelt und dann auch speciell den Büßungsort bezeichnet, unserem Fegfeuer vergleichbar. Endlich liegt östlich vom Tartarus das Elysium, der Aufenthaltsort der Guten, aber nicht mit unserem Himmel, sondern mit der „Vorhölle" oder dem „Paradiese" der Todten zusammenzustellen. Aus dem Elysium werden die ganz geläuterten Seelen nach Ablauf des großen Weltjahres von 1000 oder 3000 Jahren wieder hervorgehen und in ihren Leibern wieder auferstehen. Außer diesen zur Erde oder Untererde (Unterwelt) gehörigen Orten hatte man auch eine dunkle Vorstellung vom Himmel, als dem Aufenthaltsort der ganz Geläuterten nach der Auferstehung, also am Ende der Welt. Dieser soll, nachdem die anderen Orte der Todten, außer dem für die Bösen bestimmten Tartarus, vernichtet sind, allein bestehen bleiben und ist also ganz dem christlichen Himmel zu vergleichen.

Dieß ist, schematisch entworfen, der ganze Inhalt der griechischen Mythologie. Die Darstellung derselben kann hinreichen, einerseits die Entstellung der Welt- und Menschengeschichte durch den Mythus zu zeigen, andererseits aber auch die Ueberzeugung hervorzurufen, daß nichts Anderes als die allgemeine Tradition der Menschheit, die allein in der christlichen „Uroffenbarung" in ihrer Reinheit erhalten, überall ursprünglich dem Mythus zu Grunde liegt. — (Vgl. Lüken, Die Traditionen des Menschengeschlechts, 2. Aufl. Münster 1869. Aus der umfassenden Fachliteratur seien als Vertreter der oben erwähnten verschiedenen Ansichten über die Entstehung der Mythen erwähnt: Nägelsbach, Homerische Theologie, Nürnberg 1840, 3. Aufl. 1884; Derſ., Nachhomer. Theologie, ebd. 1857; Lasaulx, Studien des class. Alterthums, Regensburg 1854; Ch. G. Heyne, Sermones mythici in den Commentt. Soc. reg. scient. Gotting. XVI, Cl. hist. et philol. 285 sq.; Creuzer, Symbolik und Mythologie der alten Völker, Leipzig 1810—1812 u. ö.; Lobeck, Aglaophamus, sive de theol. mysticae Graecorum causis, Königsberg 1829; Otfried Müller, Prolegomena zu einer wissenschaftl. Mythologie, Göttingen 1825; Welcker, Griech. Götterlehre, Göttingen 1858—1860, 3 Bde.; Preller, Griech. Mythologie, Berlin 1854, 2 Bde., 3. Aufl. v. E. Plew, 1872—1875; Max Müller, Essays II: Beiträge zur vergleichenden Mythologie und Ethnologie, Leipzig 1869; Derſ., Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft, Straßburg 1874; Roscher, Ausführliches Wörterbuch der griechischen und römischen Mythologie, Leipzig 1884 ff.) [Lüken.]